

GELENEKLİ TÜRK ANLATILARI

BAYRAM DURBİLMEZ

1



GELENEKLİ
TÜRK ANLATILARI
-I-

Bayram Durbilmez



ÖTÜKEN

YAYIN NU: 1231
KÜLTÜR SERİSİ: 704

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
16267

ISBN 978-605-155-562-1

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Kapak Tasarımı: Zafer Yılmaz
Dizgi-Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Yeditepe Ofset
Baskı: Yayılcık Matbaası (0212) 612 58 60
Maltepe Mah. Litros yolu Fatih Sanayi Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-Zeytinburnu
Cilt: Yedigün Mücellithanesi
İstanbul-Mart 2017

Bayram DURBİLMEZ; Yozgat'ın Sorgun ilçesine bağlı Taşpınar köyünde doğdu (1968). İlk ve ortaokulu Sorgun'da, liseyi Yozgat'ta, yükseköğrenimini Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. 1991'de Araştırma Görevlisi, 1999'da Öğretim Görevlisi, 2009'da Yardımcı Doçent, 2010'da Doçent oldu. Hâlen Türk Halk Bilimi öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı'nın desteğiyle Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de bulunan Azerbaycan Nazırlar Kabineti Halk Tasarrufatını İdare Etme Enstitüsü'nde (1993-1994) ve Ahmet Yesevi Vakfı'nın desteğiyle Kazakistan'ın Türkistan, Kentav ve Çimkent şehirlerinde bulunan Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde (1999-2000) konuk öğretim üyesi olarak çalıştı.

Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, KKTC, Tataristan / Rusya, Yakutistan/ Rusya, Altay Cumhuriyeti / Rusya, Kırım / Ukrayna, Romanya, Almanya, Polonya, Rusya gibi pek çok ülkede de araştırmalar, incelemeler yaptı. Yurt içinde ve yurt dışında 50'den fazla 'bilimsel' makalesi yayımlandı. Yurt içinde ve değişik ülkelerde yapılan milli ve milletlerarası kongrelerde 100'e yakın bildiri sundu. Âşık Edebiyatı, Tekke/Derviş Edebiyatı, Türk Dünyası Halk Bilimi ve Türk Dili konularında 11 araştırma-inceleme kitabı, 14 ortak kitap/ kitap bölümü yayımlandı.

Âşık edebiyatı şiir sanatı ve gelenekleri konulu araştırma-inceleme kitapları: *Âşık Edebiyatı ve Taşpınarlı Halk Şairleri* (1998, 4. Baskı, Ankara: Akçağ yay., 2014.), *Âşık Hasretî'nin Şiir Sanatı* (Kayseri, 2015), *Âşık Hasretî'nin Atışma Sanatı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara, 2016), *Karşı Âşık Murat Çobanoğlu / Hayatı, Sanatı ve Eserleri* (Kardeşler Matbaası: Kayseri, 2014), *Âşık Türkmenoğlu / Hayatı ve Şiir Sanatı Üzerine Bir İnceleme* (Kayseri, 2015).

Derviş (tekke) edebiyatı konulu araştırma-inceleme kitapları: *Sorgunlu Sıdkı Baba Divânı / İnceleme-Metinler* (2003, 2. Baskı, Kayseri, 2014).

Âşık edebiyatı temsilcileri ve değişik konulardaki âşık şiirleri ile ilgili araştırma-inceleme kitapları: *Kayserili Halk Şairlerinin Şiirlerinde Kıbrıs* (Geçit yay.: Kayseri, 1999), *Âşık Meydanî / Hayatı, Sanatı, Şiirlerinden Örnekler* (Laçın yay.: Kayseri, 2000), *Vefatının 15. Yıldönümünde Yozgatlı Âşık Türkmenoğlu* (Laçın yay.: Kayseri, 2013), *Ozan Gürbüz Değer, Hayatı- Sanatı- Şiirlerinden Örnekler* (Kültür Ajans yay.: Ankara, 2007).

Dil ve edebiyat konulu ortak kitaplarından bazıları: *Üniversiteler İçin Dil ve Anlatım* (H. Yeniçeri, U. Çakır, S. Koç ve K. Deniz ile, Gazi Kitabevi yay.: Ankara, 2011), *Türk Dilinin ve Edebiyatının Yayılma Alanları / Bilgi Şöleni Bildirileri*, (N. Özkan ile, TDK yay.: Ankara, 2014), *Destanlarla Erzincan*, (B. S. Özsoy ve N. Aslan ile, Erciyes Üniversitesi yay.: Kayseri, 1992).

Araştırma-inceleme çalışmalarından dolayı aldığı ödüllerden bazıları: *Türk Dünyası Kültürüne Hizmet Ödülü* (1994), *Kayseri Kültürüne Hizmet Ödülü* (2002), *Folklor Araştırmaları Kurumu - Türk Halk Kültürüne Hizmet Ödülü* (2003), *Âşıklık Geleneğine Hizmet Ödülü* (2004), *Türklük Bilimine Hizmet Ödülü* (2006), *Motif Vakfı- Halkbilimi Teşvik Ödülü* (2005), *Yazarlar Birliği Kayseri Şubesi - İnceleme Ödülü* (2007), *TÜBİTAK - Yayın Teşvik Ödülü* (2009, 2010, 2013, 2016), *YOFSAD - Yozgat Folkloruna Hizmet Ödülü* (2015).

Evli ve iki çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz / 11

BİRİNCİ BÖLÜM ÂŞIK TARZI HALK HİKÂYESLERİ

I. SOMUT OLMAYAN KÜLTÜR MİRASI: HALK HİKÂYESÇİLİĞİ VE KARS YÖRESİ ÂŞIKLARI	19
1. Hikâye Tasnif Etme / Anlatma Geleneği	20
2. Hikâyeci Âşıklar	22
3. Hikâyelerin Kaynakları.....	26
4. Tasnif Edicisi Bilinen Hikâyeler.....	33
5. Hikâye Tasnif Etme Yarışmaları	34
6. Anlatı Mekânları, Anlatıcı-Dinleyici Etkileşimi ve Hikâye Tasnif Edip Anlatma Süreleri	35
7. Değerlendirme ve Sonuç	37
8. Kaynaklar	40
II. KADIRLILI YUSUF SIRA'NIN HİKÂYE DAĞARCICIĞI VE GÜZEL AHMET HİKÂYESİ.....	44
1. Yusuf Sıra'nın Hikâye Dağarcığı	44
2. Güzel Ahmet Hikâyesi	47
2.1. Hikâyede Görülen Masal Unsurları.....	47
2.2. Dil ve Üslup Özellikleri.....	49
2.2.1. Kelime ve Deyimler	50
2.2.2. Tasvir ve Benzetmeler	50
2.2.3. Mübalâğa	51
2.2.4. Atasözü ve Özlü Sözler	51
2.2.5. Beddualar	51
2.3. Şahıs Kadrosu.....	51
2.4. Şiirler ve Atışmalar	52
2.5. Hikâyenin Epizotlarına Göre Özeti	52
2.5.1. Kahramanın Ailesi:	53
2.5.2. Kahramanın Doğumu:	53
2.5.3. Kahramana Ad Verilmesi:	53
2.5.4. Kahramanın Eğitimi:	54
2.5.5. Kahramanın Gurbete Çıkması:	54
2.5.6. Kahramanın Sevgili İle Karşılaşması:	55
2.5.7. Kahramanın Mücadeleleri:	55
2.5.8. Kahramanın Memleketine Dönüşü:	56
2.5.9. Sevgilinin Başka Birisiyle Evlendirilmek İstenmesi:.....	56
2.5.10. Sonuç:	56
3. Sonuç	57
4. Kaynaklar	57

III. ŞİFAİ VE SELVİ HAN HİKÂYESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME	59
1. Şîfaî ve Selvî Han Hikâyesi.....	60
2. Hikâyenin İncelenmesi.....	62
2.1. Dil ve Üslûp.....	63
2.2. Şahıs Kadrosu.....	63
2.3. Şiirlerin /Türkülerin Yapıları Bakımından İncelenmesi.....	64
2.4. Hikâyenin Epizotları.....	67
2.4.1.Kahramanların Ailesi:	67
2.4.2. Kahramanların Doğumu:	67
2.4.3. Kahramanlara Ad Verilmesi:.....	68
2.4.4. Kahramanların Eğitimi:	68
2.4.5. Kahramanın Sevgili İle Karşılaşması:	68
2.4.6. Kahramanın Gurbete Çıkması:.....	68
2.4.7. Kahramanın Mücadeleleri:	69
2.4.8. Kahramanın Memleketine Dönüşü:	69
2.4.9. Sevgilinin Başkasıyla Evlendirilmek İstenmesi:	69
2.4.10. Sonuç:	69
2.5. Hikâyenin Motif Yapısı.....	69
3. Sonuç.....	74
4. Kaynaklar.....	75

İKİNCİ BÖLÜM

EFSANELER / MENKABELER

I. MUHYİDDİN ABDAL MENKABELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	79
1. Muhyiddin Abdal.....	80
2. Hayatı Etrafında Oluşan Menkabeler.....	82
2.1. Edirne’de Eren/Evliya Kültü ve Muhyiddin Abdal.....	82
2.2. Muhyiddin Abdal’ın Kimliği ve Hayatı Hakkında Anlatılan Rivayetler	83
2.3. Muhyiddin Abdal’ın Mezarı Etrafında Anlatılan Rivayetler ve Ziyarete Bağlı Oluşan Kabuller, Uygulamalar.....	84
2.4. Muhyiddin Abdal’a Bağlanan Bazı Menkabelerin Motifleri ve Kültür Kökenleri.....	87
3. Sonuç.....	91
4. Kaynaklar.....	95
4.1.Yazılı Kaynaklar.....	95
6. Metinler (Menâkıb-ı Muhyiddin Abdal).....	98
II. VEHBİ CEM AŞKUN’UN PİRİ BABA ADLI KİTABI VE PİRİ BABA MENKABELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	103
1. Vehbi Cem Aşkun’un Hazırladığı Piri Baba Kitabı	106
2. Piri Baba Velâyetnâmesi’nin Diğer Nüshaları.....	109
3. Piri Baba’nın Tarihi ve Efsanevi Kişiliği.....	110
4. Sözlü Kültür Kaynaklarında ve Velâyetnâme-i Piri Babâda Geçen Menkabeler.....	114
5. Menkabelerde Geçen Kerametler / Motifler	121
6. Sonuç.....	127
7. Kaynaklar.....	129

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKRALAR

I. MİZAHTA ÜSTÜNLÜK KURAMI VE KAYSERİ FIKRALARI.....	133
Sonuç.....	149
Kaynaklar.....	150
II. NASREDDİN HOCA'NIN MAHALLÎ FIKRA TIPLERİ ÜZERİNE ETKİLERİ VE KAYSERİ FIKRALARI.....	152
1. Nasreddin Hoca'nın Diğer Fıkra Tipleri Üzerine Etkileri	152
2. Nasreddin Hoca Tîpinin Kayseri Fıkraları Üzerine Etkileri.....	155
2.1. Nasreddin Hoca'nın Memleketi Konusundaki Tartışmalar ve Kayseri	155
2.2. Nasreddin Hoca'nın Kayseri Fıkraları Üzerine Etkileri.....	160
3. Nasreddin Hoca ve Kayseri Fıkraları Arasında Tespit Edilen Benzer Metinler	165
Sonuç	173
Kaynaklar	175

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKLİ TÜRK TİYATROSU

I. GELENEKLİ TÜRK TİYATROSUNDA BİR TİP: KAYSERİLİ	181
1. Adı / Lâkapları	183
2. Mesleği.....	184
3. Kıyafeti / Görüntüsü	184
4. Karakteri.....	185
5. Söz Oyunları ve Ağzı Özellikleri	186
6. Şiir, Müzik ve Halk Danslarıyla İlgisi.....	191
Sonuç	195
Kaynaklar	197

BEŞİNCİ BÖLÜM

HALK ANLATILARINDA MİTOLOJİK SİMGELER

I. KIRIM TÜRK HALK ANLATILARINDA SAYI SİMGEÇİLİĞİ	201
1. Üç	202
1. 1. Kırım Türk Masallarında Üç:	203
1. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Üç:	205
1. 3. Diğer Anlatılarda Üç:	206
2. Dört.....	207
2. 1. Kırım Türk Masallarında Dört:.....	209
2. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Dört:.....	210
3. Yedi	211
3. 1. Kırım Türk Masallarında Yedi:.....	211
3. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Yedi:	212
3. 3. Kırım Türk Efsanelerinde Yedi:.....	213
4. Dokuz	214
4. 1. Kırım Türk Masallarında Dokuz:	215

4. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Dokuz:	216
5. Kırk	216
5. 1. Kırım Türk Masallarında Kırk:	217
5. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Kırk:	218
5. 3. Kırım Türk Halk Efsanelerinde Kırk:	219
Sonuç	219
Kaynaklar	220
II. ROMANYA SÖZLÜ TÜRK EDEBİYATI ÜRÜNLERİNDE İTOLOJİK SAYILAR	222
1. Üç	224
2. Dört	226
3. Beş	228
4. Altı	229
5. Yedi	230
6. Dokuz	232
7. Kırk	233
Sonuç	235
Kaynaklar	236
III. BATI TRAKYA TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE MİTOLOJİK SAYILAR	238
1. Üç (3):	240
2. Dört (4):	244
3. Beş (5):	245
4. Yedi (7):	247
5. Dokuz (9):	249
6. Kırk (40):	250
Sonuç	251
Dizin	253

ÖN SÖZ

Gelenekli Türk anlatılarının kökeni mitlere kadar uzanır. Mitolojik dönemde Türk halkı kâinatın, dünyanın, insanların, diğer varlıkların yaratılışı ve sonları hakkında duyduklarını, düşündüklerini, algıladıklarını, inandıklarını mitlerle (mitos) anlatır. Anlatı (narration, tahkiye) geleneğinin başlangıcı sayılabilecek mitler insanların yaratılışla ve sona erişle (kıyamet) ilgili yorumlarından oluşmakla birlikte, bu yorumlar zamanla inanç kalıplarına dönüşür. Mitlerin özel anlatıcıları olmamakla birlikte kam, şaman, ozan gibi adlar verilen sanatçı-din adamları tarafından anlatılanlardan bir kısmı şiir diliyle dile getirilince daha etkileyici ve kalıcı olur. Halkın nesirle dile getirdiklerini nazım diliyle söyleyen sanatçı-din adamları “mitos”tan “epos”a geçişi sağlar. Mitlerin bir kısmı efsaneye dönüşürken, mitolojik efsaneler ve motiflerden bir kısmı da destanların oluşumunda önemli bir yer tutar. Mitolojik motifler yalnızca efsanelerde ve destanlarda değil, diğer anlatı türlerinden masallarda ve destan geleneğinin devamı olan hikâyelerde de yer alır. Anlatılar arası geçişler yalnızca destandan hikâyeye geçişle sınırlı kalmayıp diğer anlatı türleri arasında da geçişler olabilmektedir. Sözgelimi Dede Korkut anlatılarının mit, efsane, destan/ hikâye, masal türlerinde örnekleri bulunması da anlatı türleri arasında geçişler olduğunu / olabileceğini gösterir.

Elinizdeki kitapta halk hikâyeleri, efsaneler/menkabeler, fıkralar, gelenekli Türk tiyatrosu hakkında ve anlatılardaki bazı motiflerle ilgili araştırmalara / incelemelere yer verilmektedir. “*Gelenekli Türk Anlatıları-1*” adlı bu kitap “*Âşık Tarzı Halk Hikâyeleri*”, “*Efsaneler/ Menkabeler*”, “*Fıkralar*”, “*Gelenekli Türk Tiyatrosu*” ve “*Halk Anlatılarında Mitolojik Simgeler*” başlıklarını taşıyan beş bölümden oluşmaktadır.

Ozan sanatından âşık sanatına geçerken destan sanatından da hikâye sanatına geçilmiştir. Bu geçişte görev alan âşıklar da ozanların devamıdır. Destan geleneğinin konu ve biçim bakımından değişikliklere uğramasıyla oluşan halk hikâyeciliğinin icracıları “hikâyeci âşıklar” ve/veya “meddahlar”dır. “Hikâyeci-âşıklar”, halk hikâyelerini oluşturma (tasnif etme) ve sunma/ aktarma (icra etme) özellikleri taşırlar. Türkiye’de, hikâyeci âşıkların ve tasnif edilen

/ anlatılan hikâyelerin –geçmişten günümüze- sayıca en çok olduğu bölge, Doğu Anadolu bölgesidir. “Dede Korkut coğrafyası”na dahil edilen bu bölge, özellikle de Kars ve yöresi Azerbaycan ile Türkiye arasında sağlam bir kültür köprüsüdür. Doğu Anadolu bölgesi dışında da aynı gelenekten beslenen güçlü kültür taşıyıcıları yaşamıştır. Sözgelimi Türkiye’nin pek çok bölgesinde olduğu gibi Çukurova bölgesinde de hikâye anlatma geleneğinin yaşayan güçlü temsilcileri bulunmaktadır. Bu temsilcilerden biri de Osmaniyeli/Kadirli’li âşık Yusuf Sıra’dır. “*Âşık Tarzı Halk Hikâyeleri*” başlıklı “Birinci Bölüm”de; “*Somut Olmayan Kültür Mirası: Halk Hikâyeciliği ve Kars Yöresi Âşıkları*”, “*Kadirli’li Âşık Yusuf Sıra’nın Hikâye Dağarcığı ve Güzel Ahmet Hikâyesi*” ve “*Şifâî ve Selvi Han Hikâyesi Üzerine Bir İnceleme*” başlıklarından oluşan üç araştırmaya yer verilmektedir. Bu araştırmalardan ilkinde hikâye hasnif etme/anlatma geleneği, hikâyeci âşıklar, hikâyelerin kaynakları, tasnif edicisi bilinen hikâyeler, hikâye tasnif etme yarışmaları, anlatı mekânları, anlatıcı-dinleyici etkileşimi ve hikâye tasnif edip anlatma süreleri hakkında örneklerle bilgi verilmektedir. Birinci bölümün ikinci araştırmasında hikâyeci âşıklardan Yusuf Sıra’nın hikâye dağarcığı hakkında bilgi verilmekte ve Yusuf Sıra tarafından anlatılan Güzel Ahmet hikâyesi incelenmektedir. Masaldan hikâyeye dönüştürüldüğü düşünülen Güzel Ahmet hikâyesinde yer alan masal unsurları, dil ve üslûp özellikleri, şahıs kadrosu, şiirler ve atışmalar ile hikâyenin epizotlarına göre özeti de aynı araştırmanın ikinci kısmında değerlendirilmektedir. “*Şifâî ve Selvi Han Hikâyesi Üzerine Bir İnceleme*” başlıklı araştırmada hikâyenin tespiti ve yayımı hakkında bilgi verilmekte; dil ve üslûp, şahıs kadrosu, hikâyedeki şiirlerin/türkülerin yapı özellikleri, epizotları ve motif yapısı incelenmektedir.

Din adamlarının hayatı etrafında anlatılan efsane ve rivayetlerle zengin bir menkabe kültürü ortaya çıkmıştır. Gelenekli Türk anılarları içinde önemli bir yer tutan bu menkabeleler incelendiğinde, eski Türk inançlarından motifleri de bünyesinde barındırdıkları görülür. “*Efsaneler / Menkabeleler*” başlıklı “İkinci Bölüm”de de iki ayrı araştırma / inceleme metni bulunmaktadır. Bu bölümünün ilk araştırmasında 16. yüzyılın Alevî-Bektaşî-Hurûfî şairlerinden Muhyiddin Abdal ile şairin hayatı etrafında oluşan/anlatılan efsaneler-menkabeleler incelenmekte; sözlü kültür kaynaklarından derlenen efsane-menkabele metinleri ile ziyaret yeri hâline gelen Muhyiddin Abdal türbesi ve menkabelele konu olan ağaç, yürek kayası vs. gibi unsurların fotoğraflarına yer verilmektedir. İkinci bölümün ikinci araştırmasında; Vehbi Cem Aşkun’un hazırladığı

Pîrî Baba kitabı, Pîrî Baba Velâyetnâmesinin nüshaları, Pîrî Baba'nın tarihî ve efsanevî kişiliği, sözlü kültür kaynakları tarafından anlatılan menkabeler ve Velâyetnâme-i Pîrî Baba'da geçen metinler ile Pîrî Baba menkabelerinde geçen kerametler / motifler incelenmektedir.

Gelenekli Türk anlatılarının ve sözlü mizahın en eski türlerinden fıkralar; genellikle yaşanmış olaylardan hareketle anlatılan güldürücü, hicvedici, tenkit edici, eğlendirici, düşündürücü, eğitici ve öğretici özellikler taşıyan nükteli sözlerdir. Sözlü kültür geleneği içinde dilden dile aktarılırken çeşitlenme, benimsenme/sahiplenilme, kalıplaşma gibi özellikler kazanan fıkralar, somut olmayan kültürel miras ürünleri içinde kolay yayılan ve ortak kültürün oluşumuna katkı sağlayan en etkili anlatı türlerinden biridir. Türkiye'de "mizah" denilince hemen akla gelen yörelerden biri de Kayseri yöresidir. Gelenekli Türk tiyatrosu tipleri ve Anadolu-Türk fıkra tipleri içinde önemli bir yeri olan "Kayserili" tipinin mevcudiyeti de Anadolu-Türk mizah merkezleri arasında Kayseri yöresinin de belirgin bir yeri olduğunu gösterir. Çalışkan, ticaret erbabı, zeki, hatta kurnaz özellikleriyle öne çıkan "Kayserili" tipi yanında; İncili Çavuş, Avşar, Çerkez gibi fıkra tipleri de Kayseri yöresinde yaygındır. "Fıkralar" başlıklı "Üçüncü Bölüm"de "Mizahta Üstünlük Kuramı ve Kayseri Fıkraları" ile "Nasreddin Hoca'nın Mahallî Fıkra Tipleri Üzerine Etkileri ve Kayseri Fıkraları" başlıklı iki inceleme yer almaktadır. Bu bölümün ilk araştırmasında, en eski ve yaygın mizah kuramlarından biri olan "Üstünlük" kuramı hakkında bilgi verilmekte ve Kayseri fıkraları bu kurama göre incelenmektedir. İkinci araştırmada ise Nasreddin Hoca'nın fıkra tipleri ve Kayseri fıkraları üzerine etkileri değerlendirilmekte, Nasreddin Hoca ve Kayseri Fıkraları arasında tespit edilen benzer metinler karşılaştırılmalı olarak ortaya konulmaktadır. Çünkü somut olmayan kültürel miras kapsamındaki en yaygın ortak kültür miraslarından biri, belki de birincisi Nasreddin Hoca fıkralarıdır. Nasreddin Hoca tipine bağlı fıkralar; Türk devletleri ve akraba topluluklarıyla birlikte, Türklerle tarihî ve coğrafi yakınlıkları olan diğer devletler ve komşu toplumlar arasında da yaygın olarak bilinmektedir. Nasreddin Hoca tipine bağlı fıkralardan bazıları Kayserili tipine bağlanarak da anlatılabilmekte, Kayseri fıkralarından bir kısmı da Nasreddin Hoca'ya bağlanmaktadır.

Gelenekli Türk anlatıları incelendiğinde, bu anlatıların seyirlik olma özelliği de öne çıkmaktadır. "Halk Temaşası", "Halk Tiyatrosu", "Geleneksel Tiyatro", "Türk Halk Tiyatrosu" ve "Geleneksel Türk Tiyatrosu" gibi terimlerle

de anılan Gelenekli Türk tiyatrosu; sözlü kültür geleneği içinde “*taklit ve temsil esasına dayanarak*” oluşmuş, eğlendirici ve düşündürücü unsurlarla gelişmiş seyirlik oyunları kapsar. Seyirlik olma özelliği taşıyan bu gösteri sanatlarının Köy Seyirlik Oyunları, Orta Oyunu, Gölge Oyunu (Karagöz), Kukla, Meddah ve Tulûat Tiyatrosu gibi gelişmiş kolları vardır. Gelenekli Türk tiyatrosunun bu kollarında çeşitli zümrelerin ve kültür çevrelerinin simgeleştirilmiş tipleri bulunmaktadır. Fıkra tiplerinde olduğu gibi gelenekli Türk tiyatrosu tipleri arasında da Kayserilinin kıvrak zekâsını, ticaret anlayışını, genel özelliklerini simgeleyen bir “Kayserili” tipi mevcuttur. “*Gelenekli Türk Tiyatrosu*” başlıklı “Dördüncü Bölüm”de “*Gelenekli Türk Tiyatrosunda Mahallî Bir Tip: Kayserili*” başlıklı bir inceleme bulunmaktadır. Bu incelemede Gelenekli Türk tiyatrosunda yer alan “Kayserili” tipi ile ilgili; adı / lâkapları, mesleği, kıyafeti / görüntüsü, karakteri, söz oyunları ve ağız özellikleri, şiir, müzik ve halk danslarıyla ilgisi konularındaki tespit ve değerlendirmeler ortaya konulmaktadır.

Gelenekli Türk anlatıları içinde yer alan mitler, efsaneler, masallar, fıkralar, halk hikâyeleri, vs. gibi sözlü kültür ürünlerinde mitolojik simgeler açısından zengin malzemeler bulunduğu bilinmektedir. İnsanoğlu, mitolojik dönemlerde kendisini ve çevresini tanımaya, gördüklerini yorumlamaya çalışmıştır. Bu yorumlar sırasında sayılardan da yararlanılmış, bazı sayıların kutlu oldukları düşünülmüştür. Karşıladıkları nesneler, düşündükleri kavramlar, yüklenedikleri inanç unsurları sebebiyle, mitolojik dönemden günümüze kadar, Türk kültüründe de sayıların gizemli olduklarına inanılır. “*Halk Anlatılarında Mitolojik Simgeler*” başlıklı “Beşinci Bölüm”de Kırım, Romanya ve Batı Trakya halk anlatılarında ve diğer sözlü kültür ürünlerinde mitolojik sayıların nasıl yer aldığı örneklerle ortaya konulmaktadır. Kırım halk anlatılarında mitolojik sayılardan üç, dört, yedi, dokuz kırk sayılarının masal, halk hikâyesi, efsane ve diğer anlatılarda nasıl yer aldığı örneklerle açıklanmaktadır. Buna göre üç, dört ve dokuz sayıları daha çok masal ve hikâyelerde, yedi ve kırk sayıları ise daha çok masal, halk hikâyesi ve efsanelerde mitolojik motif olarak yer almaktadır. Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde, özellikle de halk anlatılarında; üç, dört, beş, altı, yedi, dokuz ve kırk sayılarıyla ilgili kullanımların daha çok mitolojik anlamlar taşıdıkları örneklerle ortaya konulmaktadır. Aynı şekilde Batı Trakya genelde halk kültürü ürünleri, özelde de Batı Trakya Türklerinden derlenen halk anlatıları incelendiğinde; üç, dört, beş, yedi, dokuz ve kırk sayılarının mitolojik anlamlarıyla günümüzde de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Kırım, Romanya ve Batı Trakya Türklerinin sözlü kültür ürünlerinde yaşayan sayıların bir kısmı mitolojik döneme kadar uzanan kabul ve davranışlarla yaşatılırken, bir kısmı da tarih boyunca kazanılan değişik kültür ve inançlara dayanmaktadır. Mitolojik simgelerin tespiti ile ilgili bu tür araştırmalar artıkça, hem Türk mitolojisinden kaynaklanan kullanımlar tespit edilecek ve ortak Türk kültürünün yayılma alanları belirlenecek hem de başka kültür ve medeniyetlerle ortak özellikler taşıyan unsurlar ortaya çıkarılacaktır.

Gelenekli Türk anlatılarıyla ilgili araştırmalarımızın bir kısmından oluşan bu kitabın Türk halk bilimi alanında uzmanlaşanlara, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencilerine ve bu konulara ilgi duyan herkese yararlı olması beklenmektedir. Masallar başta olmak üzere gelenekli Türk anlatılarıyla ilgili diğer çalışmalarımız ise “Gelenekli Türk Anlatıları-2” adını vereceğimiz başka bir kitapta toplanacaktır.

Bu çalışmayla Türk kültürüne bir nebze bile hizmet edebilirsem bahtiyar olacağım.

Kayseri, 15 Şubat 2017
Bayram DURBİLMEZ

BİRİNCİ BÖLÜM
ÂŞIK TARZI HALK HİKÂYELERİ

I. SOMUT OLMAYAN KÜLTÜR MİRASI: HALK HİKÂYECİLİĞİ VE KARS YÖRESİ ÂŞIKLARI

Her kültür ürünü bir sosyal ihtiyaçtan doğar ve ihtiyaca cevap verebildiği sürece yaşayışını sürdürür. Türkiye sahasındaki en eski örnekleri 15. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan halk hikâyeleri (Oğuz vd. 2004: 135) de bir sosyal ihtiyaçtan doğmuştur. Küreselleşen dünyada “somut olmayan kültürel miras” olarak adlandırılan pek çok ürün gibi, halk hikâyeleri de günümüze kazandırılmazsa kaybolmakla karşı karşıya kalacaktır.

Halkbilimi konulu “derleme” ve “değerlendirme” çalışmaları yeni bir aşamaya ulaşarak “uygulama” yoluyla günümüze kazandırma çabalarına dönüşmüştür. Bu kazandırma hem gelenekli ürünlerin günümüzde de üretimi, hem de bu üretimi yapanların maddî bakımdan emeğinin karşılığını alması şeklinde olmaktadır. Bu ürünlerin aynı zamanda kazanç getireceğini düşünen üretici gelenekli olandan uzaklaşmayacak, üretimi sürdürecektir. Böylelikle “gelenekli” olanı “gelecek”le kaynaştırma gerçekleşecektir. Eskide yeniyi, yenide eskiyi arayan halkbilimi araştırmacısı sürdürülen bu üretimleri de inceleyecektir. Halkbilimi çalışmalarının “işlevli” hâle getirilmesi, mevcut işlevlerinin sınırlarının genişletilmesi, halkbilimi araştırmacılarının ilgi alanını da genişletecektir.

Gelenekli bir ürünün kendi gelenekli anlatım/üretim ortamındaki işlevlerini araştıran halkbilimciler, uygulamalı halkbilimine geçildiğinde yeni araştırma alanlarıyla karşılaşmışlardır. “Böylece, eski geleneksel ürün, gösterim veya iletişimlerin yeni ve çağdaş ürünler, iletişimler, etkileşimler veya kurumlar açısından ne tür işlevler yüklenebileceği sorgulanmaya ve bunun sonuçlarından halkbilimcilerin sınırlı iletişimlerinde değil bütün toplumsal kesimlerin nasıl yararlanabileceği araştırılmaya başlanmıştır.” (Oğuz 2002: 27)

Burada, Kars yöresi (Ardahan, Iğdır, Kars) âşık tarzı kültür gelenekleri içinde önemli bir yeri olan hikâye tasnif etme/anlatma geleneği, bu geleneğin temsilcileri ve hikâye repertuarları hakkında genel bir tespit yaptıktan sonra, “uygulamalı halkbilimi” açısından teklif ve değerlendirmelerimizi sunacağız.

1. Hikâye Tasnif Etme / Anlatma Geleneği

Halk hikâyeciliğinin kökü eski destan geleneğine dayanır. Destan geleneğinin konu ve biçim bakımından değişikliklere uğramasıyla oluşan halk hikâyeciliğinin oluşumu ve gelişimi beraberinde yeni bir gelenek oluşturmuştur. Halk hikâyelerinin oluşumu ve sunumu geleneğin kurallarına bağlıdır. “Hikâyeci-âşıklar”, halk hikâyelerini oluşturan (tasnif eden) ve aktaran (icra eden) sanatçılardır.

“Destan”dan sonra ortaya çıkan ve destanın yerini tutan halk hikâyesi, destanın birçok vasfını taşımakla birlikte bu özellikler onun asıl karakterini vermezler. Destanın özünü oluşturan sosyal şartlar gittikçe ortadan kaybolduğu için destan geleneği gittikçe zayıflamış ve destandan hikâyeye geçiş süreci süratli olmuştur. (Boratav 1988: 63).

Yaşanmış olaylar, yaşamış veya yaşadığı sanılan âşıkların hayatları etrafında anlatılanlar, Köroğlu menkabeleri ve benzeri diğer menkabeler, klâsik manzum hikâyeler, masal ve hikâye kitapları ile sözlü gelenekte aktarılan masallar, hikâyeler, efsaneler gibi pek çok anlatı, halk hikâyelerinin konularına kaynaklık eder (Boratav 2002: 19-21). Hikâyeci âşık, anılan kaynaklardan da beslenerek, gelenekten yararlanarak hikâye tasnif edip anlatır. Gelenek içinde, bir konuyu alıp uygun türkülerle hikâyenin iskeletini oluşturmaya “tasnif”, bu işi yapana da “musannif” adı verilir. Âşık tarzı hikâyeler, nazım-nesir karışımı halk anlatılarıdır. Nazım kısmı çoğunlukla hecenin on birli (6+5, 4+4+3) veya sekizli (4+4) kalıplarıyla oluşturulmuşlardır. Mânilerden oluşmuş manzumeler de bulunabilir. Hikâyenin olay örgüsü nesirle anlatılır. Nesir kısmında anlatıcı isterse değişiklikler yapabilir ancak nazım kısmında aynı serbestlik yoktur.¹ Geleneğe göre anlatıcının nazım kısımlarını değiştirmeme-

¹ Boratav’ın da belirttiği gibi, hikâyelerin bünyesi incelendiğinde iki tabaka görülür: 1. “Hikâyede değişmeyen (veya nispeten az değişen) unsurlar”dan oluşan hikâyenin asıl konusu: Manzum konuşmalar (türküler), 2. “Hikâyecinin, anlatırken ilâve ettiği sahneler, mütalaalar, teşbihler, tabirler, alkışlar ve kargışlar vs.” (Boratav 2002: 58-59).

si gerekir. Anlatı boyunca hikâyeci âşık dinleyicisi ile birebir ilişki içindedir. Dinleyicinin davranışı ve beğenisi anlatıcıyı etkiler. Hikâyeler her anlatılıştan yeniden oluşturulur. Yeniden oluşturmada anlatıcı yanında, zaman, mekân ve dinleyicilerin durumu da belirleyici olmaktadır.

Hikâye anlatmadan önce genellikle bir divânî söylenir. Aruzun fâilâtün, fâilâtün, fâilün kalıbıyla söylenen divânî, aruz bilmeyen âşıklarca hecenin on beşli (4+4+4+3) kalıbıyla oluşturulur. Divânîden sonra bir “tecnis”, “tekerleme” adı verilen ikinci bir “türkü”, on bir heceli bir koşma, sekiz heceli bir “semâî”, sonra da mizahî bir “destan” okunur. Köroğlu okumak da gelenek icabıdır. Mecliste başka bir âşık varsa hikâyeci-âşık bir muamma sorup cevabını bekler. Kimi hikâyeci-âşıklar da hikâye musannifinin veya o hikâyeyi kendisine öğreten ustasının muammalarından söyleyip, kendileri cevaplandırır. “Giriş” adı verilen bu bölümde usta malı deyişler söylenerek usta âşıklar anılır. Saz faslından sonra “döşeme” bölümü başlar. Bu bölümde manzum veya nesir tekerlemeler söylenir. Döşeme bölümü anlatıcılara ve “hikâye muhitleri”ne göre değişebilir. Bu bölümün işlevi ustaları anmak ve dinleyicileri hikâye ortamına hazırlamaktır (Boratav 2002: 32). Karşı âşıklar “döşeme”ye “ser suhana” (ser sukkana: sözbaşı) derler. Erzurumlu anlatıcılar “kapı”, “ayak”, “selçuk” ve “peşiro” (peşrev) kavramlarını “döşeme” karşılığında kullanırlar. Hikâyenin anlatıldığı bölüm “fasıl” adını alır. Bu bölüm mensur ve manzum kısımlardan oluşur. Hikâyenin nesir kısımlarına “saya” adı verilir (Boratav 2002: 79). Asıl hikâye bir dua ile başlar. Anlatıcılar, “karavelli” denilen ve asıl hikâyeden bağımsız küçük hikâyeleri de hikâyelerin arasına katabilirler. Nazım kısmının aynen aktarılması esastır. Anlatıcı nazım kısmında değişiklikler yaparsa, hikâyeyi bilenler anlatıcıya kızarlar. Manzum kısımda, on bir heceli türkülerin her bendinin arasına Köroğlu’nun sekiz heceli bir türküsünün bir dördlüğü veya bir mâni getirilebilir. Bu yapılırken de asıl türküyü tamamlayacak nitelikteki dördlükler seçilir. Bentler arasına sokulan bu parçalara türkülerin *peşrevi* denir. *“Türkü ile söylenecek şeyler, heyecanın, infialin, sevincin, hüznün ifade edildiği yerlerdir. Buralarda kahraman telle söylemeyi dille söylemeye tercih eder.”* (Boratav 2002: 78). Uzun hikâyeler bir fasılda bitmeyeceğinden anlatıcı, hikâyenin uygun bir yerinde anlatmayı bırakır. “Hikâyenin yatılacak yeri” denen bu aradan sonra, dinlenen hikâyeci-âşık bir türkü ile açış yaparak tekrar hikâyeye (fasla) döner. Dinleyicilere nerede kaldığını sorar, bunlardan biri hatırlatmaya kalkarsa hikâyeci-âşık, “gel de sen anlat” der ve o kişiyi hicveder, bahşişini almadan

hikâyeye başlamaz. Hikâyenin sonunda sevenler birleştirilir. “Toy” adı verilen bir düğün türküsü ile anlatı tamamlanır. Hikâye tamamlandıktan sonra hikâyeci âşık, ustası, gelmiş geçmiş âşıklar ve orada hazır bulunan dinleyiciler için dualar eder. Varsa, gelecek hikâyesinin adını ve zamanını da bildirir (Boratav 2002: 33-34, Karadağ 1999: 164-167, Durbilmez 2004).

Kars yöresinde, önemli âşık karşılaşmaları da hikâyeleriyle anlatılır. Bunlardan birkaçını anmakta yarar vardır:

	Âşık Karşılaşmaları	Anlatanlar
1	Alesker-Veli Karşılaşması	Nusret
2	Şair Nebî-Nalsatan Karşılaşması	İslâm
3	Suna-Oruç (Babası ve Annesi) Karşılaşması	Nusret
4	Şenlik-Feryadî Karşılaşması	İslâm
5	Şenlik-İzanî Karşılaşması	İslâm, Pünhanî, Karahanlı, Nusret
6	Şenlik-Kılıççı Karşılaşması	İslâm, Karahanlı, İlhamî, Çobanoğlu
7	Şenlik-Nurî Karşılaşması	İslâm
8	Şenlik- Sümmanî Karşılaşması	İslâm, Pünhanî, Karahanlı, Çobanoğlu
9	Şenlik-Şair Abbas Karşılaşması	İslâm, Karahanlı, Nusret
	Şenlik- Şair Nebî Karşılaşması	İslâm
10	Şenlik-Şikeste Peri Karşılaşması	İslâm

2. Hikâyeci Âşıklar

Kars yöresi (Ardahan, Iğdır, Kars) âşıklık gelenekleri içinde hikâye tasnif etme ve/veya anlatma geleneği yaygındır. Yöre âşıklarının tamamına yakını bu geleneğin de temsilcidir. Bunlardan bir kısmını burada anmakta yarar vardır: Çıldır Şenlik, Tüccârî, Bahri, Posoflu Üzeyir Fakirî, Posoflu Feryadî, Posoflu Süleyman Usta, Iğdır Hasan Turan, Digorlu Abbas/Nazaroğlu, Arpaçaylı Gülistan, Arpaçaylı Mehmet Kasım Hicranî, Sarıkamışlı Dursun Cevlânî, Iğdır Muharrem Aslan, Sarıkamışlı Pünhanî, Posoflu Müdâmî, Kağızmanlı Lâcin, Karslı İslâm, Arpaçaylı Karahanlı, Susuzlu Hasretî, Arpaçaylı İlhamî, Nus-

ret, Karslı Mihmanî, Çıldır Şeref, Karslı Çobanoğlu, Karslı Musa/Mehmetoğlu, Arpaçaylı Elvanî, Arpaçaylı Veysel Şahbazoğlu, Çıldır Şevkî, Posoflu Ummanî, Arpaçaylı Dadaşoğlu, Kağızmanlı Avcı, Sarıkamışlı Fikret, Posoflu Ârifî, Arpaçaylı Cenânî, Karslı Dünder, Karslı Erzade, Arpaçaylı Bekir, Selimli Kasım/Şenlikoğlu, Sarıkamışlı Çağlar, Sarıkamışlı Denizer, Ensar Şahbazoğlu, Arpaçaylı Günay Yıldız, Kağızmanlı Laçinoğlu, Selimli Mansur, Çıldır Denizoglu, Karslı Halis Altunbey, Göleli Dursun Doğan, Arpaçaylı Terhan, Arpaçaylı Burhanî/Cefakâr, Arpaçaylı Akyüzöğlu, Akkayalı Mahmut, Susuzlu Sabri, İlyas Kaya, Ahmet, Mirza, Lütfü vd. (Durbilmez 1994, Durbilmez 2004).

Bunlar arasından belli başlı hikâyeci-âşıklar ve hikâye repertuarlarını bir tabloda göstermek yararlı olacaktır:

	Hikâyeci-âşıklar	Tasnif Ettikleri /Anlattıkları Hikâyeler
1	Şenlik	Lâtif Şah, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Ercişli Emrah, Âşık Garip, Ferhat ile Şirin, Kerem ile Aslı, Köroğlu Kolları, Leylâ ile Mecnun, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Sümmanî ile Gülperi, Tahir ile Zühre, Vamuk ile Azra, Yaralı Mahmut
2	Tüccârî	Eşref Bey
3	Üzeyir Fakirî	Kirmanşah, Aslan Bey, Ahmet Han, Mustafa Bey, Kara Gelin, Kerem'in Erzincan Bağları
4	Hasan Turan	Ali Han ve Peri Hanım, Âşık Valeh, Emrah ile Selvi, Hüseyin ile Üreyze Hanım, İbrahim'in Hikâyesi, Kaçak Nebi ile Hacer Hanım, Kerem ile Aslı, Kul Mahmut, Kurbanî ve Peri Hanım, Lâtif Şah, Necef ile Perizat Hanım, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Şah İsmail ile Gülizar Hanım, Tahir ile Zühre, Tufarganlı Âşık Abbas
5	Cevlânî	Ercişli Emrah, Âşık Garip, Böyle Bağlar, Hasan Paşa Silistre Kolu, Haydar Bey, Kerem ile Aslı, Köroğlu'nun ilk kolu, Mirzayı Mahmut, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Sümmanî ile Gülperi, Tahir ile Zühre, Yaralı Mahmut
6	Gülistan	Ercişli Emrah, Hüseyin Şehzade, Kerem ile Aslı, Köroğlu Kolları, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Tahir Mirze ve Zühre Hanım, Yaralı Mahmut
7	Muharrem Aslan	Gürcü Kız ile Muhammed, Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Tahir Mirze ve Zühre Hanım, Tufarganlı Âşık Abbas, Yaralı Mahmut

8	Pünhanî	Emrah ile Selvi, Âşık Garip, Kerem ile Aslı, Tahir ile Zühre, Mirzayı Mahmut, Yaralı Mahmut, Köroğlu Kolları (Demircioğlu Kolu, Silistre-Hasan Paşa Kolu, Bolu Beyi Kolu, Koca Bey Kolu, Hasan Bey Kolu), Lâtif Şah, Eşref Bey, Hikâyeleriyle Âşık Karşılaşmaları (Şenlik-İzanî Karşılaşması, Şenlik Sümmanî Karşılaşması)
9	Müdamî	Gül ile Ali Şir, Öksüz Vezir, Şehzade Dürr ü Gilân, Namuslu Kız, Yaralı Toplar, Keloğlu, Seyfi bin Zülyezen, Arslan Bey, Asuman ile Zeycan, Böyle Bağlar, Celâlî ve Mehmet Bey, Ercişli Emrah, Âşık Garip, Hasta Hasan, Kara Gelin, Kerem ile Aslı-Erzincan Bağları, Kırmanşah, Leylâ ile Mecnun, Mahzunî, Şah İsmail ile Gülizar Hanım, Tahir Mirze ve Zühre Hanım, Tufarganlı Âşık Abbas, Yahya Bey Dilgem, Yaralı Mahmut, Köroğlu'nun Kolları (İlk Kol, Koca Bey Kolu, Demircioğlu Kolu, Bolu Beyi Kolu, Bağdat Kolu, Hasan Paşa Kolu, Köroğlu'nun Oğlu Hasan Bey Kolu, Son Kol)
10	Mehmet Hicranî	Kasım Ahmed Şah ile Gülüşan, Alana Satılır, Ali Mahkeme, Aşk-ı ilâhî, Büryan ile Güldâne, Efkârlı Adam, Elvânî ile Reyhânî, Enver ile Dürdâne, Ferman Şah, Fezâyî ile Edalı Hanım, Garip Aslan ile Lâleli Sultan, Garip Fıkralar, Garip Kahraman ile Gamzeli Sultan, Geldi Zaman Geçti Zaman, Gülüstan ile İmran, Güzeller Yaylası, İnsanlığa Giden Yollar, İnsanlığı Terk Ettim, İskender Bey, Kenan ile Hanzade, Mahlûkat Dili, Mazmun ile Mahmihri, Muhammet ile Peri Han, Murat Müşteki ile Perihan, Öz İçinden Sözler, Sâlih ile İhtiyar, Şeriatın Çibani, Şeyh Senan ile İbâre, Umman ile Hâcer Han, Vatan Gülü, Vicdan Azabı, Yüzyıllık Yolcular, Zamanî ile Züleyha.
11	Lâçin	Ahmet ile Mehmet, Ercişli Emrah, Âşık Garip, Böyle Bağlar, Kerem ile Aslı, Kırmanşah, Köroğlu Kolları, Köroğlu'nun Hasan Paşa (Silistre) Kolu, Lâtif Şah, Necip ile Telli, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Tahir Mirze ve Zühre Hanım, Tufarganlı Âşık Abbas
12	İslâm	Diligam Yahya Bey, Gürcü Kızı Peri, Haydar Bey, Kul Hüseyin, Kurbanî ile Perizat, Lâtif Şah, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Sayyat ile Saadet Hanım, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Tahir Mirza (Tahir ile Zühre), Tufarganlı Abbas, Zülâl Şah Oğlu İbrahim, Köroğlu'nun Kolları (Hasan Paşa Kolu), Hikâyeleriyle Âşık Karşılaşmaları (Şenlik-Nurî Karşılaşması, Şenlik-Şair Abbas Karşılaşması, Şenlik-İzanî Karşılaşması, Şenlik-Kılıççı Karşılaşması, Şenlik-Sümmanî Karşılaşması, Şenlik-Şikeste Peri Karşılaşması, Şenlik-Feryadî Karşılaşması, Şenlik- Şair Nebî Karşılaşması, Şair Nebî-Nalsatan Karşılaşması)

13	Karahanlı	Ahmet Bey ile Zerrin Hanım, Âşık Garip, Kerem ile Aslı, Cihan Abdullah, Diligam Yahya Bey, Gürcü Kızı Peri, Kerem ile Aslı, Köroğlu Kolları (Hasan Paşa Kolu, Koca Bey Kolu), Kul Hüseyin, Lâtif Şah, Mesim ile Eprüz Peri, Muhlis Beyle Gülgez Hanım, Murat Şah ile Gülşan Hanım, Sevdakâr Şah, Şeyhi Senan ile İbare Sultan, Tufarganlı Abbas, Yahya Bey Dilgem, Yaralı Mahmut, Zülâl Şah Oğlu İbrahim, Hikâyeleriyle Âşık Karşılaşmaları (Şenlik-Şair Abbas Karşılaşması, Şenlik-İzanî Karşılaşması, Şenlik-Kılıççı Karşılaşması, Şenlik-Sümmanî Karşılaşması)
14	Hasretî	Haydar Bey, Hayransı Hanım, Köroğlu'nun Bağdat Kolu, Köroğlu'nun Kocabey Kolu, Köroğlu'nun Oltu Kolu, Köroğlu'nun Son Kolu, Necip ile Telli, Yaralı Mahmut, Köse Emmi.
15	İlhamî	Cefakâr ile Zülfü Siyah, Çeyizini Seren Kız, Kaçak Nebi, Kenanî, Kerem ile Aslı, Köroğlu'nun Kolları (Bolu Beyi Kolu, Erzurum Kolu, Hasan Paşa Kolu), Leylâ ile Mecnun, Mayide ile Rıza Bey, Necip ile Telli Senem, Pehlül Pehlivan, Suap ile Semine Sultan, Şeyhi Senan, Tahir ile Zühre, Zafer Bey ile Mahfinaz, Hikâyeleriyle Âşık Karşılaşmaları (Şenlik-Kılıççı Karşılaşması)
16	Nusret	Babur Şah, Cihan Abdullah, Hacı Seyyad, İbrahim ile Ahmet Şah, Melik Şah, Tufarganlı Abbas, Lâtif Şah, Hikâyeleriyle Âşık Karşılaşmaları (Alesker- Veli Karşılaşması, Suna-Oruç (Babası ve Annesi) Karşılaşması, Şenlik-Şair Abbas Karşılaşması, Şenlik-İzanî Karşılaşması)
17	Mihmanî	Ahmet Bey, Celâl ile Kenanî, Çoban Süleyman, Âşık Garip, Böyle Bağlar, Kerem ile Aslı, Köroğlu Kolları, Perro (Para), Sürmeli Bey, Şehir Kızı-Köy Kızı, Tahir Mirze ve Zühre Hanım, Yaralı Mahmut, Yetim Ahmet
18	Şeref Taşlıova	Zaman Bey (Zaman ile Salatın), Bağdat ile Hafız, Cihan ile Abdullah, Diligam Yahya Bey, Âşık Garip, Emir ile Sümbül, Emrah ile Selvi, Eşref Bey, Gülistan ile Süleyman, Hüseyin ile Mahmiri, İbrahim ile Hayrinisa (Hayransa), İrfanî ile Türken Kızı, Kenan ile Hanzade, Kerem ile Aslı-Erzincan Bağları, Kırk Çeşmeli Şehir, Kirmanşah, Köroğlu'nun Bağdat Kolu, Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu, Köroğlu'nun Erzurum Kolu, Köroğlu'nun Gaziantep Kolu, Köroğlu'nun Hasan Bey Kolu, Köroğlu'nun Hasan Paşa (Silistre) Kolu, Köroğlu'nun Keloğlan Kolu, Köroğlu'nun Kocabey Kolu, Köroğlu'nun Oltu Kolu, Köroğlu'nun Tokat Kolu, Lâtif Şah, Necip ile Telli, Salman Bey ile Turnateli Hanım, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Sürmeli Bey, Tahir ile Zühre

19	Çobanoğlu	Saraç İbrahim ile Güneş Sultan (Hallı Dilber), Âdil Şah ile Lala Sultan, Ahmet ile Mehmet, Alkanla Peri, Asuman ile Zeycan, Âşık Garip, Âşık Tüccarî, Bayburtlu İrşadî, Cünun Bey, Deli Kurt, Emrah ile Selvi, Emri Eraslan, Gül ile Müsenderen, Hamithan, Hasta Hasan, Hüseyin Bey, Kerem ile Aslı, Köroğlu'nun Kolları (İlk Kolu, Bolu Beyi Kolu, Cevher Paşa Kolu, Hasan Bey Kolu, Hasan Paşa (Silistre) Kolu, Gürün Kolu, Kiziroğlu Mustafa Bey, Oltu Kolu, Son Kolu), Melik Şah, Murat Han ile Peri (Han Sultan), Necip ile Telli, Pervâne ile Hayat Sultan, Salman Bey ile Turnatel Hanım, Seyfi Zülyezen, Şah İsmail ile Gülizar Hanım, Şeyhi Senan, Tahir ile Zühre, Yaralı Mahmut, Yusuf ile Zeliha, Hikâyeleriyle Âşık Karşılaşmaları (Şenlik-Kılıççı Karşılaşması, Şenlik- Sümmanî Karşılaşması)
----	-----------	---

3. Hikâyelerin Kaynakları

Yaşanmış olaylardan, efsanelerden, masallardan, türkülerden, ağıtlardan ilham alınarak tasnif edilen hikâyeler vardır. Şükrü Elçin tarafından yapılan hikâye tanımında hikâyelerin kaynaklarına da işaret edilir: “*Türk halk hikâyeleri, zaman seyri ve coğrafya-mekân içinde ‘efsâne, masal, menkabe, destan, vb.’ mahsul-lerle beslenerek, dinî, tarihî, içtimaî hadiselerin potasında iç bünyelerindeki bağlarını muhafaza ederek milletimizin roman ihtiyacını karşılayan eserlerdir*” (1993?: 444). Hikâyeci âşıklar, “(...) çevrelerinde yaşanmış tarihî olayları, anonim unsurları, kişisel deneyim ve gözlemleriyle birleştirerek yeni bir sentez oluştururlar.” (Aslan 2003: 135).

Meddah hikâyelerinin konularını oluşturan kaynaklar dokuz başlık altında toplanır: 1. *Halk arasında yaşanmış önemli olaylar*, 2. *Meddahın gördüğü, yaşadığı, duyduğu ilginç bir olay*, 3. *Tarihçiler tarafından yazılmış bir olay*, 4. *Destanlar, menkıbeler*, 5. *Klâsikleşmiş hikâyeler ve masallar*, 6. *Romanlardan meddah tarafından yapılan aktarmalar*, 7. *Taklitlerin bir araya getirilmesiyle meddah tarafından derlenen hikâyeler*, 8. *Karagöz'den yararlanılarak çıkarılan hikâyeler* (“Sandıklı Ebe”, “Meyhane”, “Sünnet”, “Ters Evlenme”), 9. *Atasözlerinden derlenen hikâyeler* (“Gülme Komşuna Gelir Başına”) (Nutku 1997: 81-82).

Kars yöresi âşıklarının tasnif ettiği/anlattığı hikâyelerin konularını oluşturan kaynaklar da meddahlarınkine büyük ölçüde benzerlik gösterir. Erzurum ve Kars'ın da içinde bulunduğu Doğu Anadolu sahası “Dede Korkut coğrafyası”na dahil edilir. Bu sebeple, “*Doğu Anadolu hikâye anlatma geleneği*

ile *Dede Korkut hikâyelerindeki anlatım şekli arasında çok yakın benzerlikler olduğu*” belirtilir (Aslan 2003: 135).

Yaşanmış olaylar, yaşamış veya yaşadığı sanılan âşıkların hayatları etrafında anlatılanlar, Köroğlu menkabeleri ve benzeri diğer menkabeler, klâsik manzum hikâyeler, masal ve hikâye kitapları ile sözlü gelenekte aktarılan masallar, hikâyeler, efsaneler gibi pek çok anlatı, halk hikâyelerinin konularına kaynaklık eder (Boratav 2002: 19-21). Sözelimi Posoflu Müdâmî’ye göre hikâyenin konusunu oluşturan olaylar ya bir hikâye/masal kitabından, ya eskiden meydana gelmiş bir olaydan ya da “tevârihlerin” (menkabevî eserlerin) anlatıldığı olaylardan alınmıştır (Boratav 2002: 20). Halk hikâyeleri gelenekli kültür içinde oluşmakta olup, hikâyeci-âşığın bu anlatılardaki hissesi ancak geleneğin izin verdiği ölçüdedir.

Âşık Şenlik’in tasnif ettiği Salman Bey hikâyesinin kaynağı bir ağıttır (Taşlıova 1985: 139). Müdâmî, eniştesi Cafer Cevherî’den “kara/düz hikâyesi”ni duyduktan üç gün sonra Şehzade Dürr ü Gilân hikâyesini tasnif eder. Askerde duygulanarak Yaralı Toplar Efsanesi’ni düzenler. Keloğlan masallarından etkilenerek Keloğlan hikâyesini tasnif eder. (Özsoy-Ataman 1993: 89).

Halk hikâyeleri sözlü kültür ürünü olmakla birlikte, yazılı kültürün etkisiyle tasnif edilen hikâyeler de vardır. Sözelimi Posoflu Âşık Müdâmî’nin tasnif ettiği hikâyelerden Ali Şir ile Gül, Öksüz Vezir ve Seyfizülyezen yazılı kaynaklardan okuyup / okuyanlardan dinleyip etkilenecek oluşturulmuşlardır (Özsoy-Ataman 1993: 89). Pertev Naili Boratav’dan Ali Şir Nevâyî’nin hayatını dinleyen Müdâmî, ertesi gün Ali Şir ile Gül adlı hikâyeyi tasnif eder (Özsoy-Ataman 1993: 89).² Timur’un Bursa’yı işgal edişini tarih kitaplarından okuyan Müdâmî, okuduklarının etkisiyle Öksüz Vezir hikâyesini tasnif eder (Özsoy-Ataman 1993: 89). Eski bir Arap halk hikâyesi olan Seyfizülyezen’i sergilerde görüp alarak aynı adla bir hikâye tasnif eder (Özsoy-Ataman 1993: 89). Günümüz âşıklarından Murat Çobanoğlu da Hüseyin Nihal Atsız’ın *Delikurt* adlı romanını okuyup aynı adla bir hikâye tasnif eder (Durbilmez 1993: 81-82).

² Posoflu Müdâmî’nin tasnif ettiği hikâyelerden bazılarının yazılı kaynaklara dayandığını Boratav bildirir: “Poshoflu Âşık Müdâmî şu sırada *Tutnâme*’den naklen arkadaşı Tevfik Usta’dan dinlediği bir hikâyeyi bir *halk hikâyesi* haline koymak üzeredir. Esasen âşıkların *tevarih*’lerden kasdettikleri de bu türlü menkabevî eserlerdir. Âşık Müdâmî’nin benim gözümün önünde meydana getirdiği *Ali Şir Hikâyesi*’ne, Çağatay şairinin bir Rus müsteşriki tarafından eski bir yazmadan Rusçaya tercüme edilen macerasının, 500. ölüm yıldönümü vesilesiyle *Ülkü* mecmuasında çıkan Türkçe tercümesi kaynak oldu.” (Boratav 2002: 21)

Yahudi Kızı hikâyesinin konusu bir masaldan alınmıştır. Boratav'ın *Ütelek* adıyla tespit ettiği masalla aynıdır. *Mahzunî* hikâyesi de, Süleyman Peygamber'in maceralarından bahseden bir masalla, "muahhar bir kaside" konusunun birleşmesinden meydana gelmiş olup, "kuruluşu bakımından çerçeveli hikâyeler tipi"ndendir (Boratav 2002:49). Köroğlu kollarından *Koca Bey*'in Posof anlatmasının bir epizodunu oluşturan "*Koca Bey*'in Hezerân Bülbülü getirmesi macerası"nın kaynağı da *Hezerân Bülbül* masalıdır. Aynı temaya Kazak-Kırgız Türklerinden derlenen *Hemra* hikâyesinin bir epizodunda da rastlanır (Boratav 2002: 51-52).

Kirmanşah hikâyesinin konusunun kaynağı *Binbir Gece Masalları*'dır. Sözlü kaynaklarda anlatılan veya okunan masal, Posoflu Fakirî tarafından halk hikâyesine dönüştürülmüştür (Alptekin 1999: 13). Bu hikâyenin asıl temalarından biri, kardeşinden, kahramanın türlü ihanetler görmesidir. Söz konusu tema, Uygur Türkçesine çevrilen *Prens Kalyanamkara ve Papamkara* veya *İki Kardeş Hikâyesi*'nde de görülür (Boratav 2002: 23).

Hikâyelerdeki eski bir konunun içine daha yeni şahsiyet ve olaylar karışabilir. Yeni konular da çok eski –bazan muhayyel- şahsiyetleri veya olayları içlerine alabilir. Sözelimi Sultan II. Mahmud, *Yaralı Mahmut* hikâyesinde, Gence hanı Ziyad Han'ın devrine götürülür ve III. Murad devrinin İran seferleri çerçevesi içinde yer alır. *Salman Bey* hikâyesinde, bir köy ağası muhayyel bir Çin-Maçin padişahı olur (Boratav 2002: 24). Posoflu Müdâmî'nin anlattığı hikâyeye göre, "*Köroğlu'nun babası, Kerem'in babası olan İsfahan Şahı'nın yanında baytar imiş. Şah onun gözlerini çıkarınca, Kör Baytar ona: 'İnşallah bir oğlun olur, gurbete düşer, onun hasretiyle senin de gözlerin kör olur' diye kargış etmiş*"tir (Boratav 2002: 25).

Kimi âşıkların hayatları etrafında hikâyeler oluşturulduğu da bilinir. Sözelimi Posoflu Âşık Fakirî'nin hayatı, oğlu âşık Feryâdî tarafından hikâyeyeleştirilir. *Kara Gelin* adı verilen bu hikâyenin şiirleri de Âşık Fakirî'ye aittir (Boratav 2002: 26).

Halk hikâyeleri, konuları bakımından genel olarak ikiye ayrılır: 1. Kahramanlık hikâyeleri, 2. Aşk hikâyeleri.

I. Kahramanlık Hikâyeleri

Kahramanlık hikâyeleri kendi içinde ikiye ayrılır: 1. Köroğlu kolları, 2. Diğer kahramanlık hikâyeleri.

A. Köroğlu kolları –Kars ve yöresi âşıkları arasında:-

	Hikâyenin Adı	Anlatanlar
1	Köroğlu kolları	Şenlik, Gülistan, Lâçin, Pünhanî, Mihmanî, Karahanlı
2	İlk kol	Cevlânî, Çobanoğlu, Müdamî
3	Turna Teli-Bağdat kolu	Hasretî, Müdamî, Şeref Taşlıova
4	Bolu Beyi kolu	Pünhanî, Müdamî, İlhamî, Şeref Taşlıova, Çobanoğlu, Muharrem Aslan
5	Cevher Paşa kolu	Çobanoğlu
6	Demircioğlu ve Telli Nigâr- Erzurum kolu	Müdamî, Pünhanî, İlhamî, Şeref Taşlıova
7	Gaziantep kolu	Şeref Taşlıova
8	Gürün kolu	Çobanoğlu
9	Hasan Bey-Dağıstan kolu	Pünhanî, Müdamî, Şeref Taşlıova, Çobanoğlu,
10	Hasan Paşa-Silistre kolu	Lâçin, Pünhanî, Cevlânî, Müdamî, İslâm, Karahanlı, İlhamî, Şeref Taşlıova, Çobanoğlu
11	Keloğlan kolu	Şeref Taşlıova
12	Kiziroğlu Mustafa Bey kolu	Çobanoğlu
13	Koca Bey kolu	Pünhanî, Müdamî, Karahanlı, Hasretî, Şeref Taşlıova
14	Oltu kolu	Hasretî, Şeref Taşlıova, Çobanoğlu
15	Son kolu	Hasretî, Çobanoğlu, Müdamî
16	Tokat kolu	Şeref Taşlıova

B. Diğer Kahramanlık Hikâyeleri:

a. Köroğlu dairesine bağlı olanlar:

	Hikâyenin Adı	Anlatanlar
1	Celâli Bey ve Mehmet Bey	Müdamî
2	Kirmanşah	Fakirî (Tasnif eden), Müdamî, Lâçin, Şeref

b. Diğer Hikâyeler

	Hikâyenin Adı	Anlatanlar
1	Ahmet Han	Fakirî (Tasnif eden), Müdamî
2	Arslan Bey	Fakirî, Müdamî
3	Cihan ile Abdullah	Karahanlı, Nusret, Şeref

4	Eşref Bey	Pünhanî, Şeref
5	Haydar Bey	Cevlânî, İslâm, Hasretî
6	Lâtif Şah	Şenlik (Tasnif eden), Lâçin, Müdamî, Pünhanî, İslâm, Karahanlı, Nusret, Hasan Turan, Şeref
7	Mustafa Bey	Fakirî (Tasnif eden), Müdamî
8	Salman Bey / Salman Bey ile Turnatel Hanım	Şenlik (Tasnif eden), Müdamî, Gülistan, Cevlânî, Lâçin, İslâm, Karahanlı, Şeref, Çobanoğlu, Muharrem Aslan, Hasan Turan
9	Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan	Şenlik (Tasnif eden), Gülistan, Müdamî, Lâçin, İslâm, Karahanlı, Şeref, Muharrem Aslan, Hasan Turan
10	Şah İsmail ile Gülizar Hanım	Müdamî, Çobanoğlu, Hasan Turan
11	Yaralı Mahmut	Şenlik, Gülistan, Müdamî, Pünhanî, Cevlânî, Mihmanî, Şeref, Karahanlı, Hasretî, Çobanoğlu, Muharrem Aslan

II. Aşk Hikâyeleri

A. Kahramanları Muhayyel Olanlar:

	Hikâyenin Adı	Anlatanlar
1	Mirza-yı Mahmut	Pünhanî, Cevlânî
2	Ülfetin	Sezaî

B. Âşıkların Hayatları Etrafında Oluşan Hikâyeler

a. Yaşadıkları Sanılan Âşıklarla/Şairlerle İlgili Hikâyeler

	Hikâyenin Adı	Anlatanlar
1	Âşık Garip	Şenlik, Pünhanî, Müdamî, Lâçin, Cevlânî, Pünhanî, Mihmanî, Karahanlı, Şeref, Çobanoğlu
2	Ercişli Emrah / Emrah ile Selvi Han	Şenlik, Gülistan, Müdamî, Lâçin, Cevlânî, Pünhanî, Şeref, Çobanoğlu, Hasan Turan
3	Ferhat ile Şirin	Şenlik, Müdamî
4	Kerem ile Aslı	Şenlik, Müdamî, Gülistan, Lâçin, Cevlânî, Pünhanî, Mihmanî, Karahanlı, İlhamî, Çobanoğlu, Hasan Turan

5	Kerem'in Erzincan Bağları	Fakirî, Müdamî, Şeref
6	Kurbanî ve Peri (Perizat) Hanım	Müdamî, İslâm, Hasan Turan
7	Leylâ ile Mecnun	Şenlik, Müdamî, İlhamî
8	Tahir ile Zühre / Tahir Mirze ve Zühre Hanım	Şenlik, Hasan Turan, Gülistan, Müdamî, Lâçin, İslâm, Mihmanî, Muharrem Aslan, Cevlânî, Pünhanî, İlhamî, Şeref, Çobanoğlu,
9	Tufarganlı Âşık Abbas	Müdamî, Lâçin, İslâm, Karahanlı, Nusret, Muharrem Aslan, Hasan Turan

b. Yaşadıkları Bilinen Âşıklarla İlgili Hikâyeler

	Hikâyenin Adı	Anlatanlar
1	Âşık Tüccarî	Çobanoğlu
2	Âşık Valeh	Hasan Turan
3	Bayburtlu İrşadî	Çobanoğlu
4	Kara Gelin: Posoflu Fakirî	Feryâdî (Tasnif eden), Müdamî
5	Mahzunî	Müdamî
6	Sümmani ile Gülperi	Şenlik, Cevlânî

Kars yöresinde anlatılan diğer hikâyeler ve anlatıcılarını da –tespit edemediğimiz kadarıyla- sunmakta yarar görüyoruz:

	Hikâyenin Adı	Anlatanlar
1	Âdil Şah ile Lala Sultan	Çobanoğlu
2	Ahmet Bey	Mihmanî
3	Ahmet Bey ile Zerrin Hanım	Karahanlı
4	Ahmet ile Mehmet	Lâçin, Çobanoğlu
5	Ali Han ve Peri Hanım	Hasan Turan
6	Ali Şir ile Gül	Müdamî (Tasnif eden)
7	Alkanla Peri	Çobanoğlu
8	Asuman ile Zeycan	Müdamî, Çobanoğlu
9	Babur Şah	Nusret
10	Bağdat ile Hafız	Şeref
11	Böyle Bağlar	Müdamî, Lâçin, Cevlânî, Mihmanî
12	Cefakâr ile Zülfüsiyah	İlhamî
13	Celâl ile Kenanî	İlhamî, Mihmanî
14	Celâlî Bey ve Oğlu Mehmet Bey	Müdamî

15	Cünun Bey	Çobanoğlu
16	Çeyizini Seren Kız	İlhamî
17	Çoban Süleyman	Mihmanî
18	Deli Kurt	Çobanoğlu
19	Diligam Yahya Bey	Müdamî, İslâm, Karahanlı, Şeref
20	Dürri Gilân	Müdamî (Tasnif eden)
21	Emir ile Sümbül	Şeref
22	Emri Eraslan	Çobanoğlu
23	Gül ile Müsenderen	
24	Gülistan ile Süleyman	Şeref
25	Gürcü Kızı Peri	İslâm, Karahanlı,
26	Gürcü Kız ile Muhammed	Muharrem Aslan
27	Hacı Seyyad	Nusret
28	Hamit Han	Çobanoğlu
29	Hasta Hasan	Müdamî, Çobanoğlu
30	Haydar Bey	Cevlânî, İslâm, Hasretî
31	Hayransı Hanım, İbrahim ile Hayrinisa (Hayransa), İbrahim'in Hikâyesi	Hasretî, Şeref, Hasan Turan
32	Hüseyin ile Mahmiri	Şeref
33	Hüseyin ile Üreyze Hanım	Hasan Turan
34	Hüseyin Şehzade, Hüseyin Bey	Gülistan, Çobanoğlu
35	İbrahim ile Ahmet Şah	Nusret
36	İrfanî ile Türken Kızı	Şeref
37	Kaçak Nebi ile Hacer Hanım	İlhamî, Hasan Turan
38	Keloğlan	Müdamî
39	Kenan ile Hanzade	Şeref
40	Kırk Çeşmeli Şehir	Şeref
41	Köse Emmi	Hasretî
42	Kul Hüseyin	İslâm, Karahanlı
43	Kul Mahmut	Hasan Turan
44	Mayide ile Rıza Bey	İlhamî
45	Melik Şah	Nusret, Çobanoğlu
46	Mesim ile Eprüz Peri	Karahanlı
47	Muhlis Beyle Gülgez Hanım	Karahanlı
48	Murat Han ile Peri (Han Sultan)	Çobanoğlu
49	Murat Şah ile Gülşan Hanım	Karahanlı
50	Mustafa Bey	Fakirî (Tasnif eden), Müdamî
51	Namuslu Kız	Müdamî
52	Necef ile Perizat Hanım	Hasan Turan
53	Necip ile Telli Senem	Lâcin, Hasretî, İlhamî, Şeref, Çobanoğlu
54	Öksüz Vezir	Müdamî (Tasnif eden)

55	Pehlül Pehlivan	İlhamî
56	Perro (Para)	Mihmanî
57	Pervâne ile Hayat Sultan	Çobanoğlu
58	Saraç İbrahim ile Güneş Sultan (Hallı Dilber)	Çobanoğlu
59	Sayyat ile Saadet Hanım	İslâm
60	Seyfi Zülyezen	Müdamî (Tasnif eden), Çobanoğlu
61	Suap ile Semine Sultan	İlhamî
62	Sürmeli Bey	Mihmanî, Şeref
63	Şehir Kızı-Köy Kızı	Mihmanî
64	Şeyhi Senan ile İbare Sultan	Karahanlı, İlhamî, Çobanoğlu
65	Vamuk ile Azra	Şenlik
66	Yahudi Kızı	Müdamî
67	Yaralı Top	Müdamî
68	Yetim Ahmet	Mihmanî
69	Yusuf ile Zeliha	Müdamî, Çobanoğlu
70	Zaman Bey (Zaman ile Salatin)	Şeref
71	Zafer Bey ile Mahfinaz	İlhamî
72	Zülâl Şah Oğlu İbrahim	İslâm, Karahanlı

4. Tasnif Edicisi Bilinen Hikâyeler

Hikâye tasnif eden âşık, hikâyenin sonunda mahlasını/adını, tasnif ettiği tarihi, hikâyenin manzum kısmında kaç kıta türkü bulunduğunu vs. bildirir. Sözelimi Âşık Şenlik'in tasnif ettiği *Lâtif Şah*, *Sevdakâr Şah* ve *Salman Bey* adlarını taşıyan üç hikâyenin son türkülerinde hikâyenin kimin tarafından ve ne zaman tasnif edildiği bildirilir. *Lâtif Şah* ve *Sevdakâr Şah*'ta kaçır kıta/bent türkü bulunduğu da anılan hikâyelerin son türkülerinde belirtilir.³ Son tür-

³ *Lâtif Şah* adlı hikâyenin son türküsünde, hikâyenin Çıldırli Âşık Şenlik tarafından 1290/1874'te tasnif edildiği, hikâyede 147 hane şiir/türkü bulunduğu belirtilir:

"Men leylem derdim çoktu sinede
Söz bend oluf yüz kırk yedi hanada
Tarih min iki yüz doksan senede
Çıldırli Şenliğin yadigarıdı"

Sevdakâr Şah adlı hikâyenin son türküsünde verilen bilgilerden, hikâyenin Kul Şenlik (Çıldırli Âşık Şenlik) tarafından 1299/1883'te tasnif edildiği, hikâyede 154 kıta şiir/türkü olduğu anlaşılır:

"Bu bir hikayadı tasnifi bizde

külerinde adları anılmadığı halde, kim tarafından tasnif edildiği bilinen hikâyeler de vardır. Sözelimi Kirman Şah, Ahmet Han, Arslan Bey, Mustafa Bey ve Kerem'in Erzincan Bağları adlarını taşıyan hikâyelerin sonlarında belirtilmediği hâlde, bunların Posoflu Âşık Fakirî tarafından tasnif edildikleri bilinir. Posoflu Âşık Feryâdî'nin (Alptekin'e göre ise Posoflu Âşık Fakirî'nin) tasnif ettiği Kara Gelin, Kağızmanlı Âşık Sezaî tarafından tasnif edilen Ülfetin, Posoflu Âşık Müdâmî'nin tasnif ettiği bilinen Ali Şir ile Gül, Öksüz Vezir, Dürri Gilân, Seyfi Zülyezen adlı hikâyeler için de aynı durum söz konusudur (Taşlıova 1985: 141).

Tahir Mirza (?), Cihan ve Abdullah, Masum, Aliyar hikâyelerinin musannifinin Dikmetaşlı Dede Kasım olduğu rivayet edilir⁴ (Boratav 2002: 108). Eşref Bey'in musannifi Tüccarî'dir. Yaralı Mahmut hikâyesinin musannifinin Tüccarî olduğu söylene de Şâmilî'nin kızı tarafından tasnif edildiği de rivayetler arasındadır (Boratav 2002: 108).

Kimi âşıklar da hikâyelerini yazıya geçirir. Sözelimi Arpaçaylı Âşık Mehmet Kasım Hicranî'nin kendi el yazısıyla oluşturduğu yirmi yedi defteri vardır. Tamamı kendisine ait otuz iki hikâye bu defterlerde kayıtlıdır. Defterlerde yer alan hikâyeleri; Ahmed Şah ile Güleşan, Alana Satılır, Âlî Mahkeme, Aşk-ı İlâhî, Büryan ile Güldâne, Efkârlı Adam, Elvânî ile Reyhânî, Enver ile Dürdâne, Ferman Şah, Fezâyî ile Edalı Hanım, Garip Aslan ile Lâleli Sultan, Garip Fıkralar, Garip Kahraman ile Gamzeli Sultan, Geldi Zaman Geçti Zaman, Gülistan ile İmran, Güzeller Yaylası, İnsanlığa Giden Yollar, İnsanlığı Terk Ettim, İskender Bey, Kenan ile Hanzade, Mahlûkat Dili, Mazmun ile Mahmihrî, Muhammet ile Peri Han, Murat Müşteki ile Perihan, Öz İçinden Sözler, Sâlih ile İhtiyar, Şeriatın Çıbanı, Şeyh Senan ile İbâre, Umman ile Hâcer Han, Vatan Güllü, Vıdan Azabı, Yüzyıllık Yolcular, Zamanî ile Züleyha'dır (Altınkaynak 2000: 17).

5. Hikâye Tasnif Etme Yarışmaları

Eskiden, Kars yöresi âşıkları arasında "halk hikâyesi tasnifi yarışı" da yapılmış. Kars yöresinin yetiştirdiği ünlü hikâyeci-âşıklardan Âşık Şeref Taşlıova konuyla ilgili şu bilgileri aktarır: "Eskiden yaşayan âşıklar birbiri ile sadece

Yüz elli dört kıta tasviri sözde
Tarih min iki yüz doksan dokuzda
Kul Şenliğin vasfı halı deyesen"
(Taşlıova 1985: 141)

⁴ Dikmetaşlı Dede Kasım'ın kırk günde kırk hikâye tasnif ettiği söylenir (Taşlıova 1985: 142).

karşılıklı deyişme, bağlama, muamma yarışları yapmakla kalmayıp aralarında halk hikâyesi tasnifi yarışması da yaparlarmış. Bizden önce yaşayan ve son zamanlarına ulaştığımız yaşlı usta âşıklar anlatırlardı: Bir âşık duymuş falan zamanda yaşayan âşığın yedi hikâyesi var veya onunla yaşıt olan bir âşığın üç hikâye tasnifi var. Bu taraftaki âşık da onun karşılığında değişik ad ve konular içinde hikâyeler tasnif edermiş. Âşıkları dinleyenler arasında birinin diğerinden üstünlüğü bu ölçülerle de ölçülmüş. Birbirini geçmek için her dalda yarışan âşıklar tasnif ettikleri hikâyelerini kendileri ve yetiştirdikleri çıraklar tarafından köy düğünlerinde, odalarda, meclislerde anlatır, halka sunarlarmış.” (Taşlıova 1985: 140- 141).⁵

6. Anlatı Mekânları, Anlatıcı-Dinleyici Etkileşimi ve Hikâye Tasnif Edip Anlatma Süreleri

Erzurum, Ağrı, Artvin, Kayseri gibi şehirlerde olduğu gibi Kars'ta da âşık kahvehâneleri, halk hikâyelerinin anlatıldığı mekânların başında gelir. Kars'ta âşık kahvehâneleri yanında hanlarda da hikâye anlatma geleneği yaygındı.

“Kars Âşıklar Kahvesi”nde her gün “ustalı-çıraklı en az on âşığın çalıp söylediği”, “Ramazan gecelerinde sahura kadar halk hikâyeleri anlatıldığı” bilinmektedir (Taşlıova 1985: 142). 1992-1993 yıllarında Kars ve çevresinde yaptığımız derlemeler sırasında Âşık Murat Karahanlı da benzer bilgiler vermişti. Sözelimi 1854'te de Kars'ta bir “âşıklar kahvesi” bulunduğu, Âşık Bahri gibi zamanın ünlülerinin türkü söyleyip hikâye anlattıkları kaydedilmektedir (Taşlıova 1985: 142).

Kars ve yöresinde, “Hikâyeler sadece kahvelerin değil, köylerde, bilhassa kış mevsiminde yapılan toplantıların, düğün günlerinin başlıca eğlence vasıtalarındandır (Boratav 2002: 31). Âşıkların köy düğün ve derneklerinde hikâye anlatırken daha başarılı oldukları kaydedilmiştir (Aslan 2003: 137). Bunun sebepleri şöyle sıralanır: 1. Âşık, köy düğünlerinde “ideal dinleyici”sini bulur. Düğün meclisine gelenler orta yaş ve üzerindeki kimselerdir. Daha genç olanlar ise köy düğünlerinde âşıkla birlikte bulunan davul-zurna-klarnet gibi çalgılı toplantılara

⁵ Günümüzde de hikâye tasnif etme/anlatma yarışmaları yapılabilir. Bağlamında yapılacak yarışmalar televizyon kanallarında da canlı olarak aktarılabilir. Anadolu Ateşi gibi müzik yarışmalarına benzer “hikâye tasnif etme/anlatma yarışmaları”nın seçici kurullarına halkbilimi uzmanları, usta hikâyeci âşıklar, film yapımcıları vd. bulundurulmalıdır. Böylelikle Pop Star, Ünlüler Çiftliği, Biz Evleniyoruz vd. gibi programlar yerine daha yararlı programlar yapılmış olacaktır.

giderler. Şehir merkezlerindeki âşık kahvehânelerinde ise hemen her yaştan insan bulunur. Hikâyeci-âşık, hikâyeyi kendisi kadar iyi bilenlerin oluşturduğu bir toplulukta sanatını icra ederken daha dikkatli olmak durumundadır. Konu ve anlatım hatası işlememeye, nesir ve şiir kısımlarında da kendisinden katma/çıkarma yapmamaya çalışır.

Kâşifi, hikâye anlatmanın töresini sekiz maddede toplar: “1. Anlatıcı işe yeni başlamışsa (henüz çıraksa) anlatacağı kıssayı ustasından okumuş olmalı, ustası da ona hikâyeyi tekrarlamalı, 2. Anlatıcı çevik olmalı ve çabuk ve hızlı söyleyebilmeli, ham ve ağır olmamalıdır, 3. Dinleyici topluluğunun hangi sözlerden hoşlanacağını bilmeli; sözü, topluluğu sıkacak kadar uzatmamalıdır, 4. Düz yazı bölümler zaman zaman nazımla süslenmelidir. Bu konuda aşırıya kaçmak da sıkıntı yaratabilir; büyükler “kıssahanlıkta nazım, kazandaki tuz gibidir,” demişler. Tuz az olursa yemek tatsız olur, fazla olursa tuzlu olur. Öyleyse ortasını bulmak gereklidir, 5. Olanak dışı ve gereksiz sözler söyleyerek halkın gözünde küçülmemeli, 6. Alaylı ve kırıcı sözler sarfetmemeli, 7. Aşırı dilencilik yaparak halkı sıkmamalı ve 8. Kısa kesmemeli, fazla da uzatmamalı, ortasını bulmalı.” (Nutku 1997: 57).

Dinleyicinin “yaş ortalaması”, “eğitim aşaması”, “meslek durumu” vs. hikâyeci âşığı etkiler. Anlatıcı “hikâyeyi işlerken, nüktelerini, atasözlerini, türkülerini ona göre seçer”, “dinleyici ile sürekli bir ilişki sağlayıp havayı kollar.” (Nutku 1997: 72). Sözgelimi Posoflu Âşık Müdâmî, Posof’un tek kahvehanesinde ır-gatlar, köylüler, oduncular ve küçük esnaflardan oluşan toplam 65 kişinin huzurunda Öksüz Vezir hikâyesini saat 19.00’dan 23.45’e kadar anlatmıştır. Oysa ertesi günü ‘Öğretmenler Lokali’nde 45 kişilik, yarı dolu bir salonda, aynı hikâyeyi 1 saat 15 dakika kısaltarak anlatmış, anlatış biçiminde de değişiklikler yapmıştır: 1. Müdâmî, açık saçık bölümleri, aydın saydığı kişiler önünde anlatmamıştır (Lokalde, öğretmenler, kaymakam, müdürler, memurlar gibi bürokrat bir kadro vardı). 2. Coğrafi bilgiye dayanan yer adlarını ve tarihlik olayları bu kişiler karşısında anlatmaktan çekinmiştir. 3. Açıklamaları kısaltmış, tekerlemeleri değiştirmiştir. 4. Kahvehanede 11 türkü söyleyen Müdâmî, Lokalde 7 türkü söylemiştir. Kahvehanede Türklerin kahramanlıklarından söz etmiş, Lokal’de ise -eğitimli kişilerin Türk tarihini kendisinden daha iyi bildiklerini düşünerek- Alparslan ve Malazgirt Savaşı’ndan hiç söz etmemiştir (Başgöz’den aktaran Nutku 1997: 72).

Hikâyeci-âşıklar hikâyelerini dinleyicilere beğendirmek için gayret gösterir. Aynı sosyal çevreye mensup olan hikâyeci-âşıklarla dinleyicileri arasında

yakınlık görülür. Yine de dinleyicilerin hepsini memnun edemeyebilir. “Âşığın sözlerinden veya hikâyesinden alınan, onu tektir eden kimseler” çıkabilir: O zaman meclis ikiye bölünür, bir kısmı âşık tarafını tutarak onu müdafaa eder. Bazı hallerde kavga ve dövüğe kadar varıldığı rivayet edilir. Meşhur Çıldırlı Âşık Şenlik’in bir mecliste ileri geri söylendiği, toy ağasını gücendirdiği için zehirlendiğini rivayet ederler (Boratav 2002: 68).

Dinleyicilerin istekleriyle hikâyelerin sonu bile değiştirilmiştir. 1800’de sağ olan Tüccârî zamanında, hikâyelerin çoğu mutlu sonla bitmez, sevdalılar muratlarına kavuşamazmış. Sevdalıları birbirine kavuşturmadan hikâyeyi tamamlayan hikâyeci-âşıklardan bir kısmı, bazı dinleyicilerce dövülmüş, vurulmuş, hatta öldürülmüş. Kars ve yöresinde yaşayan âşıklar toplanarak -dinleyicilerin istekleri doğrultusunda- bütün hikâyelerin sonunu değiştirmeye karar vermişler. Alınan karardan sonra tasnif edilen/anlatılan bütün hikâyelerde sevenler birbirine kavuşturulmuş, muratlarına ermişlerdir (Boratav 2002: 68-69).

Posoflu Âşık Müdâmî’nin dedesi Süleyman Usta da Kerem ile Aslı hikâyesinin sonunda sevenleri kavuşturur. Bunda, hikâyeyi anlattığı meclisin ileri gelenlerinden bir ağanın tehdidi etkili olmuştur. Ağanın; “*Eğer âşık, Kerem ile Aslı’yı birbirine kavuşturursa 100 lira vereceğim, yok aslında olduğu gibi öldürürse alnından bir kurşun sıkacağım.*” dediğini duyan Süleyman Usta, hikâyeyi mutlu sonla bitirir (Boratav 2002: 69).

Hikâyeci-âşıklar hikâyelerini genellikle geceleri anlatırlar. Hikâyelerin uzunluğu da gece sayısı ile ölçülür. Posoflu Âşık Müdâmî’nin dedesi Süleyman Usta, Kerem ile Aslı hikâyesini kırk gecede anlatırmış (Boratav 2002: 69). Murat Çobanoğlu’nun da üç, yedi, on, yirmi bir ve otuz gecelik hikâyeler anlattığını tespit ettik. Aynı âşığın, bir günlük âşık toplantılarında, uzun hikâyelerinden seçtiği bir bölümü kısaltarak anlattığı da görülür (Durbilmez 1993: 82).

7. Değerlendirme ve Sonuç

Kars yöresi âşık tarzı kültür gelenekleri içinde hikâye tasnif etme/anlatma geleneği önemli bir yer tutar. Türkiye’de bu geleneğin en yaygın olduğu yerlerin başında da bu yöre gelir. Bu geleneğin, yeni halkbilimi yaklaşımları çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesi, somut olmayan kültür miraslarının tespiti, “müzelenebilecek veya yerel ortamında yaşamaya devam edebilecek

unsurların” ortaya çıkarılması, “bu ürünlere bu yönleriyle yeni işlevler yüklenmesi” (Oğuz 2002: 16) arayışlarına katkı sağlayacaktır.

Uygulamalı halkbilimi çalışmalarıyla gelenekli ürünlerin bağlamlarında üretimleri, çağdaşla kaynaştırılması, başka ürünlerdeki yansımaları, pazarlanması, vd. de gündeme gelmektedir. Çünkü; “Kültürün sürekliliğinin ‘korunarak’ değil ‘yayılarak’ sağlanabileceği, aksi durumunda yerel kültürlerin yok olma süreci olgusu karşısında” yeni araştırma yöntem ve stratejileri geliştirilerek halkbilimcilerin “kültür verimlerini yerelden ulusala, ulusaldan küresele kazandırma süreçlerine hizmet edecek biçimde araştırmaları gerekmektedir” (Oğuz 2002: 20).

Kars yöresinde eskiye oranla daha az sürdürülen ve günün birinde kısmen/ tamamen unutulacak olan hikâyecilik geleneği uygulamalı olarak görüntülenip arşivlenmeli, müzelenmesi sağlanmalıdır. Halk hikâyeleri kendileri birer halk kültürü ürünü olmakla kalmayıp halk kültürü kapsamına giren pek çok ürünü içerisine alan, bunların korunmasını ve aktarılmasını sağlayan ürünlerdir. Anlatıların, tespit edildikleri biçimleriyle yayımlanmaları, hem diğer kültür ürünlerinin tespiti, hem de mukayeseli çalışmalar açısından önem taşır.

Gelenekli olanı geliştirme, yeniyi gelenekli olanla ve gelenekliyi yeniyi kaynaştırma kültürde sürekliliği sağlar. Kars yöresinde anlatılan âşık tarzı hikâyeler de günümüzün sosyal ihtiyaçlarını karşılayabilecek düzenlemelerle yeniden hayat kazanabilirler. Sözelimi çağdaş roman teknikleriyle yeniden oluşturulan âşık tarzı hikâyeler, daha geniş kitlelere ulaşma imkânına sahiptir. Âşık tarzı hikâyeleri senaryolaştırma ve film yapma yaygınlaşırsa, yeni unsurlarla zenginleştirilen bu ürünler daha da benimsenir. Bundan, televizyon dizileri hazırlarken senaryo bulma sıkıntısı çeken film yapımcıları da kazançlı çıkar. Sözelimi *Ekmek Teknesi* adlı dizideki *Heredot Cevdet* tipinin seyircilerce benimsenmesi, gelenekli kültürden yararlanılarak yapılacak yeni çalışmalara ilham verebilir. L. Degh’in de belirttiği gibi “Halkbilimi olarak adlandırdığımız kavram, popüler medya sayesinde bütün topluma işlemektedir. Buna halk bilimi denmesinin nedeni sadece modern tüketicilerin ihtiyaçlarına uyması için eski formların değiştirilmesi değildir. Halkbilimi malzemeleri, gözlerimizin önünde bir çiçek gibi açarak ve kendini yeniden üreterek, daha güçlü bir şekilde daha fazla otorite ve prestijle donanmış olarak yeni formlar şeklinde karşımıza çıkar.” (Birkalan 2000: 48). Hikâyelerin türküleri de güfte ve beste sıkıntısı çeken müzik sektörü için zengin bir hazine değeri taşır. Hikâyelerde yer alan kimi unsurların reklâmlarda kullanımı da mümkündür. Romanda, tiyatrodaki, sinemada, televizyon dizilerinde, müzik ve

reklâm piyasalarında hikâyecilik geleneğinden yararlanarak yapılacak uygulamalar, geleneğin yeni formlar içinde hayat bulmasını sağlayacaktır.

Kars yöresi turizm sektörü açısından da değerlendirilmesi gereken bakir bir yöredir. Hem gezip görülmesi gereken tabii zenginliklere ve maddî kültür ürünlerine sahiptir, hem de somut olmayan kültür mirasları kapsamına giren ürünler bakımından son derece zengindir. Kültür turizminin canlanmasıyla birlikte, uygulamalı halkbiliminden yararlanmaya başlayan turizm sektörü için, Kars yöresinin diğer kültür ürünleri gibi halk hikâyeciliği de kazanç getirecektir.

Halk hikâyeciliği geleneğinden yararlanarak yapılabilecek çalışmalarla *yöre kültürü*, *ülke kültürü*, *bölge kültürü* ve *dünya kültürüne* katkıda bulunmak mümkündür. Sözgelimi Kars yöresi halk hikâyeciliğinden yararlanarak yapılacak yeni üretimler öncelikle ülke kültürüne, Avrasya’da yaşayan Türk ve akraba topluluklara ulaştırılarak bölge kültürüne, “evrensel unsurlar” işlenerek dünya kültürüne katkı sağlayacaktır.

Sovyetler Birliği’nde “hükûmetin âşık hikâyelerini modernleştirerek bir propaganda aracı olarak” kullandığı bilinmektedir (Eberhard 2002: 7). Türkiye’de de millî birlik ve beraberliği pekiştirici, Türkçe konuşan diğer Türk boyları ve akraba toplulukları ile mevcut olan kültür bağlarını sağlamlaştırıcı ve arttırıcı, bilim ve tekniğe yönlendirici, çağdaşlaşmayı özendirici çalışmalarda bu hikâyelerden yararlanmak mümkündür.

Kars yöresi âşık tarzı hikâye geleneğinin yaşatılması için Kars’ta İl Kültür Müdürlüğü ve Kafkas Üniversitesi uzmanları tarafından denetlenen bir âşıklar kahvehânesinin oluşturulması çok büyük bir önem taşır. Yazları açık hava tiyatrosu gibi bir mekânda geleneğin gösterimi, Ramazan gecelerinde hikâye anlatılması da geleneğin canlı kalmasını sağlayacaktır.

Kültür aktarımları dille/göstererek yapılmaktadır. Sözlü ürünler dille aktarılırken, bunların gelenekleri göstererek aktarılmaktadır. Burada uygulamalı bir aktarım söz konusudur. Birçok halk hikâyesinin günümüze kadar gelmesi de usta-çırak ilişkisiyle olmuştur (Taşlıova 1985: 141). Günümüz çıraklarında “hikâye öğrenme ve anlatma yeteneği azalmakta” (Taşlıova 1985: 142) olduğu söylene de, usta âşıkların yetenekli gençlere hikâyeleri anlatma tekniklerini öğretmeleri teşvik edilmelidir. Hikâyeci-âşıkların Halk Eğitim Merkezlerinde “usta öğretici” olarak görevlendirilmeleri de mümkündür. Anlatıcılara mad-

dî desteklerin –kısmen de olsa- sağlanması hem yetenekli gençleri geleneğe yönlendirecek, hem de usta âşıkları memnun edecektir.

Sonuç olarak önerilerimizi özetlersek, genelde Türkiye’de, özelde Kars yöresinde “somut olmayan ulusal kalıt” olarak adlandırılan ürünlerden âşık tarzı halk hikâyelerinin icra bağlamları, metinleri, icra esnasında kullanılan âletler, icra biçimleri, geleneğin temsilcileri vs. tespit edilmeli, bunlardan yeni unsurlarla yaşatılabilecekler ve/veya bağlamında müzelenecekler ortaya konmalı, bunların pazarlanması ve yeniden üretilmesi konularında projeler üretilmeli, yapılacak bütün çalışmalarda halkbilimi uzmanlarının bilgisine başvurulmalıdır.

8. Kaynaklar

Altınkaynak (2000), Erdoğan. “Âşık Mehmet Hicranî”, Erciyes, S. 274 (Ekim), Kayseri.

Alptekin (1997), Ali Berat. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ yay.: Ankara.

Alptekin (1999), Ali Berat. *Kırmanşah Hikâyesi*, Akçağ yay.: Ankara.

Alptekin (2002), Ali Berat. “Halk Hikâyeleri”, *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, 2. C., Atatürk Kültür Merkezi yay.: Ankara.

Artun (1996), Erman. *Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği (1966-1996) ve Âşık Feymanî*, Adana.

Artun (2001), Erman. *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Ankara.

Aslan (1975), Ensar. *Çıldırli Âşık Şenlik, Hayatı, Şiirleri, Karşılaşmaları*, Atatürk Üniversitesi yay.: Ankara.

Aslan (1990), Ensar. *Halk Hikâyelerini İnceleme Yöntemleri-Yaralı Mahmut Hikâyesi Üzerinde Bir İnceleme*, Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi yay.: Diyarbakır.

Aslan (2003), Ensar. *Halkbilimi Araştırmaları I*, Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi yay.: Diyarbakır?.

Birkalan (2000), “Gelenek, Halk Kahramanları, Popüler Medya ve İnek Şaban”, *Folklor/Edebiyat*, C.6, S. 23, s. 47-53, Ankara.

Boratav (2002), Pertev Naili. *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, (Haz. M. Sabri Koz), Tarih Vakfı yay.: İstanbul.

Cemiloğlu (2002), Mustafa. "Halk Hikâyeciliği ve Hikâyelerin Yazıya Aktarılması Problemleri", *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri* (26-28 Mayıs 2000), Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

Çobanoğlu (2000), Özkul. *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Akçağ yay.: Ankara.

Durbilmez (1993), Bayram. *Karlı Âşık Murat Çobanoğlu, Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Kayseri.

Durbilmez (1994), Bayram. *Kars'ta Âşıklık Geleneğinin Tarihî Gelişimi*, Azerbaycan İlimler Akademisi Folklor Şubesi: Bakü.

Durbilmez (1997), Bayram. "Karlı Âşık Murat Çobanoğlu'nun Saraç İbrahim ve Güneş Sultan Hikâyesi", *Erciyes*, S. 235 (Temmuz), Kayseri.

Durbilmez (1998), Bayram. *Taşpınarlı Halk Şairleri*, (2. Baskı: Bizim Gençlik yay., 2004) Kayseri.

Durbilmez (1999), Bayram. *Kayseri'de Âşıklık Geleneğinin Tarihî Gelişimi*, Erciyes Üniversitesi Araştırma Projesi: Kayseri

Durbilmez (2003), Bayram. "Efsaneden Destana: Kazakistan'da Korkut Ata ve Korkut Küyü", *Millî Folklor*, C.8, S. 60 (Kış), Ankara.

Durbilmez (2004), Bayram. "Sarıkamış ve Yöresinde Âşık Tarzı Kültür Geleneği", *Bütün Yönleriyle Sarıkamış Sempozyumu*, Sarıkamış-Kars.

Eberhard (2002), Wolfram. *Güneydoğu Anadolu'dan Âşık Hikâyeleri*, (çev. Müfide Kocaoglan, Van Der Hoeven), TDK yay.: Ankara.

Günay (1992), Umay. *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, 2. Baskı, Akçağ yay.: Ankara

Halıcı (1981), Feyzi. *Saz Şairlerinin Diliyle Atatürk*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay.: Ankara.

Halıcı (1992), Feyzi. *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri- Güldeste*, Ankara.

İvgin (1998), Hayrettin - Ali Esat Bozyiğit - Hüseyin Çemrek. *Âşıklar Dünyasında Aş-Der*, Ankara.

Kalkan (1991), Emir. *XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri Antolojisi*, Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

Karadağ (1999), Metin. *Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*, Ürün yay.: Ankara.

Kartarı (1977), Hasan. *Doğu Anadolu'da Âşık Edebiyatının Esasları*, Ankara.

Kaya (1994), Doğan. *Sivas'ta Âşıklık Geleneği ve Âşık Ruhsatı*, Sivas.

Nutku (1997), Özdemir. *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, 2. Baskı, AKM yay.: Ankara.

Oğuz (1988), M. Öcal. "Kaybettiklerimiz / İlhami Demir (1932-1987)", *Türk Folkloru Araştırmaları 1988/1*, Ankara.

Oğuz (1991), M. Öcal. "Âşık Hasretî'nin Haydar Bey Hikâyesi", *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1991/2*, Ankara.

Özarslan (2001), Metin. *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Akçağ yay.: Ankara.

Özder (1965), M. Adil. *Doğu İllerimizde Âşık Karşılaşmaları*, Emek Basım Evi: Bursa.

Özhan (1992), Mevlüt-vd. *Yaşayan Halk Ozanları Antolojisi*, Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

Özsoy (1992), Bekir Sami - N. Aslan - B. Durbilmez. *Destanlarla Erzincan*, Erciyes Üniversitesi yay.: Kayseri.

Özsoy (1993), Bekir Sami - Halil İbrahim Ataman. *Posoflu Âşık Sâbit Müdâmî/ Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserlerinden Seçmeler*, Kayseri.

Sakaoğlu (1998), Saim - Zekeriya Karadavut. *Âşıkların Diliyle Cumhuriyet*, TDK yay.: Ankara.

Şahin (1983), Salih. *Ozanlık Gelenekleri ve Doğulu Saz Şairleri*, Yorum Matbaası: Ankara.

Taşlıova (1985), Şeref. "Kars'ta Âşıklık Geleneği ve Halk Hikâyeleri", *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler II*, (Haz. Feyzi Halıcı), Ankara?.

Taşpınar (1969), Zeki. *Bütün Yönleriyle Kars, Kars?*.

II. KADİRLİLİ YUSUF SIRA'NIN HİKÂYE DAĞARCIĞI VE GÜZEL AHMET HİKÂYESİ

Çukurova, sözlü kültür ürünleri bakımından Türk kültürü dairesinde önemli bir yere sahiptir. Çukurova halk kültürü ürünleri içinde de halk hikâyeciliğinin yeri büyüktür. Doç. Dr. İsmail Görkem'in araştırmasına göre, 1923 yılından günümüze kadar Güney Anadolu bölgesinden derlenerek neşredilen halk hikâyeleri şunlardır: Ahmet Bey ile Güheri, Ali Kadioğlu, Ali ile Fatma, Ali Paşa (Yeğen Ali / Yeğen Mehmet Paşa), Arzu ile Kamber, Asuman ile Zeycan, Âşık Garip, Âşık Halil, Bey Böğrek, Cin Yusufuğlu, Deli Boran, Elbeylioğlu, Efcışli Emrah ile Selvihan, Esmâ Han, Genç Osman, Gündeşlioğlu, Güzel Ahmet, Han Mahmut, Helvacı Güzeli, Hurşit ile Mahımihri, Kamberoğlu, Kerem ile Aslı, Kılınç Ali, Kozanoğlu, Köroğlu Kolları, Kulöksüz, Oğuz Pehlivan, Öksüz Ali, Öksüz Oğlan, Sultan Kız, Sürmeli Bey, Şah (Bey) Mayil, Tahir ile Zühre, Yaralı Geyik ve Yazıcıoğlu ile Telli Senem (Görkem 1996: 157).

Ali Rıza Yalçın, Wolfram Eberhard, Ahmet Caferoğlu, İsmail Görkem, Esmâ Şimşek, Osman Bahadırılı, Hasan Çavuş, İbrahim Davutluoğlu, Salim Güven, Mustafa Hızlı, M. Nuri Mıngan, Fatma Gülay Mirzaoğlu vd. gibi araştırmacılar/derleyiciler, Adana, Kozan, Osmaniye, Ceyhan, Düziçi ve Kadirli'den halk hikâyeleri derlemiştir. Bu derlemecilerin çalışmaları sonucunda Çukurova'da Hacı Osman oğlu Bekir Ağa, Hasan oğlu Abdal Hüseyin, Şıhlı Kadir Ağa, Haruniyeli Kır İsmail (İsmail Güngör), Ali Soylu (Arslan Ali), Jandarma Ali (Ali Tekerek), Hüseyin Bozdağan, Mehmet Göç, Ahmet Cehan / Ahen (Ahmetçe), Kır İsmail, Âşık Mehmet / Mehmet Köse, Üdülü Musduk, Âşık Mustafa Köse (Hafız), Köroğlu (Mehmet Demirci), Kirik Ali (Âşık Ali Altun), Yusuf Sıra gibi hikâyecilerin olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz.⁶

⁶ Bu konuda bilgi için bkz. Artun, 1996; Özhan vd, 1992; Sakaoğlu, 1987; Halıcı, 1992; Kalkan, 1992; vd.

Bu çalışmada, Kadirli Yusuf Sıra'nın hikâye dağarcığı ve *Güzel Ahmet* hikâyesi üzerinde durulacak, bu konudaki tespit ve değerlendirmelerimiz sunulacaktır.

Yusuf Sıra'nın doğup büyüdüğü ve yetiştiği yer olan Kadirli yöresi halk kültürü ve âşık edebiyatı ürünleri bakımından önemli bir yöredir. Kadirli ve köylerinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Mehmet Taştepe (Sarıtanışmanlı Köyü, 1922), Mehmet İlbars (Hardallık Köyü, 1926), Halil Karabulut (Mehmetli Köyü, 1926), Muzaffer Çağlayan (Kadirli, 1957), Mehmet Cihangiroğlu (Kadirli, 1928), Mehmet Türkmenoğlu, Abdülvahap Kocaman (Avluk Köyü, 1934), Ayşe Çağlayan (Kadirli, 1939), Mahmut Taşkaya (Azaplı Köyü, 1939), Osman Taşkaya / Feymani (Azaplı Köyü, 1942), Ali Ambarcı (Kadirli, 1949), Kamil Kurt / Kamilî (Kadirli, 1964), Veli Uçuk (Kadirli, 1965) gibi saz şairlerinin yaşadığı bilinmektedir. Yusuf Sıra da askerlik yıllarında birçok şiir yazdığını, şiir defterini kaybettiğini söylemektedir.

1. Yusuf Sıra'nın Hikâye Dağarcığı

Kadirli hikâye anlatıcısı Yusuf Sıra'nın hikâye dağarcığı hakkında bilgi vermeden ve *Güzel Ahmet* hikâyesini incelemekten önce kaynak şahsı kısaca tanıtmakta yarar vardır.

Hikâye anlatıcısı Yusuf Sıra 1943'te, Adana'nın Kadirli ilçesinin Bekereci köyünde dünyaya gelmiştir.⁷ Doğum tarihi nüfus kayıtlarına 1949 olarak geçirilmiştir. İki kız (Fatma, Elif), üç erkek (Ahmet, Mehmet, Hasan) olmak üzere 5 kardeşi vardır. 1963'te evlenen Yusuf Sıra, 10 çocuk (iki kız, sekizi erkek) babasıdır. Ailenin en küçük çocuğu olduğu için babasının yanından hiç ayrılmadığı söylenmektedir. Kısa aralıklarla Adana, Konya, Kayseri, Sivas, Yozgat, Ankara, Erzincan, Erzurum, Elazığ, Malatya, Kahramanmaraş, Gaziantep, Diyarbakır, Mersin, Şanlıurfa, Mardin ve İskenderun çevrelerini gezip görmüştür. Okula gitmemiş, okumayı askerlik görevi sırasında öğrenmiştir. Küçük yaşlarda çobanlık yapmıştır. 10 yaşından itibaren, babasının yanında âşık toplantılarına katılan Yusuf Sıra, buralarda âşıkları dinlemiş ve onların anlattığı hikâyeleri öğrenmiştir. Yusuf'un âşıklara ve halk hikâyelerine ilgisini gören babası ona bir saz hediye etmiştir.

⁷ Yusuf Sıra'nın doğum tarihi, Kâzım Çimen'in çalışmasında 1944 olarak yer almaktadır. Bkz. Çimen, 1994: 1.

Saz çalmada fazla usta değildir. İrticalen şiirler de söyleyememektedir. Çobanlık yaparken kaval çalmayı öğrene Yusuf Sıra kaval ve sipsi de çalmaktadır. Pek çok ezginin yanı sıra Karakoyunu Suya İndirme nağmesini kavalla çok güzel icra edebilmektedir. Öğrendiği halk hikâyelerini düğünlerde, derneklerde anlatarak sözlü kültür geleneğimize katkıda bulunmuştur. Hikâye anlatıcılığı yanında, mükemmel derecede taklit yapma yeteneğine de sahip olan Yusuf Sıra; birçok düğünde de “Abdal Ağası”⁸ olmuş, mahallî seyirlik oyunlarda oynamış, fıkralar anlatmış türküler söylemiştir. Oynadığı mahallî seyirlik oyunlar arasında Göde Oyunu, Sinsin ve Serçe’nin adlarını sayabiliriz. Oynadığı “Göde” oyununun TRT ekiplerince çekimi de gerçekleştirilmiştir. Günümüzde ise Yusuf Sıra’nın geçmişte olduğu gibi hikâyeler anlattığı söylemez (bkz. Çimen 1994, Hekimoğlu 1996).

Yusuf Sıra’nın anlattığı hikâyeler *Yusuf Sıra’dan Derlemeler* (Adana) (Çimen 1994) ve *Kadirli’den Derlenmiş Halk Hikâyeleri* (Hekimoğlu 1996) adlarını taşıyan lisans tezlerinde biraraya getirilmiştir.

Yusuf Sıra’nın ortaoyunu, hikâye, masal, fıkra ve efsane repertuarı köy odalarında ve kendi evlerinde dinledikleriyle oluşmuştur. Hikâye anlatıcısı Yusuf Sıra’nın hikâye repertuarı Köroğlu hikâyelerinin altı kolu, “Güzel Ahmet” (Çimen 1994: 74-152, Hekimoğlu 1996: 145-188) ve “Esmehan” (Çimen 1994: 16-73, Hekimoğlu 1996: 117-144) hikâyeleri ile “Karacaoğlan - Karaoğlan’ın Ali Kayası” (Çimen 1994: 167-73, Hekimoğlu 1996: 189-192), “Bey Kızı ile Hüseyin” (Çimen 1994: 158-163), “Çöllo” (Çimen 1994: 164-166), ve “Hacı” (Çimen 1994: 174-178) adlarını taşıyan hikâyeli türkülerden oluşmaktadır. Yusuf Sıra’nın hikâye dağarcığı içinde önemli bir yer tutan Köroğlu hikâyesinin kolları: “1. Köroğlu’nun Zuhuru (Hekimoğlu 1996: 4-26), 2. Ayvaz’ın Bolu Beyi’ne Esir Olması (Hekimoğlu 1996: 27-37), 3. Köroğlu’nun Esir Olması (Hekimoğlu 1996: 38-60), 4. Köroğlu’nun Ermenistan Seferi (Hekimoğlu 1996: 61-76), 5. Köroğlu’nun Gürcistan Seferi (Hekimoğlu 1996: 77-99), 6. Köroğlu’nun Kaybolması (Hekimoğlu 1996: 100-115)” adlarını taşımaktadır. Yusuf Sıra, Köroğlu kollarını Mehmet Demirci (Köroğlu)’den öğrenmiştir. Yusuf Sıra’nın anlattığı Köroğlu kollarıyla başka anlatıcılardan derlenen Köroğlu kolları karşılaştırıldığında bazı olaylar ve kişi adlarında bir takım farklılıklar görülmektedir. Aynı hikâye

⁸ Düğün yapan oğlan tarafı “düğünümüz kesimlidir” diye bildirmişse, davetliler davulcu eşliğinde “Abdal Ağası” tarafından karşılanırlar. Abdal ağası değişik şekillerde oyunlar oynayıp komiklikler yaparak davetlilerden para alır, biriktirdiği paraları düğünün sona erdiği gün düğün sahibine verir.

değişik anlatıcılar tarafından anlatıldığında, hikâyenin bünyesinde bazı değişiklikler yapıldığı bilinmektedir. Hatta bir hikâye, aynı anlatıcı tarafından değişik zaman ve mekânda anlatıldığında bile hikâyede çeşitli değişiklikler yapıldığı tespit edilmiştir. Bu durum saz ve tekke şiirinde olduğu gibi halk hikâyeleri konusunda değerlendirme yapılırken de “Sözlü Kültür Geleneği ve Bu Geleneğin Unsurları”nın göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermektedir.⁹

Yusuf Sıra tarafından anlatılan “Karacaoğlan’ın Ali Kayası Hikâyesi”, Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaya’nın sunduğu “Karacaoğlan’ın Efsanevi Kişiliği” başlıklı bildiride değerlendirilmiş, hikâye metni de bildirinin sonuna eklenerek yayımlanmıştır (Kaya 1997: 7-13). Zikredilen hikâyede Karacaoğlan ve Yörük Kızı karşılıklı olarak dörtlükler söylemektedirler. Hikâyede yer alan altı dörtlüğün üçü Karacaoğlan, üçü de Yörük Kızı tarafından söylenmektedir. 4 Mart 1996’da derlenen bu kısa hikâyede efsane ve masal unsurları fazladır. Karacaoğlan’ın dayaktan kurtulmak için kedi kılığına girmesi, oradan uzaklaştıktan sonra tekrar eski haline dönmesi dikkat çekicidir. Doğan Kaya, bu hikâyede görülen şekil değiştirme motifinin devir nazariyesi ile ilgisinin olmadığını belirterek, “bunun izlerini Budizm’deki tenasüh (Transmigration, Métempsycose, ruh göçü)” düşüncesinde aramak gerektiğini söylemektedir (Kaya 1997: 9).

Yusuf Sıra’nın anlattığı “Esmahan Hikâyesi” de Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaya tarafından değerlendirilmiş olup -aldığımız bilgiye göre- Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisinde yayımlanacaktır. Doğan Kaya bu hikâye ile ilgili olarak şöyle demektedir: “Esmahan hikâyesinin kim tarafından ne zaman tasnif edildiğini bilmiyoruz. Her ne kadar hikâye özellikleri ağırlıkta ise de ağaçta bulunan Esmahan’ın yüzünün güzelliğinin suya vurması, üç çocuğun hain kişi tarafından acımadan kesilmesi motifleri gibi zaman zaman masal unsurları da göze çarpmaktadır. Hikâye, manzum ve mensur bir yapıya sahiptir. Durumlar ve olaylar mensur olarak, hikâye kahramanlarının duygularının yoğun olduğu kısımlar ise manzum olarak ifade edilmiştir.”¹⁰

Yusuf Sıra’nın hikâye dağarcığında yer alan *Güzel Ahmet* hikâyesi ise tarafımızdan değerlendirilecektir.

⁹ Bu hususta bilgi için bkz. DURBİLMEZ, 1998: 14-16.

¹⁰ Doğan KAYA, “Esmahan Hikâyesi”, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, (Yayımlanacak).

2. Güzel Ahmet Hikâyesi

Yusuf Sıra, *Güzel Ahmet* hikâyesini Haruniye'nin Böcekli köyünden olan Ahmet Dombaloğlu'ndan öğrenmiştir. İncelediğimiz hikâye, 5 Ekim 1995'te, Güzide Hekimoğlu tarafından, Yusuf Sıra ile görüşmek suretiyle derlenmiştir. Hekimoğlu, derlediği başka metinlerle birlikte *Güzel Ahmet* hikâyesini de "Kadirli'den Derlenmiş Halk Hikâyeleri" adlı lisans tezinde toplamıştır.¹¹ Aynı hikâye 1992 yılında Esma Şimşek tarafından da derlenmiş, Kazım Çimen tarafından hazırlanan "Yusuf Sıra'dan Derlemeler (Adana)" adlı lisans tezinde değerlendirilmiştir.

Güzel Ahmet hikâyesinde tespit ettiğimiz bazı hususları şöyle sıralayabiliriz:

2.1. Hikâyede Görülen Masal Unsurları

Güzel Ahmet hikâyesinde masal unsurları oldukça fazladır. Umay Güney'in *Elazığ Masalları* (Güney, 1975: 97-99-341-350) adlı çalışmasında yer alan "Şah İsmail" masalı ile hemen hemen aynı olan "*Güzel Ahmet*" hikâyesinde görülen masal özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: 1. Kahramanları benzerdir, 2. Çevre aynıdır, 3. Tabiatüstü varlıklar vardır, 4. Hayvan kahramanlar bulunmaktadır.¹²

Belirtilen bu hususlardan kısaca bahsetmek yararlı olacaktır:

1. *Kahramanları benzerdir*: Masalarda olduğu gibi *Güzel Ahmet* hikâyesinde de evlât tektir; o da yıllar sonra bir dervişin söylemesiyle bir elmanın yenilmesi sonunda olmuştur. Kahramanların güzellikleri ve yiğitlikleri masallardaki gibidir. Masal kahramanlarından Keloğlu, *Güzel Ahmet*'i evinde misafir eden ve yardımlarından dolayı *Güzel Ahmet* tarafından Nevşehir padişahı yapılan bir kahraman olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. *Çevre aynıdır*: *Güzel Ahmet* hikâyesinin kahramanları bazı masal kahramanlarının da yaşadığı Erzurum, Horasan, İran gibi memleketlerde yaşamaktadır.

3. *Tabiatüstü varlıklar vardır*: *Güzel Ahmet* hikâyesinde görülen devler, uçan küp, sihirli elma gibi tabiatüstü varlıklar masalarda çokça yer almaktadır.

¹¹ Derlemeyi bize ulaştıran saygıdeğer hocam Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA'ya teşekkür ederim.

¹² Bu konuda bilgi için bkz. SAKAOĞLU, 1973: 11.

4. *Hayvan kahramanlar bulunmaktadır*: Güzel Ahmet hikâyesinde bulunan yardımcı at, konuşan güvercinler ve evren/yılan masallarda çokça bulunan hayvan kahramanlardır. Atın olağanüstü özellikleri vardır. At, bir tehlike karşısında Güzel Ahmet'i uyandırmaktadır. Güzel Ahmet'in kendi atından başka Yelkesen ve Selkesen adları verilen iki atı daha vardır. Bu atlar da olağan üstü özellikler taşımaktadır. Güvercinler ve evren (ejderha, canavar) konuşmaktadır.

Kısaca söyleyecek olursak; Dellek Emine adlı cazı karının uçan küpü olması, devlerin bulunması, masal kahramanı olan Keloğlan'ın hikâyede de yer alması, Pamuk Güzeli'nin bir pamuk içinde büyümüş, Hırızmalı Güzeli'nin yarısı altın yarısı gümüş bir sarayda yaşaması, iki güvercinin konuşması ve bu kuşların tüylerini gözlerine süren Güzel Ahmet'in gözlerinin iyileşmesi, Güzel Ahmet'in evren ile konuşması, kahramanların olağanüstü özellikler taşıması gibi hususlar, Güzel Ahmet hikâyesinin masal özelliklerini taşıdığını açıkça göstermektedir. Şah İsmail masalının, sözlü kültür geleneği içinde anlatıcıların yaptıkları değişiklikler (ekleme, çıkarma) sonucu Güzel Ahmet hikâyesine dönüştürülmüş olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bazı saz şairlerinin, bilinen bir masal üzerinde bazı ekleme ve çıkarmalar yapıp, kahramanları zaman zaman şiirle/türkülerle konuşturarak yeni bir hikâye tasnif ettiklerini biliyoruz (Durbilmez 1997: 17). Hatta Murat Çobanoğlu gibi bazı saz şairlerinin, okudukları romanlardan etkilenecek, yeni bir hikâye tasnif ettiklerine de şahit olduk (Durbilmez 1993: 81-82). Bu cümleden olarak, Çukurovalı bazı hikâye anlatıcılarının da halk arasında anlatılan bazı masallardan etkilenecek hikâyeler tasnif ettiklerini, Güzel Ahmet hikâyesinden hareketle söyleyebiliriz. Yusuf Sıra'nın anlattığı Esmehan hikâyesinin de *Helvacı Güzeli* masalıyla büyük ölçüde benzerlikler göstermesi bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Masallarda olduğu gibi Güzel Ahmet hikâyesinde de kalıp sözlerden/formellerden yararlanıldığı görülür. Bu hikâyede de "giriş", "geçiş" ve "bitiş" kalıp sözlerine rastlanır:

Giriş Formeli:

-Vakti zamanında kalbur sarar iken, devenin tellâlında, eşeğin berberliğinde, baltayla baş yürüdüklerinde, usturayla meşe kestiklerinde, eski zamanlarda Erzurum'da İrişvanoğlu sülâlesinde bir Ahmet Bey vardı.

Geçiş Formelleri:

-Lâf, heykâtan sonra gece oldu, herkes dağıldı.

-Ahmet daha orda uyuyadursun, alalım devlerden haberi.

-Topal geledursun Hırızmalı Güzeli “Şu pencereyi açayım da, gelen giden var mı? Bizim devler n’apıyor? Şöyle sağa sola bir seyredeyim,” dedi. Pencereyi açiverdi ki, çeşmenin başında bir oğlan yatıyor.

-Ahmet Bey uyuyadursun, Topal Dev; tapurduk tupurduk, zapırdık güpürdük geldi.

-Şuymuş, buymuş Ahmet aşağıdan yukarıya doğru gelmeye başladı.

-Alalım saçtan haberi.

-Uzatmayalım...

Bitiş Formeli:

-Muraz aldılar, şen oldular. Siz de muraz alın, şen olun arkadaşlar.

Hikâye metni incelendiğinde; giriş, geçiş ve bitiş kalıp sözlerinden başka, sayı ve yer formelleri kullanıldığı da görülür:

Sayı Formelleri:

Bir elma ağacı, bir şinik altın, üç gelin, üç gün üç gece, dört rekat, dört altın, dört tane nöbetçi, yedi yaşında, on beş kuruş para, doksan yamalık, doksan dokuz buçuk yaşında, yüz on yedi yaşında, kırk tane dev, sarayın kırkinci odası, zindanın kırkinci odası, kırk arşın derinliğinde, kırk altın, kırk yük çam odunu, kırk gün kırk gece toy düğün.

Yer Formelleri:

-Erzurum, Horasan, Palandöken dağı, Rusya, İran, Türkiye, Nevşehir, Kilis, Şam, Mısır.

Güzel Ahmet hikâyesinin masallardan farklı özelliklerine de işaret etmek gerekmektedir. Bu konuda kısaca şunları söyleyebiliriz: Güzel Ahmet hikâyesi, masallara göre oldukça hacimlidir. Hikâye nazım ve nesir kısımlarından oluşmaktadır. Durumlar ve olaylar nesir olarak, duyguların yoğunlaştığı kısımlar ise manzumelerde ifade edilmiştir. Hâlbuki masallarda manzum kısımlara fazla yer verilmemektedir.

2.2. Dil ve Üslûp Özellikleri

Hikâye anlatıcısı Yusuf Sıra’nın akıcı üslûbu vardır. Yusuf Sıra, hikâye anlatırken çeşitli kalıp ve ifadeler, mahallî söyleyişler, kelime grupları, tasvir ve benzetme sözleri vs. kullanarak üslûbunu akıcı kılmaktadır. Hikâyeci âşık Yusuf Sıra, zaman zaman “Bunu güzelce buldur, bir havuz içine aldır.” gibi kafiyeli/secili sözler de söyler.

2.2.1. Kelime ve Deyimler

Hikâye metni incelendiğinde, mahallî kelime ve deyimlerin de kullanıldığı görülür. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Dacık: Müslüman; Dellek: Deli; Deşirici: Dilenci; Emmi: Amca; Evren: Evran, yılan; Fers: Fes, başlık; Gadani alam: Belânı alayım; Garı: Karı; Gö: Gök, yeşil; Gönlünü yılım sıtması al-: Âşık ol-; Güleş: Güreş; Heykât: Hikâyeler; Kesilik: Kesilmiş; Yet-: Olgunlaş-; Yırak: Irak; Yuka: Yufka, vd.

Hikâyeci anlatımında günümüze ait yabancı kökenli kelimeleri de kullanmaktan kaçınmamıştır:

Monte et-, salon, banyo yaptır-, alarma geç-, motor tapanı gibi, dokuz yerinden vidaları şakırda-, ilk etapta, vd.

2.2.2. Tasvir ve Benzetmeler

-O gece Allah etmeye Şam bastığı gibi, Kilis lastiği gibi, dere gâvur saptan söğüme sarmaş şans oldular. Arada pire de olsa çatlar ölür, boş ver yok.

-Erzurum'un o soğuk karlı gecelerinde odun ya da ısınacak bir şey bulamadığı zaman soğuktan o iki dişi; "Lıp! Lıp!..." nalburun çekici gibi birbirine değdi.

-Zemheride yemden kesilik koca öküz gibi kendini attı içeri, can kalmadı.

-Motor tapanı gibi yatmış oraya, bir uykuya kapılmış ki üç gün ayıkamaz.

-Elma bahçesinde güzelliğin şavkı vurmuş. Doğan aya: "Sen doğma, ben ısıtırmı senin yerine" diyor.

-Ahmet'in gözü halbur gibi açıldı.

-Kıza baktı ki kız; mesel ineği gibi, Mehre camızı gibi, Erzurum koyunu, Mısır tavuğu gibi... Kaşları yay, kirpikleri ok, yanaklar elma, ağzı filcan, dişleri mercan, bacakları ihtiyat tomruğu gibi, bilekler soba borusu gibi.

-"Yok" deyince Topal'ın yüreğine bir ok sıkılmıştan daha çok tesir etti.

-Gözlerinden de ırmak gibi döküyor.

-Zindağlılar kaçak tütün sigarası içiyor gibi bir fasıltı çöktü oraya.

-Birinin kafası gidiyor balkabağı gibi o yuvarlanıp gidiyor.

-Ahmet'in hayvan hamıdı gibi vücudu kapıya dayandı.

-Cep elması gibi seviyorlardı birbirlerini.

-Karayılan gibi kendir (ip) Ahmet'in yanına yığıldı.

-Birbirlerine bakıyorlar çakal bakışı gibi. Çam çırası gibi yanmaya başladılar.

- Kazdamı gibi bir yer
- Mart buzağısı gibi sıcıyor.
- Oynarken dokuz yerden vidaları şakırdıyor.

2.2.3. Mübalâğa

- Ayda büyüyeceğini günde büyüyor.
- (Elmanın) düştüğü yer bir külek buğday alır.
- Üzerinde elbiseden bir iplik çeksen doksan yamalığı düşer derler ama bunun yüz on yamalığı düşer.
- Altmış batmanlık güzrünü çekti.
- Alttan yukarı bir ok atar Ahmet; hırızmanın deliğinden geçer, yere düşer.
- Başına vuruyorlar, boynuna vuruyorlar; zannedersin ki, baltanın arkasıyla kütüğe vuruyorlar. Kılıç geriye sıcıyor, bir kılını dahi kesmiyor.
- Kız kılıcı çekti, yanaştı kırk kişiye. Beşinin birden doğruyor kafasını. Beş dakikaya bırakmadı ki kız, kırk kişiyi öldürdü. Kızın artık yeneceği kalmadı, vardı on kişinin kaldıramadığı bir taşla bir tepik vurdu duvarı da delerek yuvarlandı gitti taş.

2.2.4. Atasözü ve Özlü Sözler

- Arayan Mevlâ'sını da bulur belâsını da.
- Can umutla yaşar.
- Aslana demişler neden boynun yoğun, işimi kendim yaparım demiş (Kurda neden boynun kaim demişler kendi işimi kendim yaparım da ondan, demiş).
- İnsan yediği sofraya bıçak sokmaz.

2.2.5. Beddualar

- Allah küpçü, aldığı göz otuna veresin! Güle güle yiyemeyesin!
- Allah yavrun, Hırızmalı Güzeli'nin hışmından gidesin!

2.3. Şahıs Kadrosu

Ahmet Bey: Erzurum Padişahı

Gülüşan Hanım: Erzurum Padişahı'nın Hanımı, Güzel Ahmet'in annesi

Güzel Ahmet: Padişahın oğlu, hikâyenin asıl kahramanı

Hırızmalı Güzeli: Güzel Ahmet'in birinci karısı

Emine: Ermeni kralının kızı, Güzel Ahmet'in ikinci karısı

Pamuk Güzeli: Nevşehir Padişahı'nın Kızı: Güzel Ahmet'in üçüncü karısı

Karı: Güzel Ahmet'e beddua eden yaşlı kadın

Keloğlan: Çoban (sonradan Nevşehir padişahı)

Topal Dev/Koca Örnek: Hırızmalı Güzelin saray bekçisi olan dev

Dellek Emine: Cazı karı

2.4. Şiirler ve Atışmalar

Hikâye kahramanlarının bir kısmı sanatçı kimliğine de sahip insanlardır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bilhassa hüznü anlarında duygularını manzum olarak dile getirirler. Kahramanlardan en çok Güzel Ahmet'e ait şiir bulunmaktadır. Hikâyede atışma/karşılaşma olarak söylenen şiirler ve müstakil şiirler karşımıza çıkmaktadır. Karşılaşmalar Hırızmalı Güzeli-Güzel Ahmet, Topal Dev-Devlerin Beyi, Emine-Güzel Ahmet, Gülüşan Hanım-Güzel Ahmet, Güzel Ahmet-Evran ve Güzel Ahmet-Hırızmalı Güzeli-Emine-Pamuk Güzeli arasında cereyan etmektedir.

I. Karşılaşma: Hırızmalı Güzeli (2 dördlük) + Güzel Ahmet (2 Dördlük) (8 Heceli)

II. Karşılaşma: Topal Dev (1 Dördlük) + Devlerin Beyi (1 Dördlük) (Hece ölçüsü tutmuyor)

III. Karşılaşma: Emine (2 Dördlük) + Güzel Ahmet (2 Dördlük) (8 Heceli)

IV. Karşılaşma: Emine (1 Dördlük) + Güzel Ahmet (1 Dördlük) (Hece ölçüsü tutmuyor)

V. Karşılaşma: Gülüşan Hanım (2 Dördlük) + Güzel Ahmet (2 Dördlük) (11 Heceli)

VI. Karşılaşma: Güzel Ahmet (2 Dördlük) + Evran (2 Dördlük) (Heceli)

VII. Karşılaşma: Güzel Ahmet (1 Dördlük) + Hırızmalı Güzeli (1 Dördlük) + Emine (1 Dördlük) + Pamuklu Güzeli (1 Dördlük) (11 Heceli)

Müstakil şiirler Hırızmalı Güzeli ve Emine'ye aittir. Sekizli heceyle söylenmiş olan bu şiirlerden bir dördlük Hırızmalı Güzeli'ne, bir dördlük de Emine'ye aittir.

2.5. Hikâyenin Epizotlarına Göre Özeti

Hikâyede şu epizotları tespit etmiş bulunuyoruz. 1. Kahramanın Ailesi, 2. Kahramanın Doğumu, 3. Kahramana Ad Verilmesi, 4. Kahramanın Eğitimi,

5. Kahramanın Gurbete Çıkması, 6. Kahramanın Sevgili ile Karşılaşması, 7. Kahramanın Mücadeleleri, 8. Kahramanın Memleketine Dönüşü, 9. Sevgili-nin Başkasıyla Evlendirilmek İstenmesi, 10. Sonuç.

2.5.1. Kahramanın Ailesi:

Hikâyenin kahramanı olan Güzel Ahmet'in babası bir padişah'tır. Padişahın uzun süre çocuğu olmaz. Bu durum padişahın ve vezirlerin üzülmüne sebep olur. Padişah bir gün, birinci veziri yanına alarak Allah'ı bulup ona derdini anlatmak ve evlât sahibi olmak için Palandöken Dağı'na doğru yola çıkar.

2.5.2. Kahramanın Doğumu:

Padişah ve vezir, bir öğle vakti Palandöken'in zirvesine varırlar. Çayırılıkçimenlik bir yerde bir pınar görürler. Abdest alıp namaz kılarlarken bir İhtiyar Koca gelip padişahın atına biner, vezirin atını da yedeğe bağlayıp dereye aşağı götürür. Bunlar namazı bitirdikten sonra, Koca Adam atları alır getirir. Konuşurlar. Padişah, derdini başlangıçta söylemese de sonunda Koca Adam'a anlatır. Koca Adam padişaha, babasının eski ev yerinde bir elma ağacının kökü olduğunu, bu kökü buldurmasını, bir havuz içine aldırmasını, bu kökü her gün sulamasını söyler. Bu kökten bir ışkın çıkacak, ışıktan da elma yetişecektir. Padişah, elmanın kabuğunu soyarak ikiye bölüp tartacak; elma kabuğunun yarısını kısırağa, yarısını da erkek küheylana yedirecektir. Kabuğu soyulan elma altın terazide tartılacak; yarısını padişah, yarısını da hanımı yiyecektir. Padişahın bir erkek çocuğu olacak, kısırak da bir erkek tay doğuracaktır. Koca Adam, kendisi gelmeden çocuğun adını koymamalarını söyledikten sonra kaybolur. Elmanın kökü bulunur. Koca adamın dedikleri yapılır, dört nöbetçi burayı bekler. Ağaç ayda büyüyeceğini günde büyür. Bir gün elma olgunlaşır. Elmayı soyarak kabukların yarısını kısırağa, yarısını da küheylana verirler. Kabuğu soyulan elmanın yarısını padişah, yarısını da hanımı yer. Dokuz ay, dokuz gün, dokuz saniye sonra bir oğulları olur. At da bir erkek tay doğurur.

2.5.3. Kahramana Ad Verilmesi:

Koca Adam gelip çocuğa ve ata ad verecektir. Aradan yedi yıl geçer; Koca Adam, bir türlü ad vermeye gelmez. Çocuk okula gitmeye başlar, okulda yaramazlıklar yapar. Bir gün bir fakirin çocuğunun kalemini ve defterini alır, kulağının dibine bir de tokat atar. Tokat yiyen çocuk, padişahın oğluna "Ulan

seni adı belirsiz! Sen iyi bir adam olsan baban sana bir ad koyardı. Ahmet, Mehmet, Hüseyin... Hepimizin bir adı var, senin neden bir adın yok?" deyip kaçar. Bunun üzerine padişahın oğlu çok üzülür. Babasının yanına varır ve "Akşama benim adımı ver. Bana ad koymazsan sen benim babam değilsin, ben de senin oğlun değilim. Giderim naharcının kapısına, bana bir isim verir, ben de onun oğlu olurum!" diye sitem eder. Padişah bu sözü duyunca: "Oğlum akşama olmasın, yarın olsun," der. Ertesi gün, tellâl çağırılarak çocuğa ad verileceği duyurulur. Ad verebilecek hoca, hacı, şih ve müritlerin sarayda toplanması istenir. En iyi ad bulan ödüllendirilecektir. Çocuk, giyindirilip kuşandırılır. Bu arada Koca Adam gelip selâm verir. Koca'nın selâmını kimse almaz Koca Adam'ı deşirici (dilenci) zannederler. Adam eliyle kalabalığı aralar ve bir kenara varır. Padişahın oğluna seslenerek "Oğlum Ahmet; Güzel Ahmet, yanıma gel. Çocuğum babanın adıyla çağıracağım seni," der. "Seni bu dünyada Allah'ın yarattığı, kul yenemez. Hiçbir güç sana engel olamaz, atına da sana da," diyen Koca, yayının kirişinden başka hiçbir gücün Güzel Ahmet'e engel olamayacağını söyler. "Allah adını hayırlı, uğurlu etsin," dedikten sonra çocuğun gözlerinden öper ve kaybolur.

2.5.4. Kahramanın Eğitimi:

Kahramanın eğitimi epizotuna hikâyede fazla yer verilmemektedir. Çocuğun yedi yaşında okula gitmeye başladığı, ad verildikten sonra okula rahatça devam ettiği belirtilmektedir.

2.5. Kahramanın Gurbete Çıkması:

Sırtında yoğurt küpü taşıyan yaşlı kadın yoldan geçerken Güzel Ahmet küçük bir taş atarak küpü deler. Yaşlı kadın, "Hırızmalı Güzeli'nin hışmından gidesin!" diye beddua eder. Güzel Ahmet, Hırızmalı Güzeli'nin kim olduğunu sorar. Kızın resminin sarayın kırkinci odasında olduğunu öğrenen Güzel Ahmet resmi görünce bayılır. Bir derebeyi kızı olan Hırızmalı Güzeli İran'da, iki katlı bir sarayda yaşamaktadır. Bir tarafı altın, bir tarafı gümüş olan bu saray, güneş değdiği zaman ısıllı ısıllı gibi parlamaktadır. Güzel Ahmet bu güzel kız ile evlenmek ister. Fakat Hırızmalı Güzeli'ne ulaşmak ve onunla evlenmek kolay değildir. Çünkü kızı kırk dev korumakta; bu devler, kızın ününü duyarak onu almaya gelen gençleri yemektirler. Güzel Ahmet'in babası adamlarını devlere yem ettirmekten korktuğu için Güzel Ahmet'i gözden çıkarır. Güzel

Ahmet kızı almak için yola çıkar. Dinlenmek için durduklarında Güzel Ahmet uykuya dalınca padişahın kırk atlısı oradan kaçır. Güzel Ahmet tek başına sarayı bulur; sarayın penceresine bakarken uyuyakalır.

2.5.6. Kahramanın Sevgili İle Karşılaşması:

Sarayın bahçesinde yakışıklı bir gencin uyumakta olduğunu, gören Hırızmalı Güzeli, devlerin bu adamı yemesini istemez. Bir dörtlük söyleyerek Güzel Ahmet'i uyarır. At, ayağını yere vurarak güzel Ahmet'i uyandırır. Güzel Ahmet, Hırızmalı Güzeli'ne hayran olur. Karşılıklı dörtlükler söylerler. Güzel Ahmet, kırk devden korkmadığını, onlarla dövüşebileceğini, güreşebileceğini söyler; otuz dokuz devi öldürür. Topal Dev, Güzel Ahmet'in kılıcının altından yedi kere geçerek emrine girmeyi kabul eder; ölümden kurtulur. Güzel Ahmet, Hırızmalı Güzeli ile memleketine gidince evlenecektir.

2.5.7. Kahramanın Mücadeleleri:

Hırızmalı Güzeli saçlarını tararken kopan saçlarını bir taşın altına saklar. Güzel Ahmet, bu saçları ırmağa atar. Ermeni balıkçılar saçları bularak Rusya'nın Ermeni Kralına götürürler. Kral Dellek Emine adlı cazı karının yardımıyla, bu ışık saçan şeylerin Hırızmalı Güzeli'nin saçları olduğunu öğrenir. Cazı karı, Ermeni Kralı'nın emriyle Güzel Ahmet'i kaçıır. Kral, Güzel Ahmet'i zindanın kırkinci odasına atar; Kral'ın kızı onu kurtarır. Kral'ın kızı Müslüman olarak Emine adını alır. Güzel Ahmet ile Emine İran'a, Hırızmalı Güzeli'nin sarayına gider. Topal Dev, Emine'yi ve Güzel Ahmet'i öldürmek ve Hırızmalı Güzeli'ni alıp Kral'a götürmek için gelen Kral'ın askerlerini yer. Güzel Ahmet her gün ava gitmekte, avdan dönünce de Hırızmalı Güzeli'nin hırızmasının deliğinden ok atarak "Var mı benim gibi yiğit?" demektedir. Hırızmalı Güzeli de her geçen gün korkusundan zayıflamaktadır. Hırızmalı Güzeli'nin durumuna üzülen Emine, bir gün Güzel Ahmet'e, "Nevşehir padişahının Pamuklu Güzeli'ni alıp getirirsen senden babayığidi, getiremezsen senden pısırsığı yok," der. Güzel Ahmet, Pamuklu Güzeli'ni alıp getirmek için yola çıkar. Nevşehir'de Keloğlan'ın evine misafir olur. Padişahın kızını kim yenerse, kız onunla evlenecektir. Güzel Ahmet, kızı yener; Keloğlan'ı padişah yapar ve Pamuklu Güzeli'ni alıp İran'a döner.

2.5.8. Kahramanın Memleketine Dönüşü:

Güzel Ahmet, Hırızmalı Güzeli, Emine ve Pamuklu Güzeli'ni alarak Erzurum'a gitmeye karar verir. Topal Dev, sarayı -içindekilerle birlikte- yüklenerek Erzurum'a taşır.

2.5.9. Sevgilinin Başka Birisiyle Evlendirilmek İstenmesi:

Güzel Ahmet'in babası Hırızmalı Güzeli'ne âşıktır; Hırızmalı Güzeli'ni almak için Güzel Ahmet'i öldürmek ister. Güzel Ahmet'in, yayının kirişi hariç her şeye gücünün yeteceğini öğrenen babası, "Bu zinciri, halatı kıran adama, yayının kirişi ne ki?" diyerek Güzel Ahmet'i aldatır. Yayının kirişiyle Güzel Ahmet'in kollarını bağlatır. Güzel Ahmet yayının kirişini kıramaz. Padişah Güzel Ahmet'in gözlerini çıkartır. Sağ gözünü sağ cebine, sol gözünü sol cebine koyarlar; kayalıktan aşağı atarlar. Padişah kızlarla evlenmek ister. Padişah, her gün bir evden bir kişiyi Topal Dev ile savaşmaya gönderir. Aradan altı ay geçer. İki güvercin dile gelerek, uçtuklarında kanatlarından bir tüy düşeceğini; bu tüyleri gözlerine sürerse Güzel Ahmet'in gözlerinin iyileşeceğini söyler. Güzel Ahmet kuşların konuştuklarını anlar, dediklerini yapar. Gözleri açılır fakat mavi renge dönüşür. Vücudunun her tarafını da kıl kaplamıştır. Bir naharcının evine misafir olur. Naharcının oğlu, uşağı yoktur. Güzel Ahmet'i oğul olarak kabul eden naharcı ve hanımı adını gizleyen Güzel Ahmet'e Ali adını verirler.

2.5.10. Sonuç:

Güzel Ahmet, naharcının oğlu olarak padişahın yanına gider ve Topal Dev ile savaşacağını söyler. Atına biner; Topal Dev'in yanına varır. Topal Dev Güzel Ahmet'i tanır. Güzel Ahmet'ten kaçır gibi yapar, bu adamın Güzel Ahmet olduğunu saraydaki hanımlara haber verir. Güzel Ahmet, Topal Dev'in kollarını çürük bir ip ile bağlar. Ateşe atması için Topal Dev'i padişaha götürür. Üç kız ile evlenmeyi düşünen padişah sevinir. Topal Dev bu esnada kolundaki ipi koparıp padişahı yakalar ve parçalar. Güzel Ahmet padişah, Topal Dev birinci vezir, Hırızmalı Güzeli de ikinci vezir olur. Güzel Ahmet, kırk gün kırk gece düğün yaparak kızlarla evlenir.

3. Sonuç

Sözlü kültür ürünleri bakımından hayli zengin olan Çukurova bölgesinde halk hikâyeciliği de önemli bir yere sahiptir. Kadirli Yusuf Sıra, halk hikâyeciliği geleneğine hizmet eden bir hikâye anlatıcısıdır. Yusuf Sıra kendisi hikâye tasnif etmemiş, öğrendiği hikâyeleri düğünlerde, derneklerde, hatta tarlada çalışırken anlatmış; kültür taşıyıcısı olarak sözlü kültür geleneğimize katkıda bulunmuştur. Yusuf Sıra'nın anlattığı hikâyelerde masal unsurları oldukça fazladır. Hikâyelerde olağanüstü olaylara yer verilmektedir. Hatta Esma Han hikâyesi Helvacı Güzeli masalıyla, Güzel Ahmet hikâyesi de Şah İsmail masalıyla büyük ölçüde benzerlikler taşımaktadır. Kanaatimizce, anlatıcıların sözlü kültür geleneği içinde yaptıkları ekleme, çıkarma ve değiştirmeler bu masalların halk hikâyelerine dönüşmesini sağlamıştır. Güzel Ahmet hikâyesi masallara göre oldukça hacimli olup, manzum ve mensur kısımlardan oluşmaktadır. Hikâyede çeşitli kalıp ifadeler, mahallî söyleyişler, kelime grupları, tasvir ve benzetmeler, mübalâğa, atasözü ve özlü sözler, günümüze ait kelimeler vs. yer almaktadır.

4. Kaynaklar

- ALPTEKİN (1997), Ali Berat: *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara 1997.
- ARTUN (1996), Erman: *Günümüzde Adana Âşıklık Geleneği (1966-1996) ve Âşık Feymanı*, Adana 1996.
- ÇİMEN (1994), Kâzım: *Yusuf Sıra'dan Derlemeler (Adana)*,Yayımlanmamış Lisans Tezi, Elazığ 1994.
- ÇOLAK (1994), Faruk: *Şah İsmail Üzerine Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Lisans Tezi, Kayseri 1994.
- DURBİLMEZ (1993), Bayram: *Karlı Âşık Murat Çobanoğlu, Hayatı-Sanatı ve Eserleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1993.
- DURBİLMEZ (1997), Bayram: "Karlı Âşık Murat Çobanoğlu'nun Saracı İbrahim İle Güneş Sultan Hikâyesi", *Erciyes*, c.20, nr.235, (Temmuz 1997),s. 17-32.
- DURBİLMEZ (1998) Bayram: "Sözlü Kültür Geleneği ve Bu Geleneğin Unsurları", *Muhyiddin Abdal Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*,Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ 1998.
- GÖRKEM (1996), İsmail: *Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuarı Üzerine Bir Araştırma*, Yayımlanmamış Doçentlik Takdim Tezi, Elazığ 1996.
- GÜNAY (1975), Umay: *Elazığ Masalları (İnceleme)*, Erzurum 1975.

HALICI (1992), Fevzi: *Âşıklık Geleneğinde Günümüz Halk Şairleri, Güldeste*, Ankara 1992.

HEKİMOĞLU (1996), Güzide: *Kadirli'den Derlenmiş Halk Hikâyeleri*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Sivas 1996.

İVGİN (1976), Hayrettin: "Bir Dede Korkut Hikâyesi Varyantı: Güzel Ahmet", *Türk Folkloru Araştırmaları*, c.17, nr.325 (Ağustos 1976), s. 739-742.

KALKAN (1992), Emir: *XX. Yüzyıl Halk Şairleri Antolojisi*, Ankara 1992.

KAYA (1973), Doğan: "Bir Küpeli Masalı: Güzel Ahmet", *Sivas Folkloru*, nr.8 (Eylül 1973), s. 19-22.; nr.9 (Ekim 1973), s. 19-21.

KAYA (1993), Doğan: *Mahmut ile Nigâr Hikâyesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Ankara 1993.

KAYA (1997), Doğan: "Karacaoğlu'nın Efsanevi Kişiliği", *İçel Kültürü*, yıl: 10, nr.54, (Kasım 1997), s. 7-13.

ÖZHAN (1992), Mevlüd vd.: *Yaşayan Halk Ozanları Antolojisi*, Ankara 1992.

SAKAOĞLU (1973), Saim: *Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil*, Ankara 1973.

SAKAOĞLU (1987), Saim: *Senin Aşkınla, Kadirli Âşık Halil Karabulut*, Konya 1987.

III. ŞİFAÎ VE SELVİ HAN HİKÂYESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

İncelediğimiz hikâye, 1930'lu yıllarda Çankırı'da çıkan *Duygu* gazetesinde dizi yazılar hâlinde yayımlanır. Aynı şekilde dizi yazılar hâlinde yayımlanarak ayrı kitaplara dönüştürülen *Esmâ ile Zeycan* (1932), *Yılan Bey* (1932) ve *Hürü* (1933) adlı kitaplar gibi *Şifâî ve Selvi Han* da *Duygu* gazetesi yayınları arasında kitap olarak basılır (1932). Bu dört kitap birleştirilerek *Çankırı Masalları* adıyla yeniden yayımlanır (2002).

Ahmet Talât [Onay]'ın verdiği bilgilere göre hikâye, Çankırı Maarif Müdürlüğünde bulunmuş Mithat Şakir Bey tarafından Aksaray ve çevresinde bulunan beş şiir mecmuasından birinde yer alır. Söz konusu mecmuada, Kastamonulu Kemalî, Bolulu Dertli, Konyalı Şem'î gibi şairlerin bazı şiirleri, Çankırlı Zahmî'nin bir destanından bazı parçalar, Ruhî adlı bir şairin destanı ve Abidin Beyoğlu türküsü de bulunmaktadır. Mecmuada, Kemalî mahlaslı şiirlerin mahlasları çizilerek üstünü veya sağ tarafına Fehmî, çoğunlukla sol tarafına da Molla Ali yazılmıştır. Bu mecmuadaki en kıymetli eserin Şifâî ve Selvi Hanım hikâyesi olduğu belirtilir (Dilçin 2002: 23). Hikâyeyi aslından okuyarak yayıma hazırlayan Ali Dehri [Dilçin]'dir (Dilçin 2002: 23). Ahmet Talât [Onay], Ali Dehri'nin hazırladığı yazıyı okuyarak, o zamanki imlâya uygunlaştırır ve bazı kelimeler hakkında açıklamalar yapar. Hikâye, Ahmet Talât [Onay]'ın ön sözüyle yayımlanır. Dört kitabın birleştirilerek Çankırı Masalları adıyla yayımlanan yeni baskısında Hakkı Duran'ın "Takdim" (Dilçin 2002: 5-6), Prof. Dr. Cem Dilçin'in "İkinci Baskı için Önsöz" (9-11) yazıları ve Dehri Dilçin'in "Kısa Yaşam Öyküsü" (15-17) de eklenir.

Ahmet Talât [Onay], hikâyenin "vak'a"sının çok basit fakat hikâyedeki şiirlerin çok başarılı olduğunu belirtir. Hikâyenin musannifi ve şairinin, hatta mecmuaya aktaranın kim olduğunun bilinmediğini de söyler (Dilçin 2002:

24). Hikâyenin sonunda “1291 Zilhicce 23” tarihi geçse de bunun hikâyenin tasnif edildiği/mecmuaya aktarıldığı tarih olup olmadığı belirsizdir. Cem Dilçin ise, diğer üç hikâye ile birlikte Şifâî ve Selvi Han’ın da Dehri Dilçin tarafından anlatıcı kadınların ağzından derlenerek yazıya geçirildiğini bildirir (Dilçin 2002: 9).

İncelemeye geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, hikâyenin kısa bir özetini vermek yararlı olacaktır:

1. Şifâî ve Selvi Han Hikâyesi

Nişabur şehrinde Beyzade ve Ebusef adlarında iki adam vardır. Beyzade çok zengin, Ebusef yoksuldur. Ebusef, bir gün Beyzade ile görüşmeye gider, iltifat görmez. Evine dönerek yoksulluğuna ve çocuksuzluğuna ağlar. O sırada bir derviş Ebusef’in yanına gelerek niçin ağladığını sorar. Çocuğu olmadığı için ağladığını öğrenince, koynundan bir elma çıkararak Ebusef’e verir. Elmayı yemesini, bir oğlu olursa adını Şifâî koymasını söyler. Oradan Beyzade’nin yanına varan derviş ona da bir kızı olursa adını Selvi Han koymasını söyleyerek kaybolur. Vakti gelince Ebusef’in bir oğlu, Beyzade’nin bir kızı olur. Dört beş yaşına girince, Beyzade kızını okula gönderir. Ebusef ise yoksul olduğunda çocuğunu okula gönderemez. Şifâî, çarşıdan geçip giderken, okulda okuyan çocukları görür. Okulun önünde duran Selvi Han ile göz göze geldiklerinde ikisi de birbirine âşık olur. Şifâî yoksul olduğu için utancından bir şey söyleyemez fakat Selvi Han bir koşma söyleyerek ona âşık olduğunu bildirir. Bunun üzerine Şifâî de bir koşma ile kendi duygularını belirtir. Kız, Şifâî’ye aynı okulda okumayı teklif eder. Yoksul olduğu için babasının okula göndermeyeceğini söyleyince Selvi Han ona birkaç altın verir ve birlikte okumaya başlarlar. Aradan zaman geçince, hocası Şifâî’nin Selvi Han’a âşık olduğunu öğrenir ve ona bu sevdayı terk ederek dersiyle ilgilenmesini söyler. Bahçıvanın Kâmile adlı kızı iki âşığın sırdaşı ve habercisidir. Selvi Han, Şifâî’yle konuşarak Allah’ın emriyle dünür göndermesini ister. Şifâî, kızın babasının zengin, kendi babasının ise yoksul olduğunu belirterek evliliklerinin engelleneyeceğini söyler. Kız, sevdiğini ikna eder. Şifâî babasına durumu açıklar. Babası, yoksul oldukları için dünür gitmeye yanaşmaz. Oğlunun ağlamasına dayanamayan annesi dünür gider. Kızın babası kızına dünür gelen kadını kovar. Bunun üzerine Şifâî bir mektup yazarak durumunu Nişabur şahına bildirir.

Mektupta yazılan şiiirden etkilenen Şah, Beyzade'yi huzuruna çağırarak kızını bu yiğide vermesini söyler. Şahın emrine karşı çıkamayan Beyzade, büyük bir başlık parası karşılığında kızını vereceğini bildirir. Bu başlık parasını ödemesi için bir yıl da mühlet verir. İki genç nişanlanır. Başlık parası kazanmak için Şifai'nin gurbete çıkmasını istemeyen Selvi Han, bu parayı kendisi vermek ister. Şifai kabul etmez ve yola revan olur. Gide gide bir şehre varan âşık, bir kahvede koşmalar söyleyerek durumunu anlatır. Orada, Şah Behvacı'ya gitmesini, onun kendisine yardımcı olabileceğini söylerler. Yola çıkan âşık büyük sıkıntılar çeker ve günün birinde Şah Behvacı'nın memleketine varır. Koşma söyleyerek arzuhâlini Şah Behvacı'ya bildirir. Şah, âşığı teselli ederek rahat olmasını, bir süre dinlenmesi, kendisine yardım edeceğini söyler. Bir bayram günü şahın huzurunda ağlayarak koşmalar söyleyince, şah âşığa istediğinden daha fazla para verir ve memleketine dönmesini ister. Yolda âşığı haramiler çevirir ve elini ayağını bağlayarak paralarını alırlar, zindana atarlar. Âşık koşma söyleyip ağlarken harami başının kız kardeşi dinler ve yanına vararak gece olunca kendisini kurtaracağını söyler. Gece olunca kız âşığı zindandan kurtarır. Kaçan Şifai, gece gündüz yol alarak tekrar Şah Behvacı'nın huzuruna gider ve başından geçenleri anlatır. Şah, âşığın yanına sayısız asker katarak haramileri dağıtmalarını ve onların bütün mallarını âşığa vererek bir bölük asker ile memleketine götürmelerini emreder. Şahın adamları haramileri dağıtarak bütün mallarını âşığa verirler ve bir bölük adam ile yola revan eylerler. Bütün bunlar olurken kıza Şifai'nin öldüğü haberini verirler. Kızı ailesi, onu başka biriyle zorla evlendirmek ister. Kız ağlayıp koşmalar söylerken Şifai bir mektup yazarak yola çıktığını, yakında döneceğini haber verir. Şifai, Nişabur şehrine on beş günlük bir mesafedir. Bu arada düğün de başlamıştır. Beyzade ve Ebusuf'e elma vererek çocukların doğmasına vesile olan derviş, Şifai'nin yanına vararak, kızın zorla zengin birine verildiğini, düğünün başladığını ve beş on gün içinde erkek evine götüreceklerini bildirir. Şifai yetişemeyeceğini düşünerek ağlar ve bir koşma söyler. Bunun üzerine derviş âşığa gözünü yummasını söyler. Âşık gözünü yumar, aç dediğinde açar, görür ki Nişabur şehrinin kenarına gelmiş. Derviş yeniden kaybolur. Şifai evine varır. Kâmile âşığın geldiğini görerek Selvi Han'a müjdelir. Selvi Han bir mektup yazarak Kâmile ile Şifai'ye gönderir. Mektubu okuyan Şifai bir cevap yazarak kıza gönderir ve Beyzade'nin yanına varır. Başlık parasını ve hediyeleri getirdiğini söyleyerek Selvi Han'ı ister. Beyzade, kızını başkasına verdiklerini, kendisinin

başka bir kısmet aramasını söyler. Çaresiz kalan Şifâî, bir mektup yazarak durumunu Nişabur şahına bildirir. Bunun üzerine Nişabur şahı Beyzade'ye bir adam gönderir. Beyzade ne yapacağını bilmez, hanımıyla konuşur. Kızı verdikleri adamlar da durumu öğrenerek Beyzade'nin yanına varırlar ve kavga ederler. Sonunda Nişabur şahının huzuruna varırlar. Şah onları dinler, araya bir perde çekmelerini, Şifâî ile Selvi Han'ın birbiriyle söyleşmelerini, kızın gönlünün kimde olduğunun anlaşılacağını söyler. Şifâî ile Selvi Han karşılıklı dörtlüklerle söyleşirler. Meclistekiler de onların söyleşmelerini dinleyip iki âşığı evlendirmeye karar verirler. Düğün dernek kurulu, murat alıp murat verirler.

2. Hikâyenin İncelenmesi

Şifâî ve Selvi Han hikâyesi nazım-nesir karışımı bir yapıya sahiptir. Durumlar ve olaylar nesir kısmında, duyguların yoğunlaştığı kısımlar ise manzumelerle anlatılmaktadır. Hikâyenin nesir kısmı çok zayıf, nazım kısmı ise zengindir.

Hikâyede masal unsurlarına da rastlanır. Sözelimi masalların çoğunda olduğu gibi, Şifâî ve Selvi Han hikâyesinde de evlât tektir; o da yıllar sonra bir dervişin verdiği elmanın yenilmesi sonucu olmuştur.

Kalıp Sözcükler (Formeller): Anlatılarda –daha çok masallarda– karşımıza çıkan kalıp ifadelerle “formel” adı verildiği bilinmektedir. Hikâyede giriş formeli, geçiş formeli ve bitiş formeline rastlanır.

Başlayış / giriş formeli: “Râviyan-ı ahbar ve nâkilan-ı âsar ve muhaddisan-ı rû-zigâr şöyle rivayet ve böyle hikâyet ederler ki zaman-ı evâilde Nişabur şehrinde hane-dan-ı kadimden iki adam var idi.” (Dilçin 2002: 27).

Bağlayış / geçiş formelleri: “Bunlar okumakta olsun; meğer kızın evleri yanında bir bahçe var idi” (Dilçin 2002: 27). “Derken bir bülbül gelüp karşısında bir ağaca konup hazin hazin ötmeye başladı” (Dilçin 2002: 33). “Bir zemandan sonra oğlanın aşkı galebe edüp hocasına oku diyüp aldı bakalım ne demiş” (Dilçin 2002: 34). “Bir de oğlan gördü ki, kız gelmez” (Dilçin 2002: 36). “Selvi Hanım böyle diyüp yanmakta olsun, andan sonra Şifâî revan olup gider iken kış bastı.” (Dilçin 2002: 61). “Bir pınar başında, bir ağaç gölgesinde biraz rahat eyledikten sonra Nişabur şehrinden yana baktı ki, haylı sahralar geçmiş.” (Dilçin 2002: 65-66). “Bakalım oğlan geleceğün. Bu taraftan oğlanın öldü haberini getirüp kıza haber verdiler.” (Dilçin 2002: 73). “Selvi Han böyle

diyüp ağlar iken Şifai Nişabur şehrine yakın gelüp bir name yazup bir sadık kimse ile gönderdi.” (Dilçin 2002: 75).

Bitiş formeli: “Hasıl-ı kelâm murat alup murat verdiler. Mevlâ dahi bizleri mura-dımıza erdire.” (Dilçin 2002: 88).

2. 1. Dil ve Üslûp

Hikâyede bazı Arapça ve Farsça kelimeler ve tamlamalar ile bazı mahallî kelimeler bir arada kullanılmaktadır. “Ale’r-re’si ve’l-ayın” (baş ve göz üstüne) gibi kalıp ifadelerin kullanılması, hikâyeci-âşîğın veya müstensihın yazılı kültüre de aşına birisi olduğunu düşündürmektedir. Mahallî kelime ve söyleyişlere birkaç örnek verebiliriz:

Bilün: bilirsin; Çezerekten: çözerek; Çığır-: çağır-; Ira-: uzaklaş-, ıraklaş-; Irıl-: ayrıl-; Kak- : kalk-; Perklen-: sağlamlaştırıl-; Tezerekten: hoplaya zıplaya yürüyerek; Yağlık: mendil, vs.

Hikâyelerde çokça rastlanan atasözü ve özlü sözler yer verme, incelenen hikâyede pek görülmemekle birlikte “Zira ki gelüp görmemek ve gidüp gelmemek var.” (Dilçin 2002: 45) gibi birkaç söyleyişe rastlanabilmektedir.

Hikâyeci âşıkların tasnif ettikleri hikâyelerde genellikle görülen secili anlatımlara da incelenen hikâyede pek rastlanılmamaktadır. “Yiyüp ve içüp kahve tütün, keyf büsbütün” (Dilçin 2002: 35-36) gibi secili sözler azdır.

Hikâyede şöyle dualara yer verilir: “Mevlâ muradınızı versin” (Dilçin 2002: 41), “Kimseler ben gibi nâne düşmesin / Ciğerciği aşk oduna pişmesin” (Dilçin 2002: 52), “Mevlâm dert vermesin” (Dilçin 2002: 62).

Hikâyenin nesir bölümünde edebî sanatlarla pek yer verilmediği görülür.

2.2. Şahıs Kadrosu

Şifai: Hikâyenin asıl kahramanlarındandır. Ebusef adlı yoksul kişinin oğlu ve Selvi Han’ın sevgilisidir.

Selvi Han: Hikâyenin asıl kahramanlarındandır. Beyzade adlı zengin bir kişinin kızı ve Şifai’nin sevgilisidir.

Ebusef: Şifai’nin babası ve Nişaburlu yoksul bir kişidir.

Beyzade: Selvi Han’ın babası ve Nişabur’un zenginlerinden biridir.

Kâmile: Beyzadenin bahçıvanının kızıdır. Şifai ve Selvi Han’ın haberleşmelerini sağlayan aracı kişidir.

Nişabur Şahı: Hikâyede adı belirtilmemektedir. Şifaî ve Selvi Han'ın evlenmeleri için yardımcı olan, iyi kalpli bir insandır.

Şah Behvacı: Şifaî'nin başlık parasını veren, iyi kalpli bir şahıdır.

Bu şahısların dışında Hoca, Kahveci gibi meslek adlarıyla anılan ve gerçek adlarına yer verilmeyen kişiler de hikâyede mevcuttur.

2.3. Şiirlerin /Türkülerin Yapıları Bakımından İncelenmesi

Hikâye kahramanları Şifaî ve Selvi Han doğmaca şiir söyleyebilme özelliğine sahip insanlardır. Hikâyede 44 müstakil şiire/türküye ve söyleşmeye yer verilmektedir. 28 şiir/türkü Şifaî ağzından, 16 şiir/türkü de Selvi Han ağzından söylenmektedir. Şiirlerin/türkülerin tamamında yenileme ayak görülür. Hikâyede ilk şiiri Selvi Han söyler. Hikâyenin son şiiri/türküsi Şifaî ile Selvi Han'ın karşılıklı söyleşmeleriyle oluşturulur.

Hikâyede bulunan şiirlerin/türkülerin tamamında nazım birimi dördlütür. 44 şiirin/türkünün yalnızca ikisinde 8'li hece ölçüsü kullanılırken, 42 metin 11'li hece ölçüsüyle oluşturulmuştur. 44 müstakil şiir/türkü ile bir söyleşmenin kafiye örgüsü abab, cccb, dddb, eeeb, fffb / xaxa, bbba, ccca, ddda, eeea biçimindedir. Şiirler/türküler genellikle beşer dördlütükten oluşmuştur. 44 şiir/türkü metninin 42'si beşer dördlütükten oluşurken 5. şiir/ türkü (Dilçin 2002: 33-34) ve 13. şiir/türkü (Dilçin 2002: 45-46) dörder dördlütüktür. Bu metinlerin asıllarının da beşer dördlütük olabileceğinin ipuçları vardır: 5. şiirin/ türkünün ikinci dördlüğünün ayak dizesi eksik kaydedilmiştir. 13. şiirin/türkünün de mahlas dördlüğü eksiktir. Hikâyenin sonunda yer alan Şifaî ve Selvi Han söyleşmesinin (Dilçin 2002: 85-87) bile beşer dördlütükten oluşması düşüncemizi pekiştirmektedir.

Şiirlerden sırasıyla –kısaca- söz etmek yararlı olacaktır:

1.Şiir/ Türkü: “Selvi Han” mahlasıyla söylenen birinci şiir/türkü beş dördlütükten oluşan bir koşmadır. Hece ölçüsünün 11'li kalıbıyla (6+5=11) oluşturulmuştur. Kafiye ve durak yapısı sağlamdır. Şiirden/türküden önce “Oğlan fakir olduğundan hicap edüp sersem gibi oldu ve kız zengin kızı olduğundan sabra kararı kalmayıp bakalım görelî ne demiş” ifadesi geçer. “Oğlan adın nedir kimin oğlusun/ İşbu sözden sana işaretim var” ayak beyti ile başlar (Dilçin 2000: 28-29).

2.Şiir/Türkü: “Şifaî” mahlasıyla söylenmektedir. Beş dördlütükten oluşur. Hece ölçüsünün 11'li kalıbıyla oluşturulmuştur. Durak yapısı 6+5=11 olduğu halde son dördlüğün ilk dizesinde durak 4+4+3 şeklindedir: “Şifaî'ym

ateşlere dağlandım". Tam ve zengin kafiyeler görülür. Birinci şiir biter bitmez "Kız böyle söyleyince, oğlan görelim kıza ne söylemiş" ve "Aldı oğlan" sözleri söylenerek şiire/türküye başlanır. "Bir kere rahm eyle benim sultanım / Beni bir belirsiz kâre düşürdün" ayak beyti ile başlayan şiirin/türkünün ayak dizelerinde yenileme ayak görülür (Dilçin 2000: 29-30).

3.Şiir/Türkü: "Selvi Han" mahlasıyla söylenir. "Kız bahçenin içine girüp bakalım görelim ne söylemiş." ve "Aldı kız" sözlerinden sonra "Ötün hey bülbüller gonca açılın / Haber saldım kâr ü zârım gelecek" ayak beyti ile başlar. Bağlama/ayak dizelerinin durakları $4+4+3=11$, diğer dizelerinki ise $6+5=11$ 'dir (Dilçin 2002: 29-31-32).

4.Şiir/Türkü: "Şifâî" mahlasıyla söylenir. "Bunun üzerine oğlan bakalım ne söylemiş:" sözünden sonra "Ey gönül gel bidar ol bu gafletten / Bu gün beni ol hubanım istetmiş" ayak beyti ile başlar. Durak yapısında uyum görülmez. Genelde $4+4+3=11$ 'li bir yapı görülürken üçüncü dördtlüğün ikinci dizesinde (Safayınan öter ol bülbülleri), dördüncü dördtlüğün ikinci ve üçüncü dizelerinde (Dilinde zahirdi tühfe kelâmı / Bulunmaz akranı gezsem alâmı) ve son dördtlüğün üçüncü dizesinde (Yüz bin hicap ilen dur divanına) $6+5=11$ 'li bir durak yapısı mevcuttur (Dilçin 2002: 32-33).

5.Şiir/Türkü: "Selvi Han" mahlasıyla söylenir. Önce "Bari şu bülbüle birkaç han beyit söyleyeyim de andan sonra istirahat edüp yatayım, diyüp aldı, bakalım bülbüle ne demiş" sözü geçer. Ayak beyti: "Bülbül niçün garip garip ötersin / Zahir bu efganlar bizedir bülbül"dür. İkinci dördtlüğün ayak dizesi eksiktir. Birinci dize ve son dördtlüğün ikinci, üçüncü dizelerinde durak uyumsuzluğu vardır. Genelde hecenin $6+5$ durağı mevcutken, anılan üç dizede $4+4+3$ 'lü durak belirgindir (Dilçin 2002: 32-33).

6.Şiir/Türkü: "Şifâî" mahlasıyla söylenir. "Bir zemandan sonra oğlanın aşkı galebe edüp hocasına oku diyüp aldı bakalım ne demiş." sözünden sonra metin şu ayak beytiyle başlar: "Ey dil ne hal oldu buraya geldim / Göz gezdirdim melek sima görünmez." Metnin tamamında $6+5=11$ 'li bir durak yapısı mevcuttur (Dilçin 2002: 34-35).

7.Şiir/Türkü: "Şifâî" mahlasıyla söylenir. Metinden önce "Bari şu esen yele yalvarayım da pekçe essün diyüp aldı bakalım ne demiş" denir. Ayak beyti: "Ey esen yel lutf et mihribanımı / Başın için hâb-ı nazdan oyandır" şeklindedir. Durak uyumsuzluğu hâkimdir. Üçüncü dördtlüğün ilk kelimesi/kelimeleri (dört heceli) özgün metinde kâğıdın yıpranması sonucu kopmuştur (Dilçin 2002: 36-37).

8.Şiir/Türkü: “Selvi Han” mahlasıyla söylenir. 7. şiir/türküden sonra “Şifâî böyle söyleyince Selvi Han uyandı. Baktı bahçenin içinde kimse kalmamış. Zannetti ki, Şifâî dahi gitmiş. Bunun üzerine Selvi Han bakalım ne demiş” denir ve metin verilir. Ayak beyti: “Bu gaflete niçin daldın / N’ola bir kez oyan gönlüm”dür. Metinde $4+4=8$ heceli bir yapı hâkimdir. “Gelenler gitti sen kaldın” ($5+3=8$), “Hezaran ağular yuttun” ($6+2=8$), “Dökünce hasret yaşını” ($3+5=8$), “Fırakın canıma ettin/yettin” ($6+2=8$), “Var elem tahtında paslan” ($6+2=8$) gibi dizelerde durak uyumu yoktur (Dilçin 2002: 37-38).

9.Şiir/Türkü: “Şifâî” mahlasıyla söylenir. “Bir de baktı ki, Selvi Han karşıdan geliyor. Ol zeman Selvi Han’a bakalım ne söyledi” cümlelerinden sonra “Hâb-ı nazdan yeni kalkmış / Gelir yârim gezerekten” ayak beyti ile başlar. İlk iki dörtlükte, son dörtlükte ve bağlama (ayak) dizelerinde $4+4=8$ heceli bir yapı vardır. Üçüncü dörtlüğün ilk üç dizesi ile dördüncü dörtlüğün ilk iki dizesinin durakları ise $5+3=8$ ’dir (Dilçin 2002: 38-39).

10.Şiir/Türkü: Şifâî 9. şiiri/türküyü söyleyince Selvi Han etkilenererek onun dizine oturur. Şifâî Kâmile’den utanır, sevgilisi Selvi Han da kalkıp karşısına oturur. “Şifâî, Kâmile’den özür dilediğinden ötürü bakalım ne demiş” diyerek “Şifâî”nin ağzından yeni bir şiir/türkü söylenir. “Aziz başın için gül yüzlü yârim / İtme bu zulumu el aman bana” ayak beytiyle başlayan metnin tamamında $6+5=11$ ’li hece ölçüsü kullanılır. Son dörtlükte “bana” redifi bulunmakla birlikte ayaktan çıkmıştır: Böyle cevri ü cefa eyleme bana” (Dilçin 2002: 39-40).

11.Şiir/Türkü: “Şifâî böyle diyüp Kâmile’den özür dileyince, Selvi Han bu özri sevap görüp Kâmile’ye bakalım ne söylemiş” cümlesinden sonra “Hıfz et esrarımı aman Kâmile / Aşkın yollarında nice can gitti” ayak beytiyle başlar. $6+5=11$ ’li hece ölçüsüyle oluşturulan metnin ilk ve son dörtlüklerinin dördüncü (ayak) dizelerinde ve ikinci dörtlüğünün birinci dizesinde ise $4+4+3$ ’lülü durak yapısı görülür (Dilçin 2002: 41).

12.Şiir/Türkü: “Şifâî” mahlasıyla söylenir. “Şifâî bir arzuhal yazup doğru Nişabur şahının eline verdi. Ağlayarak, gör arzuhalda ne demiş” sözünden sonra “Ah dost” diyerek söylemeye başlar: “Seni deyü geldim küş et el-aman / Mahsus efendime arzuhâldir bu...” $6+5=11$ ’li hece ölçüsüyle oluşturulan metinde uyumsuzluk yoktur (Dilçin 2002: 42-43).

13.Şiir/Türkü: “Selvi Han”ın ağzından söylenir. Mahlas dörtlüğü eksiktir. Genelinde $6+5=11$ ’li bir yapı olduğu hâlde ikinci ve dördüncü dörtlüklerin

ayak dizelerinde $4+4+3=11$ 'li bir durak yapısı görülür. "Ol [Şifâî] ağlayınca kız [Selvi Han] da ağlıyarak bu kelâmları söylemeye başladı. Aldı bakalım ne demiş:" sözlerinden sonra "Haberdar değilim teşrifatından / Yazık sana aziz şâhım ağlama" ayak beytiyle metin verilir. Metnin ilk dördtlüğünün dördüncü (ayak) dizesi "Dönmem ikrarımdan billah ağlama" biçiminde olup "billah" sözü yerine "mâhım" sözü kullanılırsa ayak uyumu olabileceği dipnotta da belirtilmektedir (Dilçin 2002: 45-46).

14.Şiir/Türkü: "Şifâî" mahlasıyla söylenir. "Hakk'a ısmarladım ey gül-ü râna / Nasibime cedit efgan yazıldı" ayak beyti ile başlayan şiir her yönüyle başarılıdır (Dilçin 2002: 46-47).

15.Şiir/Türkü: "Selvi Han" mahlasıyla söylenir. "Şifâî böyle söyleyince, Selvi Han Şifâî'ye bakalım ne söylemiş: Ah dost!" sözünden sonra "Felek çarkın böyle aksi döndürme / Ben gibi cihanda olmuş var mıdır" ayak beytiyle başlar. İkinci dördtlüğün ilk dizesinde ve dördüncü dördtlüğün ikinci ve üçüncü dizelerinde $4+4+3$, diğer bütün dizelerinde $6+5$ durakları mevcuttur (Dilçin 2002: 47-48).

2.4. Hikâyenin Epizotları

Hikâyede şu epizotlar bulunduğu tespit edilmektedir:

2.4.1. Kahramanların Ailesi:

Hikâyenin asıl kahramanlarından Şifâî'nin babası Ebusef yoksul bir insan, Selvi Han'ın babası Beyzade zengin bir kişidir. Ebusef, yoksulluğuna ve çocuğu olmamasına çok üzülmemektedir.

2.4.2. Kahramanların Doğumu:

Hikâyenin asıl kahramanlarından Şifâî ve Selvi Han'ın doğumlarında olağanüstülük görülür. Ebusef, yoksul ve çocuksuz olduğu için ağlarken bir derviş onun yanına gelir ve üzüntüsünün sebebini öğrenir. Koynundan bir elma çıkararak Ebusef'e veren derviş, bu elmayı yerse bir oğlunun olacağını haber verir. Derviş aynı şekilde Beyzade'nin yanına da vararak onun da bir kızı olacağını bildirir. Zamanı gelince Ebusef'in bir oğlu, Beyzade'nin de bir kızı dünyaya gelir.

2.4.3. Kahramanlara Ad Verilmesi:

Başka halk hikâyelerinde karşımıza çıkan ad vermeye ilgili ayrıntılı bilgilere bu hikâyede rastlanmaz. Her iki kahramanın da adları onlar doğmadan önce derviş tarafından ailelerine söylenir. Dervişin söylediği gibi; Ebusef'in oğluna Şifâî, Beyzade'nin kızına Selvi Han adları verilir.

2.4.4. Kahramanların Eğitimi:

Selvi Han dört beş yaşına girince okula gitmeye başlar. Şifâî, babasının yoksul olması sebebiyle okula yazdırılmamıştır. Fakat okulun önünden geçerken Selvi Han'ı görür ve âşık olur. Selvi Han'ın kendisine birlikte okumayı teklif etmesi ve maddî yardımını sonucu Şifâî de okumaya başlar. İki âşık okul arkadaşı olurlar. Okul arkadaşları ve hocaları bazen Beyzade'nin konağının bahçesine giderek yiyip içerler, eğlenirler. Bu esnada Şifâî'nin Selvi Han'a âşık olduğunu öğrenen hoca, ona bu sevdâyı terk ederek dersiyile ilgilenmesini söyler.

2.4.5. Kahramanın Sevgili İle Karşılaşması:

İki âşık Selvi Han'ın okulu önünde karşılaşırlar. Her ikisi de ilk görüşte âşık olur. İlk karşılaşma hikâyede "ol saat kız oğlanı görünce kızıdan oğlana ve oğlandan kıza bir aşk zahir oldu. Oğlan fakir olduğundan hicap edüp sersem gibi oldu ve kız zengin kızı olduğundan sabra kararı kalmayup bakalım görelim ne demiş" sözleriyle anlatılır ve şu dörtlükle başlayan şiiriyle / türküsüyle Selvi Han Şifâî'ye aşkını bildirir: "Oğlan adın nedir, kimin oğlusun? / İşbu sözden sana işaretim var / Söyle aşkın beni helâk eyledi / Senden sana gayet şikâyetim var (...)" (Dilçin 2002 28).

2.4.6. Kahramanın Gurbete Çıkması:

Şifâî başlık parası kazanmak maksadıyla gurbete çıkmak zorunda kalır. Selvi Han sevdiğine "ey yiğit! Mal için gidecek isen hiç de gitme. Zira ki diyar-ı gurbet güçtür. Benim malım çoktur birazını vereyim; sen atama ver. Anın için diyar-ı gurbeti kendin ihtiyar etme" deyip yalvarsa da Şifâî sevdiğine "Ey benim efendim! Eyi olur. Lâkin son ucu başıma kakarsın elbet. Diyar-ı gurbete gider, kazanır, seni alırım." diyerek gurbete çıkar. Sevdiğine gurbette turnalarla selâm gönderir. Kış gelmiştir. Düşe kalka bir şehre erişir. Misafir olacak bir yer bulamaz. Bir kahvehaneye varır kahveci de önce onu içeri almaz. Söylediği şiir/türküden

sonra kapıyı açıp içeri alır. Oradan Şah Behvacı'nın memleketini doğru yola çıkar. Orada Şah Behvacı'nın konduğu olur.

2.4.7. Kahramanın Mücadeleleri:

Şah Behvacı, Şifai'ye acıyarak onun başlık parasını fazlasıyla verir. Şifai'yi yolda haramiler çevirir ve paralarını alarak zindana atarlar. Harami başının kız kardeşi onu zindandan kurtarır. Şifai, tekrar Şah Behvacı'nın huzuruna çıkarak başından geçenleri anlatır. Şahın askerleri haramileri dağıtarak onların bütün mallarını Şifai'ye verirler.

2.4.8. Kahramanın Memleketine Dönüşü:

Kahramanın memleketine dönüşünde bir olağanüstülük vardır. Şifai, on beş günlük mesafedeki yolu bir dervişin yardımıyla (gözlerini yumup açma süresi içinde) bir anda aşarak memleketine ulaşır.

2.4.9. Sevgilinin Başkasıyla Evlendirilmek İstenmesi:

Selvi Han'ın ailesi, onu zengin biriyle evlendirmek ister. Evlenmeye ikna etmek için, Selvi Han'a Şifai'nin öldüğünü söylerler. Şifai ise bir mektup yazarak yola çıktığını, yakında döneceğini haber verir. Selvi Han'ın gönlü olmasa da düğün dernek kurulur.

2.4.10. Sonuç:

Şifai, başlık parasını ve hediyeleri getirdiğini söyleyerek Selvi Han'ı ister. Beyzade, kızını başkasına verdiklerini, kendisinin başka bir kismet aramasını söyler. Nişabur şahı, Şifai ile Selvi Han'ın birbiriyle söyleşmelerini, kızın gönlü kimdeyse onunla evlenmesini ister. Şifai ile Selvi Han karşılıklı dörtlükler söyleyerek deyişirler. Meclistekiler onların söyleşmelerini dinleyerek ikisinin de birbirini sevdiğini anlarlar ve iki âşığı evlendirmeye karar verirler. Düğün dernek kurulur, murat alıp murat verirler.

2.5. Hikâyenin Motif Yapısı

Hikâyeleri inceleme yöntemleri arasında yaygın olanlardan biri de hikâyede bulunan motiflerin tespit edilmesidir. Pek çok çalışmada uygulandığı gibi, bu çalışmada da hikâyede bulunan motifler, Stith Thompson'un *Motif Index of Folk-Literature* (Thompson 1955-1958) adlı eserine göre tasnif edilerek in-

celenecektir. Burada Thompson'un tasnifi verilmekte, hikâyede bulunmayan motifler (-) şeklinde gösterilmektedir:

A. MİTOLOJİK MOTİFLER (-)

B. HAYVANLAR

MİTOLOJİK HAYVANLAR / B₀ - B₉₉. (-)

SİHİRLİ HAYVANLAR / B₁₀₀ - B₁₉₉. (-)

İNSAN ÖZELLİĞİ GÖSTEREN HAYVANLAR / B₂₀₀ - B₂₉₉. (-)

HAYVANLARIN DOSTLUKLARI / B₃₀₀ - B₅₉₉.

Yardımcı Turna (B_{463.3}): Gurbete çıkan Şifâî, sevdiği Selvi Han'a turnalarla selâm gönderir.

HAYVANLA İNSANIN EVLENMESİ/ B₆₀₀ - B₆₉₉. (-)

HAYVANLARIN KOMİK ÖZELLİKLERİ/ B₇₀₀ - B₇₉₉. (-)

HAYVANLARLA İLGİLİ ÇEŞİTLİ MOTİFLER/ B₈₀₀ - B₈₉₉. (-)

C. YASAK

TABİATÜSTÜ VARLIKLARLA İLGİLİ YASAKLAR/ C₀ - C₉₉. (-)

CİNSEL YASAK/ C₁₀₀ - C₁₉₉. (-)

YEME-İÇME YASAĞI/ C₂₀₀ - C₂₉₉. (-)

BAKMA YASAĞI/ C₃₀₀ - C₃₉₉. (-)

KONUŞMA YASAĞI/ C₄₀₀ - C₄₉₉. (-)

DOKUNMA YASAĞI/ C₅₀₀ - C₅₉₉. (-)

SINIF YASAĞI/ C₅₀₀ - C₅₉₉. (-)

TEK ÖRNEĞİ OLAN YASAK VE MECBURİYETLER/ C₆₀₀ - C₆₉₉. (-)

ÇEŞİTLİ YASAKLAR/ C₇₀₀ - C₇₉₉.

Bir işi muayyen bir zamanda yerine getirme (C₇₅₅): Selvi Han'ın babası, başlık parasını ödemesi için Şifâî'ye bir yıl mühlet verir. Şifâî de Selvi Han ile evlenebilmek için başlık parası kazanıp gelmek maksadıyla gurbete çıkar.

TABUNUN KIRILMASI İLE İLGİLİ CEZALANDIRMA/ C₉₀₀ - C₉₉₉. (-)

D. SİHİR

DÖNÜŞÜMLER/ D₀ - D₆₉₉. (-)

SİHRİN BOZULMASI/ D₇₀₀ - D₇₉₉. (-)

SİHİRLİ NESNELER/ D₈₀₀ - D₁₆₉₉.

Sihirli Nesnelerin Çeşitleri (D₉₀₀ - D₁₂₉₉) / Sihirli elma (D_{981.1}): Hikâyenin asıl kahramanlarının doğumunda "sihirli elma" / "olağanüstü elma" motifi görülür. Dervişin verdiği elmayı yiyen Ebusef'in bir oğlu (Şifâî), Beyzade'nin de bir kızı (Selvi Han) olur.

ŞİHİRLİ GÜÇLER VE BELİRTİLERİ/ $D_{1700} - D_{2199}$. (-)

E. ÖLÜM (-)

F. HARİKULÂDELİKLER

DİĞER DÜNYALARA SEYAHATLER/ $F_0 - F_{199}$. (-)

HARİKULÂDE YARATIKLAR/ $F_{200} - F_{1099}$

Olağanüstü elma (F_{813.1.}): Bkz. **Sihirli Nesnelerin Çeşitleri (D₉₀₀- D₁₂₉₉)**
/ **Sihirli elma (D_{981.1.})**

Olağanüstü hadiseler (F_{900.}): Şifâî, on beş günlük mesafedeki yolu bir dervişin yardımıyla (gözlerini yumup açma süresi içinde) bir anda aşarak memleketine ulaşır (F... Olağanüstü yolculuk).

G. DEVLER (-)

H. İMTİHANLAR

TANIMA İMTİHANLARI/ $H_0 - H_{199}$.

Baştan geçeni hikâye etme (H_{11.1.}): Selvi Han'la evlenmek isteyen Şifâî, kızın babası bu evliliğe karşı çıkınca bir mektup yazarak durumunu Nişabur şahına bildirir. Zindandan kaçarak haramilerden kurtulan Şifâî, Şah Behvacı'nın huzuruna giderek başından geçenleri anlatır.

İsteğin şiirle ifade edilmesi (-T-H_{148.}): Şifâî ve Selvi Han duygu, düşünce ve isteklerini birbirine genellikle şiirle ifade eder. Şah Behvacı'nın huzuruna çıkan Şifâî, bir koşma söyleyerek arzuhâlini bildirir.

EVLENME İMTİHANLARI/ $H_{300} - H_{499}$. (-)

ZEKÂ İMTİHANLARI/ $H_{500} - H_{899}$. (-)

CESARET İMTİHANLARININ VAZİFELERİ/ $H_{900} - H_{1199}$. (-)

J. AKILLILAR VE APTALLAR (-)

K. ALDATMALAR (-)

L. KADERİN TERS DÖNMESİ

Gurbete gidiş ve dönüş (L_{111.1.}): Şifâî, başlık parası kazanmak için gurbete gider ve parayı temin ederek gurbetten döner.

M. GELECEĞİN TAYİNİ (-)

N. ŞANS VE KADER

BAHİSLER VE KUMARLAR/ $N_0 - N_{99}$. (-)

ŞANS VE TALİHİN YOLLARI/ $N_{100} - N_{299}$. (-)

ŞANSSIZ KAZALAR / $N_{300} - N_{399}$. (-)

ŞANSLI KAZALAR / $N_{400} - N_{699}$. (-)

TESADÜFÎ KARŞILAŞAMALAR / $N_{700} - N_{799}$. (-)

YARDIMCILAR / $N_{800} - N_{899}$.

Yardımcılar (N_{800}): Selvi Han'la evlenmek isteyen Şifai, kızın babası bu evliliğe karşı çıkınca bir mektup yazarak durumunu Nişabur şahına bildirir. Selvi Han'ın babası kızını Şifai'ye vermek istememesi üzerine, Nişabur şahının yardımıyla birbirini seven iki genç nişanlanır. Şifai'nin memleketine dönüşü sırasında derviş yardım eder ve Şifai, on beş günlük mesafedeki yolu "gözlerini yumup açma süresi içinde" bir anda aşarak memleketine ulaşır. Şah Behvacı, koşma söyleyerek arzuhâlini bildiren Şifai'ye istediğinden daha fazla para vererek yardımcı olur. Haramiler tarafından paraları soyulan ve zindana atılan Şifai'ye, harami başının kız kardeşi yardım ederek onu zindandan kurtarır. Zindandan kurtularak Şah Behvacı'dan tekrar yardım isteyen Şifai'ye Şah Behvacı'nın emriyle askerleri yardım eder.

Çocuk sahibi olmayan kahramanlar ($N_{825.1}$): Ebusef ve Beyzade çocuk sahibi değildir.

Yardımcı mukaddes adam ($N_{848.0.1}$): Derviş, çocuğu olmayan Ebusef'e bir elma verir. Hikâye kahramanı Şifai'nin memleketine dönüşü sırasında derviş yardım eder ve Şifai, on beş günlük mesafedeki yolu "gözlerini yumup açma süresi içinde" bir anda aşarak memleketine ulaşır.

P. CEMİYET

KRALLIK VE ASİLZADELİK / P_0 - P_{99} .

Padişah (P_{10}): Nişabur şahı, Beyzade'yi huzuruna çağırarak kızını Şifai'ye vermesini söyler. Şah Behvacı, Şifai'ye başlık parasından daha fazla para vererek yardımcı olur.

Zengin adamlar (P_{15}): Selvi Han'ın babası Beyzade zengin bir kimsedir.

DİĞER SOSYAL KURUMLAR / P_{100} - P_{199} . (-)

AİLE / P_{200} - P_{299} . (-)

DİĞER SOSYAL AKRABALIKLAR / P_{300} - P_{399} . (-)

İŞLER VE MESLEKLER / P_{400} - P_{499} .

Asker (P_{461}): Şah Behvacı, Şifai'nin yanına sayısız asker katarak haramileri dağıtmalarını ve onların bütün mallarını âşığa vererek bir bölük asker ile memleketine götürmelerini emreder. Şahın askerleri haramileri dağıtarak bütün mallarını âşığa verirler ve bir bölük adam ile yola revan eyerler.

Harami (P_{475}): Şifai'nin yolunu kesen haramiler hem paralarını alır hem de Şifai'yi zindana atar.

ÂDETLER / P_{600} - P_{699} .

Gelenekler (P₆₀₀): Selvi Han, Şifai'yle konuşarak Allah'ın emriyle kendisine dünür göndermesini ister. Şifai'nin annesi dünür gider. Şifai ile Selvi Han nişanlanır. Hikâyenin sonunda da düğün dernek kurulur.

CEMİYETLE İLGİLİ ÇEŞİTLİ MOTİFLER / P₆₀₀ - P₆₉₉ (-)

Q. MÜKÂFATLAR VE CEZALAR (-)

R. ESİRLER VE KAÇAKLAR

ESİRLİK / R₀ - R₉₉

Esir Olma (R₁₀): Haramiler Şifai'nin elini ayağını bağlayarak onu esir alır.

Esirlerin kapatıldığı yerler (R₄₀) / Zindana hapsedme (R_{41.3}): Haramiler Şifai'yi zindana atar.

KAÇMALAR / R₁₀₀ - R₁₉₉

Esirlikten kurtulma (R₁₁₀): Harami başının kız kardeşi yardım ederek Şifai'yi esir tutulduğu zindandan kurtarır.

FİRARLAR VE TAKİPLER / R₂₀₀ - R₂₉₉ (-)

SIĞINAKLAR VE TEKRAR ELE GEÇİRMELER / R₃₀₀ - R₃₉₉ (-)

S. ANORMAL ZULÜMLER (-)

T. EVLİLİK

AŞK / T₀ - T₉₉

Âşık olma (T₁₀) / İlk görüşte âşık olma (T₁₅): Selvi Han ile Şifai, okulun önünde göz göze gelir ve ikisi de âşık olur.

EVLİLİK / T₁₀₀ - T₁₉₉

Evlenme Âdetleri (T₁₃₀) / Dünür olma (T_{130.1}) / Evlenme şartları (T₁₃₁): Bkz. Gelenekler (P₆₀₀).

EVLİLİK HAYATI / T₂₀₀ - T₂₉₉ (-)

NAMUS VE BAKİRELİK / T₃₀₀ - T₃₉₉ (-)

YASAK CİNSİ MÜNASEBETLER / T₄₀₀ - T₄₉₉ (-)

HAMİLE KALMA VE DOĞUM / T₅₀₀ - T₅₉₉

Çocuklara ad verme (T₅₉₆): Şifai'nin ve Selvi Han'ın adları sihirli elmayı veren derviş tarafından verilir.

ÇOCUKLARIN BAKIMI / T₆₀₀ - T₆₉₉ (-)

3. Sonuç

İncelemeden de anlaşılacağı gibi hikâyenin nesir kısmı bir taslak özelliği taşımaktadır. Manzum kısımların ise daha zengin ve başarılı olduğu görülür. Şiirlerde de bazı kusurların karşımıza çıkması, bazı dizelerin/ dörtlüklerin eksik olması, bu hikâyenin sözlü aktarım sırasında, hikâyeci âşıktan dinleyen birisinin yazıya aktarmış olabileceğini düşündürmektedir.

Epizotları bakımından incelendiğinde hikâyede şu epizotların bulunduğu ortaya çıkmaktadır: 1. Kahramanların Ailesi, 2. Kahramanların Doğumu, 3. Kahramanlara Ad Verilmesi, 4. Kahramanların Eğitimi, 5. Kahramanın Sevgili İle Karşılaşması, 6. Kahramanın Gurbete Çıkması, 7. Kahramanın Mücadeleleri, 8. Kahramanın Memleketine Dönüşü, 9. Sevgilinin Başkasıyla Evlendirilmek İstenmesi, 10. Sonuç

Motif Index of Folk-Literature (Thompson 1955-1958) adlı esere göre incelendiğinde hikâyede tespit edilen motifleri de şöyle sıralamak mümkündür: Yardımcı Turna ($B_{463.3.}$), Bir işi muayyen bir zamanda yerine getirme ($C_{755.}$), Sihirli Nesnelerin Çeşitleri ($D_{900.}$ $D_{1299.}$) / Sihirli elma ($D_{981.1.}$) / Olağanüstü elma ($F_{813.1.}$), Olağanüstü hadiseler ($F_{900.}$), Baştan geçeni hikâye etme ($H_{11.1.}$), İsteğin şiirle ifade edilmesi ($-T-H_{148.}$), Gurbete gidiş ve dönüş ($L_{111.1.}$), Yardımcılar ($N_{800.}$), Çocuk sahibi olmayan kahramanlar ($N_{825.1.}$), Yardımcı mukaddes adam ($N_{848.0.1.}$), Padişah ($P_{10.}$), Zengin adamlar ($P_{15.}$), Asker ($P_{461.}$), Harami ($P_{475.}$), Gelenekler ($P_{600.}$), Esir Olma ($R_{10.}$), Esirlerin kapatıldığı yerler ($R_{40.}$) / Zindana hapsedme ($R_{41.3.}$), Esirlikten kurtulma ($R_{110.}$), Âşık olma ($T_{10.}$) / İlk görüşte âşık olma ($T_{15.}$), Evlenme Âdetleri ($T_{130.}$) / Dünür olma ($T_{130.1.}$) / Evlenme şartları ($T_{131.}$), Çocuklara ad verme ($T_{596.}$).

Bu hikâyenin Çankırı'da sözlü kültür geleneği içinde yaşayışını sürdürüp sürdürmediği araştırılmalı, gelenekte (Durbilmez 2006: 341- 364) yaşamaya devam ediyorsa sözlü kaynaklardan yeniden derlenmeli ve elde edilen metinler karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Daha önce yapılan derlemeler var ise onlarla da karşılaştırılmalıdır. Söz konusu hikâye, Türkiye'nin değişik bölgelerinden derlenen halk hikâyeleriyle de karşılaştırılmalı (Alptekin 1997), ortak epizotlar, ortak motifler, ortak şiirler, vs. araştırılmalıdır.

4. Kaynaklar

ALPEKİN, Ali Berat, 1997. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ yay.: Ankara.

DİLÇİN, Dehri, 2002. *Çankırı Masalları*, Okuyan Adam yay.: Ankara.

DURBİLMEZ, Bayram, 1999. “Kadirli Yusuf Sıra’nın Hikâye Repertuarı ve Güzel Ahmet Hikâyesi”, *III. Uluslar arası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildiriler*, Adana Valiliği- Çukurova Üniversitesi yay.: Adana, 258- 272.

DURBİLMEZ, Bayram, 2006. “Somut Olmayan Kültür Mirası: Halk Hikâyeciliği ve Kars Yöresi Âşıkları”, *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri / Turkish Folk Narratives from Myth to Meddah International Symposium Papers*, Gazi Üniversitesi THBMER yay.: Ankara. 341- 364.

THOMPSON, Stith, 1955-1958, *Motif Index of Folk-Literature*, 6 cilt, Indiana University, USA.

İKİNCİ BÖLÜM
EFSANELER / MENKABELER

I. MUHYİDDİN ABDAL MENKABELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Eren, evliya, derviş, ata, baba, dede, şeyh, mürşit, pîr gibi adlar verilen din ve tasavvuf adamlarının kerametlerini anlatan efsanelere “menkabe”¹ adı verilir. Ahmet Yaşar Ocak’ın sözleriyle ifade edecek olursak; “Menkâbe yahut menâkıb, tasavvuf tarihinde, sufilerin izhar ettikleri harikulâde olaylar demek olup kerametleri nakleden küçük hikâyeler mânâsında tahminen IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Pek yaygın olmamakla beraber bu sebeple, keramet kelimesinin çoğulu olan kerâmât da menkabe veya menâkıb yerine kullanılmıştır. Şu halde menkabelerin esasını kerametler teşkil etmektedir.” (1992a: 27).

“Derviş” adı altında toplanabilecek din ve tasavvuf adamlarının hayatı etrafında oluşan bu menkabelerden bir kısmı başka dervişler tarafından derlenip yazılarak “menâkıbnâme”, “velâyetnâme”, “kerâmât” adları verilen eserler ortaya çıkar. Sözlü kültür gelenekleri içinden tespit edilebilen menkabelerden oluşan bu eserler derviş tarzı edebiyat geleneği içinde önemli bir yer tutar. Sözlü kültürden yazılı kültüre aktarılan bu menkabelerden başka henüz yazılı kültüre aktarılmayan ve sözlü kültür mirası olarak anlatılan menkabeler

* Bu araştırma, 1.Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalari Kongresi (13-16 Ağustos, 1998) için hazırlanıp sunulan “Muhyiddin Abdal’ın Hayatı Etrafında Oluşan Menkabeler” başlıklı bildiri gözden geçirilerek oluşturulmuştur.

¹ “Menkabe” kelimesinin kaynağı ve anlamı konusunda Ahmet Yaşar Ocak’ın tespiti şöyledir: Arapça nekabe (isabet etmek, bir şeyden bahiste bulunmak yahut haber vermek) kökünden türeyen menkabe (çoğulu menâkıb) sözlükte, ‘öğünülecek güzel iş, hareket ve davranış’ mânâlarına gelmektedir.” (1992a: 27). “Menkabe” kelimesi kaynaklarda genellikle “menkıbe” olarak geçmektedir. Ocak bu konuda da şu bilgiyi vermektedir: “Menkabe kelimesi Türkçede galat olarak menkıbe tarzında söylenmekte, hatta birçok ilmî eserde böyle yazılmaktadır. Kelime bu şekliyle sözlükte mevcut değildir ve doğrusu menkabedir.” (1992a: 27).

de derviş edebiyatı araştırmaları açısından büyük önem taşır. XVI. yüzyıl Kalenderî, Bektaşî, Hurûfî çevrelerin güçlü şairlerden Muhyiddin Abdal'ın hayatı etrafında anlatılan menkabeler de sözlü kültür gelenekleri içinde yaşamaya devam etmektedir. Sözlü kültür mirası içinden tespit edilen bu menkabeler, başka dervişlerin hayatı etrafında anlatılan menkabelerle ortak özellikler taşımaktadır. Çünkü sözlü kültür gelenekleri içinde anlatılan menkabeler de çeşitlenme, benimsenme, uyarlanabilme gibi özellikleri olan anlatılardandır. Bu sebeple sözlü kültür kaynaklarından derlenen menkabeler de, yazılı kaynaklarda kayıtlı menkabeler de sözlü anlatı geleneklerinin genel özelliklerini taşımaktadır. Bu menkabeleri tarihî bir şahsiyetin hayatını yansıtan doğru, güvenilir kaynak olarak kabul etmek elbette ki doğru değildir. Ancak, hayatı hakkında yeterli bilgi ve belge bulunamayan din ve tasavvuf adamlarının hayatı etrafında oluşan efsaneleri tamamen görmezlikten gelmek de yanlış olacaktır. Bu cümleden hareketle, başka dervişler hakkında anlatılan menkabelerle Muhyiddin Abdal menkabeleri arasında ortak motifler bulunsa bile derviş-şairin hayatını yansıtan ipuçları da tamamen göz ardı edilmemelidir.

Bu çalışmada, XVI. yüzyıl Kalenderî-Bektaşî-Hurûfî şairlerden Muhyiddin Abdal kısaca tanıtıldıktan sonra, hayatı etrafında oluşan menkabelerden bahsedilecek ve bu menkabelerde tespit edilen motiflerin başka menkabelerde bulunan benzerlerine kısmen işaret edilecektir. Muhyiddin Abdal'ın hayatı etrafında oluşan menkabelerin inanç kaynaklarının araştırılması, tahlili ve başka menkabelerde tespit edilen ortak motiflerle karşılaştırılması ayrı bir çalışma konusu yapılabilir. Konunun genel bir çerçevesini sunmak için, bu hususlara genel hatlarıyla temas edilecektir.

1. Muhyiddin Abdal

XVI. yüzyıl şairlerinden Muhyiddin Abdal'ın belgelere dayalı kesin hayat hikâyesi henüz tespit edilememiştir. Kişiliği ve eserleri hakkında da yeterli bilgi mevcut değildir. Şiirlerinden ve sözlü kültür geleneği içinde onunla ilgili olarak anlatılan menkabelerden hareketle, Muhyiddin Abdal'ın ailesinin Aydın'dan göçerek Edirne'nin Lalapaşa ilçesinin Çöke nahiyesine yerleşmiş olduğu söylenebilir. Muhyiddin Abdal'ın hayatının büyük bölümünü Edirne ve Balkanlar'da geçirdiği, mezarının Edirne'nin Lalapaşa ilçesine bağlı Ha-

cıdanışment ve Vaysal köyleri arasında bulunan “Muhittin Baba Tepesi”nde bulunduğu yönündeki bilgiler de sözlü kültür geleneği içinde nakledilen bilgilerdendir. Vahit Lütfi Salcı da, Muhyiddin Abdal’ın, bir kaç aziz arkadaşı ile beraber Anadolu’dan Rumeli’ye geçtiğini, Edirne civarında bulunan Çöke mevkisinde yerleşerek orada dünyadan göçtüğünü ifade etmektedir (Salcı 1935: 169).

Muhyiddin Abdal’ın doğum ve ölüm tarihleri hakkında yeterli bilgi ve belge yoktur. Boratav’a göre XVI. yüzyılda (1968: 351), Ocak’a göre XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarında (1992b: 226) yaşamıştır. Şükrü Elçin, şairin ölüm tarihini 1529 olarak verirken (1988: 265), şiirlerinde kullandığı dilden hareketle, şairin 1550 yılından biraz önce yaşamış olduğunu söyleyenler de vardır (Özmel 1995: 105). Muhyiddin Abdal’a ait olduğu ileri sürülen mezarın, yakın bir zamanda mermerden yapılmış mezar taşının üstünde “Muhittin Baba, Rumi 919 Milâdî 1513, Doğum belli değil” ifadesi yazılıdır. Muhyiddin Abdal’ın doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi verilmezken, ölüm tarihi konusunda verilen bilgilerin de kaynakları belli değildir. Biz, şiirlerinden hareketle, Muhyiddin Abdal’ın XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olabileceğini söyleyebiliriz. XVI. yüzyılda yazılmış bazı şiir mecmualarında şiirlerine rastlanmakta oluşu da bu düşüncemizi desteklemektedir. Şairin yaşadığı dönem, Kalenderîlik’ten Bektaşîlik’e geçişin tam netleşmediği ve Hurûflüğün de Kalenderî-Bektaşî zümreler içinde etkili olmaya başladığı bir geçiş dönemidir. Zaten Muhyiddin Abdal’ın şiirlerinde hem Kalenderîlik, hem Bektaşîlik hem de Hurûflük inanışlarından izler bulmak mümkündür.

Muhyiddin Abdal, yaşadığı dönemin en önemli iki Kalenderî-Bektaşî şairinden biri olarak kabul edilmektedir (Boratav 1968: 351). Şiirleri, bir süre sözlü kültür geleneği içinde yaşayarak dilden dile aktarıldıktan sonra, Kalenderî-Bektaşî dervişler tarafından bir araya getirilerek “Muhyiddîn Abdal Dîvânı”nda toplanmıştır. Muhyiddin Abdal’a ait 275 şiir tarafımızdan tespit edilerek “*Muhyiddin Abdal Dîvânı, İnceleme-Tenkitli Metin*” adlı doktora tezimizde değerlendirilmiştir. Bu şiirler, ortak (anonim) halk şiiri, saz şiiri ve klâsik Türk şiirine ait özellikler taşımaktadır. Nefes, gazel, kaside, mesnevî, tuyug ve mâni tarzlarında şiirleri bulunan şair, Hurûflük inancını daha çok tuyug ve mânileri aracılığıyla dile getirmiştir (Durbilmez 1996: 427- 438). Nesimî, Kaygusuz ve Yûnus Emre’nin şiirlerinden etkilenmiştir şairin dili, Osman-

lı dönemi Eski Anadolu Türkçesi özellikleri taşımaktadır. “Dîvân”da, Oğuz/Yörük Türklerinin konuştukları anlaşılır bir dil kullanımı yanında, başta dinî-tasavvufî kavramları karşılamak üzere, Arapça-Farsçadan alınan bazı ödünç kelime ve tamlamalarda kullanılmıştır. Ümmî olduğu ileri sürülse de şairin Türkçe, Arapça ve Farsçaya hâkim; iyi tahsil görmüş, bunlardan başka, tasavvufî öğretileri de öğrenmiş bir şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz.²

2. Hayatı Etrafında Oluşan Menkabeler

2.1. Edirne’de Eren/Evliya Kültü ve Muhyiddin Abdal

Edirne çevresinde Amel Baba, At Baba, Garip Baba, Yunus Kaptan, Âlim Kiraz Ali Efendi, Edirneli Hicabî, Konduk Osman Kutup Mustafa Kabulî, Hüseyin Hüsnü Baba, Kutup Veli Dede, Fetâvî Ali Efendi, Tütsüsüz Baba/Tütünsüz Baba, Kıyak Baba, Kum Baba, Benli Mehmet Efendi, Aşçı Yahya Baba, Evliya Kasım Paşa, Gazi Mahmut Bey, Gamsız Baba, Koyun Baba, Kesikbaş Baba, Peçeli Murat, Huysuz Baba, Şeyh Şucaeddin Efendi, Boyacı Baba, Başçı Mustafa, Hasan Sezâî Hazretleri, Gâzi Turhan Bey ve Kırkpınar Yigitleri gibi pek çok eren/evliya vardır (Seçkin 1971, Aytürk-Altan 1990). Bu erenlerden biri de Muhyiddin Abdal’dır. Muhyiddin Abdal, halkın nazarında bir evliya mertebesine ulaşmıştır. Günümüzde Muhyiddin Abdal, şiirlerinden çok efsanevî/menkabevî kişiliğiyle sözlü kültür geleneği içinde yaşamaya devam etmektedir. Edirne ve Kırklareli çevresinde çok bilinen bir eren/evliya olmasına rağmen 1971 yılında yayımlanan *Edirne Evliyaları* adlı kitapçıkta Muhyiddin Abdal’a yer verilmemiştir. *Türkiye’de Dinî Ziyaret Yerleri* adlı kitabın Edirne ile ilgili bölümünde ise, Edirne’de ziyaret edilen türbe ve kabirlerden bahsederken Sezâî Hazretleri Türbesi, Yunus Kaptan Türbesi, Garip Baba, Amel Baba, Kum Baba, At Baba, Gazi Mahmut Bey ve Gazi Turhan Bey ile birlikte Muhyiddin Baba da zikredilmektedir (Aytürk-Altan 1990: 165).

“Erenler sözünü pişirip söyler” ve “Evliyanın duası müstecâb, sözü kalıcı olur” diyen Muhyiddin Abdal, Anadolu ve Rumeli erenleri arasında önemli bir yere sahiptir. Tespitlerimize göre, Muhyiddin Abdal ile ilgili olarak pek

² Muhyiddin Abdal hakkında bilgi için şu kaynaklara da bakılabilir: Ergun 1928: 36- 42, Salcı 1935: 169-172, Salcı 1942-1943, Durbilmez 1997.

çok menkabe anlatılmaktadır. 1996 yılı Ekim-Kasım aylarında Edirne-Lalapaşa ilçesi, Hacıdanişment ve Vaysal köylerinde, kaynak kişilerle görüşmek suretiyle tespit ettiğimiz menkabelerden bazıları şairin hayatı hakkında ipuçları vermesi yanında, eski Türk inançlarına ait bazı motifleri ihtiva etmesi bakımından da önemlidir.

Bilindiği gibi, bir kültün varlığının kabulü, şu üç şartın bir araya gelmesiyle mümkün görülmektedir:

“a) Külte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti; b) Bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması; c) Bu inancın sonucu olarak faydayı celbedecek ve zararı uzaklaştıracak ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı” (Ocak 1983: 70).

Muhyiddin Abdal’ın hayatı ve ziyaret yeri (mezarı) etrafında oluşan menkabelerde bu üç şartın da mevcut olduğunu görüyoruz. Bu menkabelerde atalar kültü ve tabiat kültleri (dağ ve tepe kültü, taş ve kaya kültü, su kültü, ağaç kültü) önemli bir yer tutmaktadır. Türkistan topraklarında yaşayan en eski Türk topluluklarının inanç sistemlerinin de atalar kültü, tabiat kültleri ve Göktanrı kültünden oluşan üçlü bir din anlayışıyla şekillenmiş olduğu bilinmektedir (Ocak 1983: 25).

2.2. Muhyiddin Abdal’ın Kimliği ve Hayatı Hakkında Anlatılan Rivayetler

Muhyiddin Abdal’ın kimliği ve hayatı hakkında ipuçları veren şu rivayetler şair ile ilgili yapılacak araştırmalara kaynaklık edecek mahiyettedir:

* Bir rivayete göre, Muhyiddin Abdal, Danişmentoğulları’nın bir beyidir. Üç oğlu ile birlikte Aydın’dan Edirne’ye gelmiş ve Çöke’ye yerleşmiştir. Sarıdanişment, Süleymandanişment köylerinin adları da Muhyiddin Baba’nın çocuklarının adlarından gelmektedir (Ekler-I, 1).³

* İkinci rivayete göre, Muhyiddin Baba, çok iri yarı, güçlü kuvvetli bir asker imiş;⁴ Bulgarlar Türklere saldırıp zulmetmesinler diye üç çocuğu ile birlikte kuş donuna girerek Aydın’dan Edirne’ye gelmiş (Ekler-I, 3).

* Başka bir rivayete göre, Muhyiddin Abdal, Türkistan Türklerindendir; Türkistan’da kuraklık olduğu için Aydın’a, Aydın’dan da Edirne’ye akın etmişler (Ekler-I, 2).

³ Parantez içinde “Ekler-I” yazısı yanında verilen numaralar, “Ekler” kısmındaki menkabe metinlerinin sıra numaralarını göstermektedir.

⁴ Muhyiddin Abdal’ın büyük bir kumandan olduğu yolundaki bir rivayet şu kitapta yer almaktadır: Nihat Aytürk-Bayram Altan, *Türkiye’de Dinî Ziyaret Yerleri*, Ankara, 1990, s. 165.

* Muhyiddin Baba'nın Bulgaristan, Arnavutluk ve Yugoslavya'ya gittiği, oralarda insanları irşat ettiği, çok sonraları tekrar buraya döndüğü de söylenmektedir (Ekler-I, 8).

Muhyiddin Abdal hakkında bazı bilgiler edinmemizi sağlayan bu rivayetler arasında, Muhyiddin Abdal ve üç çocuğunun kuş donuna girerek Aydın'dan Edirne'ye geldiğinin ifade edilmesi dikkat çekicidir. Çalışmanın sonunda sunulacak olan ekler kısmında görüleceği gibi, Muhyiddin Abdal güvercin, çocukları ise turna donuna girmişlerdir. Kuş şekline girme motifinin kaynağı Göktürkler devrindeki kuş şekline girme inancına kadar ulaşmaktadır. Türkler, insan ruhunun kuş biçimine girdiğine inanırlardı.⁵ Bilindiği gibi, Hacı Bektaş'ın kâfir Bedahşan halkıyla savaşmaya şahin donunda gittiği, işini bitirdikten sonra güvercin donuna girerek Horasan'a uçup gittiği Hacı Bektaş Velî Menâkıbnâmesi'nde anlatılmaktadır (Gölpınarlı 1958: 10, 13). Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevî'den aldığı icazetle Anadolu'ya gelişinde güvercin donuna girdiği yine aynı kaynak eserde anlatılmaktadır (Gölpınarlı 1958: 18-19). Burada, Hacı Bektaş'ın savaşa giderken şahin, başka zamanlarda ise barışına da simgesi olan güvercin donuna girdiği açıkça görülmektedir. Muhyiddin Abdal'ın da zulmü engellemek ve barışı sağlamak amacıyla Edirne'ye gelirken güvercin donuna girmesi bu motifin anlamına uygunluk göstermektedir. Resûl Baba, Hacım Sultan, Ebû Müslim gibi uluların da güvercin donuna girdikleri değişik kaynaklarda ifade edilmektedir (Ocak 1983: 167-168). Muhyiddin Abdal'ın üç çocuğunun da turna, donuna girdikleri anlatılmaktadır. Hacı Bektaş Velî Menâkıbnâmesi'nde turna şekline girme motifi yer almaktadır. Ahmet Yesevî'yi davet etmek için yola çıkan Horasan erenleri turna donuna girmişler, Ahmet Yesevî ve müritleri de bunları turna kılığına girerek karşılamışlardır (Gölpınarlı 1958: 14-15).

2.3. Muhyiddin Abdal'ın Mezarı Etrafında Anlatılan Rivayetler ve Ziyarete Bağlı Oluşan Kabuller, Uygulamalar

Muhyiddin Abdal'ın kabri Edirne yöresinde, özellikle Bulgaristan sınırındaki köylerde "yatır" olarak kabul edilmektedir. Özellikle Nevruz ve Hıdrellez günlerinde daha çok ziyaret edilen bu yere bağlı çeşitli kabul ve uygulama-

⁵ Ocak, güvercin donuna girme motifini, Uzak Doğu ve İran dinlerinden kaynaklanan motifler arasında zikretmekte ve bu konuda Esin, Roux, Eliade, İnan, Harva, Ögel gibi araştırmacıların yaptıkları araştırmalardan da bahsederek aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Bkz. Ocak 1983: 166-169.

lar da oluşmuştur. Adak kurbanlar “yatır” olarak da kabul edilen bu ziyaret yerinde kesilir ve yatıra bez bağlanıp dua edilir (Aytürk-Altan 1990: 165), dilekte bulunulurdu. Muhyiddin Abdal’ın mezarı Bulgaristan sınırına yakın bir bölgede bulunduğu için bu gün fazla ziyaret edilememekte; ziyaret etmek için özel izin almak gerekmektedir. Adak kurbanlarının burada kesilerek Muhyiddin Abdal’ın ruhuna bağışlanması, dilekte bulunulması ve Muhyiddin Abdal’ın mezarının yakınında bulunan ağaca bez bağlanması eski Türkler arasında yaygın olan bazı kültleri hatırlatmaktadır.⁶ Hun Türkleri zamanında, her yıl genel bir tören yapılarak ataların ruhlarına kurban kesilirdi. Adak kurbanlarının Muhyiddin Abdal’ın mezarının yanında kesilerek onun ruhuna bağışlanması ile Hun Türklerinin uygulamaları arasında bir benzerlik söz konusudur. Bu durum, atalar kültürünün günümüzde de yaşadığını göstermektedir. Zaten eren/evliya kültürünün kaynağı atalar kültürüne dayandırılmaktadır (Ocak 1983: 26).

Ağaç kültürünün genellikle *dağ-ağaç-su* üçlüsü şeklinde görüldüğü bilinmektedir. Muhyiddin Abdal’ın hayatı ve mezarı etrafında oluşan menkabelerde de bu üçlünün bir arada bulunduğu görülmektedir. Muhyiddin Abdal’ın mezarı olduğu kabul edilen “yatır”, “Muhittin Baba Tepesi” adı verilen tepenin zirvesindedir. “Yatır”ın hemen yanında bez bağlanan büyük bir ağaç ve şifalı olduğuna inanılan pınar bulunmaktadır. Muhyiddin Abdal’a bağlı olarak anlatılan menkabeler ile mezarı etrafında oluşan inanışlar ve uygulamalar içinde *dağ/ tepe-ağaç-su* üçlüsünün çok önemli bir yeri olduğu, sözlü kaynakların verdiği bilgilerden de açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu konuda elde edilen bilgilerden bir kısmını sıralamakta yarar vardır:

1- “Muhyiddin Baba Tepesi” adında bir tepenin bulunması vesilesiyle dağ ve tepe kültürü konusunda bir kaç hususa dikkat çekmek istiyorum. “Dağlar ve tepeler, tarihin bilinen en eski devirlerinden beri yükseklikleri, gökyüzüne yakınlıkları dolayısıyla insanların gözünde ululuk, yücelik ve ilâhîlik timsali kabul edilmişlerdir” (Ocak 1983: 70-71). Muhyiddin Baba makamı ve Muhyiddin Baba Türbesi, “Muhyiddin Baba Tepesi” olarak adlandırılan tepenin zirvesindedir. Muhyiddin Baba’nın mezarı belki de bu zirvede değildir. Çevre halkı Muhyiddin Abdal’ı olağanüstü özellikleri olan ulu bir şahsiyet olarak görmüş, bu tepenin zirvesini Muhyiddin Baba makamı olarak düşünerek burada Muhyiddin Baba Türbesi inşa etmiş olabilir.

⁶ Adak ve adak yerleri hakkında bilgi için bkz. Tanyu 1987b.

Muhyiddin Baba'nın bu tepe üzerinde günlerce ibadet ettiği, niyazda bulunduğu anlatılmaktadır. Vilâyetnâme-yi Hacım Sultan'da Hacım Sultan'ın, Vilâyetnâme-yi Seyyid Ali Sultan'da Seyyid Rüstem Gâzi'nin tepe üzerinde ibadet ettikleri kaydedilmektedir (Ocak 1983: 71). Bu durum eski Türklerdeki dağ ve tepe kültürünün Kalenderî-Bektaşî menkabelerinde de etkili olduğunu gösterir. Muhyiddin Baba tepesinin çeşitli ziyaret ve adaklara, dualara sahne olması da Türklerdeki dağ ve tepe kültürü ile ilgilidir. Nitekim Hacı Bektaş'ın inziva yeri olduğu bildirilen tepe de aynı şekilde bir takım ziyaret ve adaklara, dualara sahne olmaktadır (Ocak 1983: 72). Ocak, bu durumu, Türklerin Anadolu'da fetihden sonra yerleştikleri çeşitli yerlerde bazı dağ ve tepeleri, vaktiyle Orta Asya'daki (Türkistan) gibi, mukaddes tanımlarına ve bunları hayalî yatırımlarla şahıslandırmış olabileceklerine bağlamaktadır (1983: 77). Muhyiddin Baba Tepesi'nin Muhyiddin Abdal ile birlikte düşünülmesi de bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.

2- Muhyiddin Abdal'ın türbesinin hemen yanında, dilekte bulunulduktan sonra bez bağlanan büyük bir ağaç vardır. Bu durum kutlu ağaç-evliya ilişkisinin bir yansımasıdır. Ağaç-evliya ilişkisi konusunda Ahmet Yaşar Ocak şu yorumları yapmaktadır:

“a) Bazı ağaçların sırf bir türbe yanında bulunmaları sebebiyle zamanla halk nazarında kudsiyet kazandıkları ve böylece kült konusu oldukları düşünülebilir. Bu durumda ağaç yanındaki türbe gerçektir.

b) Ağacın yanındaki mezar, zaten eskiden beri takdis olunan ağaç sebebiyle kudsiyet kazanarak zamanla bir türbe hüviyetine girebilir. Oysa başlangıçta alelâde bir mezardır ve ağacın kudsiyetinden faydalanılmak düşüncesiyle oraya yapılmıştır.

c) Bazı ağaçların, yanlarında hiçbir türbe olmadığı halde bir evliya gibi adlandırılmasına bakılırsa, ya orada eskiden mevcut bir gerçek türbenin bulunduğu, ya da daha büyük bir ihtimalle, Radloff'un söylediği gibi takdis edilen ağaçtaki ruhun evliya olarak şahıslandırıldığına hükmetmek gerekir ki örneklerin büyük bir kısmı bunu teyid edecek niteliktedir” (Ocak 1983: 93).

Muhyiddin Abdal ile ilgili olarak anlatılan menkabelerin içinde ağaç önemli bir yer tutmaktadır. Anlatılanlara göre, Muhyiddin Abdal, izinsiz ağaç kesenlerin korkulu rüyasıdır. Tekkenin bulunduğu çevreden izinsiz odun kesenler olursa Muhyiddin Abdal onların rüyasına girip rahatsız edermiş. İzinsiz ağaç kesen bir adam, Muhyiddin Baba'nın sözünü dinlemediği için eşkıya sanılarak öldürülmüştür (Ekler-I, 12). İzinsiz ağaç kesen başka bir adam da ağaç

yüklü arabasının alev alev yandığını sanarak köyüne kaçmış, birkaç gün sonra arabasının yanmadığını öğrenmiş ve çiftlik sahiplerine üç-beş kuruş para vererek odun yüklü arabasını alıp gitmiştir (Ekler-I, 13).

3- Muhyiddin Baba Tepesi'nde "sıtma pınarı" adı verilen şifalı bir çeşme vardır. Bu çeşmeden su içen kimse sıtma hastalığına yakalanmazmış (Ekler-I, 17). Bu pınar kuruyunca buradaki su Geçginli'ye gidermiş. Sıtma pınarının kurummasından sonra Geçginli'de bir çamur ortaya çıkmaktadır. İnsanların boynuna kadar bataklık olur. Romatizmalılar bugün bile hâlâ oraya giderler. Denemek için sıtma pınarına atılan darının Geçkinli köyündeki bataкта ortaya çıktığı ifade edilmiştir (Ekler-I, 18).

"Sıtma pınarı" ile ilgili efsaneler dışında "yürek kayası" ile ilgili efsaneler de Muhyiddin Abdal'a bağlı olarak anlatılmaktadır. "Sıtma pınarı" ile ilgili efsanelerde olduğu gibi "yürek kayası" ile ilgili bu efsanelerde de "şifalı su" motifi bulunması oldukça önemlidir. "Yürek kayası" adı verilen ve kutlu kabul edilen kayada görülen ayak izlerinin Muhyiddin Abdal'ın kendisine, atına ve köpeğine ait olduğu ileri sürülür. Bu kayanın oyuklarında biriken sudan içenlerin yürek çarpıntılarının iyileştiğine inanılır. Buradaki su, yaz-kış hiç eksilmemektedir (Ekler-I, 4).

2.4. Muhyiddin Abdal'a Bağlanan Bazı Menkabelerin Motifleri ve Kültür Kökenleri

Muhyiddin Abdal, Edirne ve Kırklareli çevresinde, olağanüstü özelliklere sahip bir eren olarak kabul edilmektedir. Bu konuda anlatılan rivayetlerden bazıları incelendiğinde, bu anlatılarda yer alan motiflerle başka erenlere bağlı anlatılan menkabelerdeki motifler arasında ortaklıklar olduğu görülmektedir. Ortak kültür kökenlerine sahip bu motiflerin yer aldığı bazı menkabeleri de şöyle özetleyebiliriz:

1) Köy halkının birleşerek kaldıramadıkları iki-üç ton ağırlığındaki bir kayayı tek başına kaldırmış ve sütunların üstüne koymuştur (Ekler-I, 5-6). O kayayı kaldırırken kayanın ağırlığından dolayı üzerine bastığı taşa Muhyiddin Abdal'ın ayak izi çıkmıştır. Üstünde Muhyiddin Baba'nın ayak izinin bulunduğu ileri sürülen taş, şimdi, Edirne'de, Selimiye Camii'nin arkasındaki kabristanın kapısında bulunmaktadır (Ekler-I, 5). Bu konuyla ilgili olarak, köylülerin bir araya gelerek kaldıramadıkları büyük bir kayayı Muhyiddin Abdal'ın bir eliyle kaldırdığı, diğer eliyle de o kayanın altına küçük bir kayayı sürü-

verdiği, kayanın üstünde hâlâ Muhyiddin Abdal'ın el izlerinin bulunduğu da söylenmektedir (Aytürk-Altan 1990: 165). Erenlerin insanüstü güçler taşıdığı inancına dayanan bu menkabenin benzerlerine başka zaman ve mekânlarda da rastlanmaktadır. Sözelimi Amasya-Merzifon yatırlarından Fenerli Dede ve Merzifon'a yedi kilometre uzaklıkta bulunan Hacı Veli adlı erenin de kırk adamın kaldıramayacağı bir taşı tek başına kaldırıp attığı söylenmektedir (Tanyu 1987a: 116). Uyarlanabilme özelliğine bağlı olarak ve bir erenin yerine başka bir ereni geçirecek anlatılan efsanelerin benzerlerine Türk kültürünün yayıldığı bütün coğrafyalarda rastlamak mümkündür.

2) Muhyiddin Baha'nın mezarının bulunduğu yerden bir taş parçası alıp dilekte bulunulunca dilek gerçekleşmektedir (Ekler-I, 14). Çocuğu olmayan bir kadın buradan bir taş parçası alarak bir süre üzerinde gezdirmiş ve çocuğu olmuştur (Ekler-I, 15). Taş parçasını dilek gerçekleştikten sonra tekrar yerine koymak gerekmektedir (Ekler-I, 14). Muhyiddin Abdal'a bağlı olarak anlatılan menkabeler içinde yer alan "şifa verici" taşlar motifinin ve inancının kökleri kamlara, şamanlara uzanır. Sihri işlevleri olduğuna inanılan taşlar (Caferoğlu 1930: c. 1), olağanüstü özellikleri bulunduğu inanılan kam, şaman, baksı, ozan, ocak/ocaklı, eren/evliya... gibi kimselerin gizemli yönleriyle bir araya gelince şifa verdiğine inanılan nesnelere dönüşürler. Bu sebeple Türk dinler tarihi ve inançlarında kutlu kaya/kutlu taş, şifalı taş önemli bir yere sahiptir (Bkz. Tanyu 1987a: 3 ve 38-39).

Tanyu'nun bildirdiğine göre, Balıkesir-Edremit çevresinde bir ayazma yakınında, yanından su akan Şıp Dede adlı bir yatıra, bilhassa kısır kadınların çocuk dilemek üzere gittikleri, orada horoz kestikleri ve akan sudan "Murat Taşı" aldıkları anlatılmaktadır (1987a: 119). Bursa'da, çocuk olur ve yaşarsa, Bursa-Gemlik arasında bulunan Karânî türbesine (Veysel Karânî) kurban adanmaktadır (Tanyu 1987a: 128). Azerbaycan'da da çocuk doğurmak için kutlu sayılan taşlardan yararlanılmaktadır.

Türbe, yatır yakınlarından taş alıp eve götürme; niyet, dilek oluncaya kadar saklama, sonra yerine bırakma gibi uygulamalar Balıkesir-Edremit'te (Tanyu 1987a: 119), Bursa (Pir-emir türbesinde)'da (Yalçın 1933: 97-98; Tanyu 1987a: 127), İstanbul'da (Merkez Efendi mezarı) (Tanyu 1987a: 145), Ankara ve çevresinde de görülmektedir (Tanyu 1987a: 110-111).

Türbelerden taş parçası gibi şeylerin alındıktan sonra bir torba içinde belde taşındığı yerler de vardır (Tanyu 1987a: 128). Bu taşların kendisinde bir

keramet, bir kutsallık görülmemekte, asıl olarak yatırıların etkilerine inanılmakta ve bu taşlar birer araç olarak kullanılmaktadır (Tanyu 1987a: 110-111).

3) Muhyiddin Abdal'ın mezarının yanında, "Küçük Tekke" denilen bir yerin daha olduğu anlatılmakta, orada dört köşe bir taşın bulunduğu söylenmektedir. Sözlü kaynakların verdikleri bilgilere göre, abdest alınır, orada niyet edilirdi: "Niyetim tutacaksa sağa dön!" denirdi. Niyet tutarsa taş sağa dönerdi (Ekler-I, 21). Edirne Selimiye Camii'nin arka kapısından girilince şadırvan ile cami arasında bulunan taşların da -dilekler gerçekleşecekse- döndüğüne inanılmaktadır. Aynı şekilde, Edirne-Yıldırım semtinde bir tepe üzerinde bulunan Hıdır Baba ziyaretinde bulunan kara taşın üzerine çıkılarak niyette bulunulmakta, niyet gerçekleşecekse taşın sağa döneceğine inanılmaktadır (Tanyu 1987a: 132-134).

4) Muhyiddin Abdal'ın, yoldan gelip geçene hizmet için bir aşevi yaptığı anlatılmaktadır (Ekler-I, 5). Rivayete göre, Muhyiddin Abdal'ın küçük bir kazan içinde pişirdiği yemeği üç köyün halkı yediği halde bitirememişlerdir (Ekler-I, 5-6). "Az yiyecek çok kişiyi doyurma" motifine ilk defa Kitab-ı Mukaddes'te rastlanmaktadır. Bu motif Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdeki mucize motifleri arasında da yer alır (Ocak 1992a: 76). Sünnî menâkıbnâmelerde ve gayrı Sünnî menâkıbnâmelerde ortak olan motiflerdendir (Ocak 1992a: 94). Bu sebeple aynı motif *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî*, *Vilâyetnâme-i Abdal Musa ve Eflâkî*⁷ ile birlikte; *Menâkıbu'l-Ârifin*, *Menâkıb-ı İbrahim-i Gülşenî* ve *Menâkıb-ı Kemâl Ümmî*'de de geçmektedir (Ocak 1992a: 77).

5) Muhyiddin Baba, çok kısa bir süre içinde (birkaç dakika/bir saat), hacca gidip pîrine bir yiyecek götürüp gelmiştir (Ekler-I, 8-9). Aynı anda bir kaç yerde birden görünme ve mekân aşma motifleri Sünnî menkabelerde de geçmektedir (Ocak 1992a: 81, 88, 93). Sözelimi *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* ve *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan* gibi Bektaşî menâkıbnâmelerde bulunan "mekân aşma" motifi Sünnî menâkıbnâmelerden *Menâkıb-ı Sipehsalar*, *Menâkıbu'l-Ârifin*, *Kerâmât-ı Ahi Evran*, *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, *Menâkıb-ı Kemal-i Ümmî* de de ortaktır (Ocak 1992a: 81).

6) Atalar kültürüne bağlı inanışlardan bazı yansımalar Muhyiddin Abdal'a bağlı olarak anlatılan menkabelerde de rastlanmaktadır. Sözelimi menkabelere göre, Muhyiddin Abdal, ölümünden yüz yıllar geçtikten sonra bile bazı kimselere görünmüştür. Çanakkale gâzisi Salim Dede, sabahın seher vaktin-

⁷ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ocak 1983: 204-205.

de, alacakaranlıkta Muhyiddin Baba ile karşılaşmıştır (Ekler-I, 22). Bir kadın da sabah namazı kılmak için abdest almaya çıktığı zaman beyaz sakallı, insana benzeyen bir nurun kibleye doğru gittiğini görmüş; oradan da yukarı doğru çıkarak göğe yükselirmiş. Bu nurun Muhyiddin Abdal olduğu söylenmektedir (Ekler-I, 16). Muhyiddin Abdal'ın ölmediğine ve her sabah buraya gelerek abdest alıp namaz kıldığına inanılır. Sözelimi Bulgaristan Zârâ'dan gelerek burada koruculuk yapan Hakkı Dede ve başka korucular, Muhyiddin Baba'nın türbesinde bulunan ibriği her akşam doldurdıkları halde, sabah geldiklerinde boş olarak bulduklarını, Muhyiddin Baba'nın havlusu ve pabuçlarını da yine yaş olarak gördüklerini söylemişlerdir (Ekler-I, 19).

7) Muhyiddin Abdal'ın kerametlerinden bir de “dua ve beddualarının gerçekleşmesi” motifine dayanır. Muhyiddin Abdal, kendisine kötü davrandıkları için beddua etmiş ve bir köy yerle bir olmuştur (Ekler-I, 10). Ayrıca “beddua sonucu bir köyün nüfusunun azalması (Küçünlü)”, “beddua sonucu bir köyün on beş haneyi geçmemesi (Hacılar)”, “dua sonucu bir köyün nüfusunun çoğalması (Büyünlü)” gibi motifler dua ve bedduaların gerçekleşmesiyle ilgili menkabeler içinde yer alır. (Ekler-I, 10).

8) Muhyiddin Abdal, türbesinin yıkılmasından sonra bir albayın rüyasına girmiş ve o albay, şairin türbesini tekrar yaptırmıştır (Ekler-I, 11).

9) Başka yörelerde bir erene bağlanmaksızın anlatılan efsanelerden bazıları çeşitlenerek Muhyiddin Abdal menkabeleri içinde de yer almaktadır. Sözelimi “pınarda kaybolan tas” motifinin bir benzeri Muhyiddin Abdal'a bağlanarak anlatılmaktadır. Bu efsane/menkabe iki mekân arasında, özellikle de iki ayrı yerde bulunan su arasında bağlantı olduğu düşüncesine dayanır. Çeşitlenmelerde geçen “tas, kaval, deynek, kömür, saman ve çeşitli balık cinsleri” iki su arasında bağlantı kurmamıza yardımcı olmaktadır. Bu iki su, iki pınar olabileceği gibi, iki kuyu, bir nehir ile bir pınar, bir nehir ile bir göl vs. de olabilmektedir. Mühim olan, iki su ile onların bağına ortaya çıkaracak olan bir nesnenin var olmasıdır” (Sakaoğlu 1992: 56). Muhyiddin Abdal menkabeleri içinde yer alan bir anlatıda ise “tas, kaval, deynek, kömür, saman ve çeşitli balık cinsleri” gibi nesnelerin yerini darı almaktadır (Ekler-I, 18). Menkabe-deki “sıtma pınarına atılan darının Geçginli köyündeki bataklıkta çıkması” motifi bu iki su arasında bağ olduğu ve böylelikle Muhyiddin Abdal'ın kerametlerinin geniş bir alanda görüldüğü inancına dayanır.

3. Sonuç

Sözlü kültür kaynaklarının belleklerinden aktarılan, yazılı kültür kaynaklarına yer alan menkabeleri, din ve tasavvuf adamlarının gerçek hayat hikâyesi olarak kabul etmek doğru bir yaklaşım olmamakla birlikte, hakkında menkabeler anlatılan tarihî şahsiyetlerin hayatı araştırılırken bu menkabeleri tamamen yok saymak da doğru değildir. Sözelimi Muhyiddin Abdal'ın memleketini, soyunu, yaşadığı bölgeleri, mesleğini, vefatını, mezarının nerede olduğunu belirten bilgiler de kendisine bağlanan menkabelerde yer almaktadır. Bu bilgiler –ihtiyatla karşılanmakla birlikte- şairin tarihî şahsiyetini araştırarak edebiyat tarihçileri için de büyük önem taşımaktadır.

Menkabelere göre Muhyiddin Abdal, Türkistan Türklerindendir. Türkistan'da kuraklık olmuş, konar-göçer hayat süren derviş-şairin ailesi de Anadolu'ya gelerek Aydın'a yerleşmiştir. Muhyiddin Abdal Aydın'da doğmuş ve bir süre Aydın'da yaşamış olup Danişmentoğulları'nın bir beyidir. Üç oğlu/kardeşi ile birlikte Aydın'dan Edirne'ye gelmiş ve bugün mezarının bulunduğu Çöke'ye yerleşmiştir. Çocuklarının/kardeşlerinin adları Hacı, Sarı ve Süleyman'dır. Bugün Hacıdanişment, Sarıdanişment ve Süleyman Danişment adlarını taşıyan köylerin kurucuları da Muhyiddin Abdal'ın çocukları/kardeşleridir.

“İri yarı, güçlü kuvvetli bir asker” olduğu da söylenen Muhyiddin Abdal Bulgaristan, Arnavutluk ve eski Yugoslavya'nın bulunduğu yerlere de gitmiş ve oralarda halkı irşad etmiş bir alperendir. Bugün “Muhiddin Baba Tepesi” olarak bilinen tepe, Muhyiddin Abdal döneminde bir kaledir. Bu tepe, bugün Bulgaristan sınırında, askerî bölge içinde yer alır. Derviş-şairin mezarı ve türbesi de bu tepededir.

Gerçeklik payı bulunsa bile, menkabelerde geçen bütün bilgileri mutlak doğru kabul etmenin doğru olmayacağını gösteren çeşitlenmeler Muhyiddin Abdal menkabelerinde de görülmektedir. Sözelimi Muhyiddin Abdal ile birlikte Aydın'dan gelen üç kişinin adları bütün sözlü kaynaklarda aynıdır: Hacı, Sarı, Süleyman. Buna rağmen şu sorunun cevabı net değildir: Bu üç kişi Muhyiddin Abdal'ın çocukları mı, yoksa kardeşleri midir?

Muhyiddin Abdal türbesinin yakınındaki bir kayada at ve köpek ayaklarına benzeyen oyuklar ile yürek biçiminde bir oyuk bulunması da çeşitli menkabeler anlatılmasına vesile olmuştur. “Yürek Kayası” adı verilen bu kayadaki

suyun yaz-kış hiç eksilmemesi ve yürek çarpıntısı olan kişilerin bu sudan içtiklerinde iyileştikleri türlü efsanelerle anlatılmakta ve bunun da Muhyiddin Abdal'ın bir kerameti olduğuna inanılmaktadır. Edirne'de, Selimiye Camii'nin arkasındaki kabristanın kapısında bulunan taşın üzerindeki ayak izinin Muhyiddin Abdal'a ait olduğu da bir menkabede anlatılmaktadır. Bu menkabeye göre, halkın hep beraber kaldıramadığı büyük bir kayayı, Muhyiddin Abdal, besmele çekerek tek başına kaldırıp sütunların üzerine koyar. Bu sırada ayaklarının altındaki bir taş da ayak izi çıkar. Menkabeleri dinleyenlerin Muhyiddin Abdal'a ait olduğu söylenen kerametlere inanmalarını sağlamak için bu tür maddî kalıntılar da "kerametın delili" olarak gösterilir.

Bilindiği gibi, kökenleri mitolojik dönemlere kadar uzanan efsaneler de sözlü anlatı türlerinin genelinde görülen "uyarlanabilme" özelliğine sahiptir. Bu sebeple değişik zaman ve mekânlarda yaşayan dervişlere bağlı olarak anlatılan menkabelerde ortak motifler ve benzerlikler ve hatta aynılıklar görülebilmektedir. Menkabeler genellikle gerçek bir olguyu değil, halkın o dervişle ilgili algısını yansıtır. Muhyiddin Abdal'ın hayatı etrafında oluşan menkabeler de bu derviş-şairin hayatıyla ilgili bazı ipuçları barındırmakta, halkın gözünde bir eren olarak kabul edildiğini göstermektedir. Lokma götürdüğü şeyhinin yüzüğünü tepsie koyması ve Muhyiddin Abdal'ın da tepsinin yanında yüzüğü getirip hanımına vermesi, onun bir saat içinde hacca gidip geldiğinin nişanesi olarak anlatılır ve böylelikle tayy-ı zaman, tayy-ı mekân anlayışından kaynaklanan bu olağanüstü duruma halkın inanması sağlanır.

Velîlerin kerametlerinden oluşan menkabelerden bir kısma bir araya getirilmesi sonucu "menâkıbnâme" adı verilen yazma eserler ortaya çıkmıştır. Bu eserler incelendiğinde çok sayıda ortak motif bulunduğu tespit edilmiştir. "[D]eğişik tarikat çevrelerinde ve zamanlarda kaleme alınmış on beş menâkıbnâme'ye dayan[an]" bir tasnife göre Türk menâkıbnâmelerinde bulunan motifler sekiz ana başlık ve bunlara bağlı alt başlıklardan oluşmaktadır (Ocak 1992a: 88-92). Bu tasniften yararlanarak Muhyiddin Abdal efsanelerindeki motifleri de şöyle sıralamak mümkündür:

A) Velînin kendi vücudunda cereyan eden keramet motifleri: 1. Yanındaki'lere aynı anda değişik kılıklarda görünme, 2. Bir anda çok uzak mesafeleri kat edebilme (Tayy-ı mekân), 3. Çeşitli hayvanların kalıbına girme, kuş (güvercin, turna) olma, 4. Öldükten sonra yeniden dirilmiş görünme, 5. Göklerde uçma, 6. Aynı anda birkaç yerde birden görünme, 7. Ölüm sırasında ve sonrasında fevkalâde hallerin zuhuru.

B) Tabiat varlıkları ve eşya üzerinde cereyan eden keramet motifleri: 1. Cansız varlıkları kendiliklerinden hareket ettirme, 2. Tabiat kuvvetlerini ve olaylarını istediği gibi yönetme, 3. Yerden, taş veya kayadan su fışkırtma, 4. Cansız varlıkları konuşturma, 5. Cansız varlıkları hizmetinde kullanma, onlara söz geçirme.

C) Hayvanlar üzerinde cereyan eden keramet motifleri. (-)

D) Gizli şeyler üzerinde cereyan eden keramet motifleri: 1. Akıldan geçenleri bilme, düşüncüyü okuma, 2. Başka yerlerde vukû bulan olayları, mevcut kişileri görme, başkalarına gösterme.

E) Mukaddes, insanüstü ve gizli güçler üzerinde cereyan eden keramet motifleri: Hızır ve diğer gayb erenleriyle görüşme

F) Biyolojik mahiyette keramet motifleri: 1. Kısır yaşlı kadın veya erkeği çocuk sahibi yapma, 2. Hastalıkları iyileştirme.

G) Velîliğini kabul edenlere yönelik keramet motifleri: 1. Bereket getirme, 2. Az yiyecekten çok kişiyi doyurma, 3. Başkalarını ikaz edip kötülüğe, tehlikeye düşmekten kurtarma, 4. Tehlike veya felâkete maruz kalanları fiilen kurtarma (a- Yanlarında olmadığı halde gözlerine görünerek, b- Rüyalarına girerek).

H) Velîliğini kabul etmeyenlere yönelik keramet motifleri: 1. Hasımlarını beddua ederek muhtelif şekillerde cezalandırma, 2. Hasımlarına korku ve dehşet verecek durum ve şekillerde görünme, 3. Hasımlarına felâket musallat etme / a) Oturdıkları yerleri yok ederk, b) Zelzele ve yangın hâsıl ederek, c) yere batırarak.⁸

“[B]ir velînin nasıl tasavvur edildiğini, nasıl fevkalâde güçlerle donanmış tabiat üstü bir varlık olarak görüldüğünü açıkça ortaya koy[an]” (Ocak 1992a: 92) bu motiflerden birkaçı üzerinde kısaca bir değerlendirme yapmak da yerinde olur. Sözelimi küçük bir tasta bulunan az yemekle çok sayıda kişiyi doyurma, bir kazan yemekle üç köyün insanlarını doyurduğu hâlde kazandan yemeğin eksilmemesi; Hacca giden şeyhinin canı lokma isteyince bunu hissederek hanımına bir tepsi lokma hazırlatıp şeyhine götürme; Edirne-Çöke'den bir saat içinde hacca gidip tekrar dönme gibi motiflerin yer aldığı menkabeler Muhyiddin Abdal'ın “fevkalâde güçlerle donanmış” bir eren olarak kabul edildiğini gösteren anlatılardır. Aynı menkabe başka kaynak kişiler tarafından

⁸ Ahmet Yaşar Ocak'ın tasnifindeki başlıklar değiştirilmeden kullanılmış fakat Muhyiddin Abdal menkabelerinde bulunmayan motifler gösterilmediği için alt başlıklar tarafımızdan sıralanmıştır. Karşılaştırma için bkz. Ocak 1992a: 88-92.

anlatılırken zamanda, yiyecekte ve şeyhe ait eşyada da çeşitlenmeler görülür. Sözelimi bir saat yerine birkaç dakikada gidip geldiği anlatılır. Bir tepsi lokmanın yerini dört gözleme alır. Aynı şekilde inandırıcılığı kuvvetlendirme maksadıyla söylenen yüzük yerine de tespih ve yüzük birlikte geçer.

Halk anlatılarında, özellikle de efsanelerde/menkabelerde görülen “biri- nin yerine diğeri geçmesi kuralı”na bağlı olarak aynı menkabelerin farklı kimselere bağlı anlatımlarıyla karşılaşmak mümkündür (Sakaoğlu 1980: 6-7). Aynı şekilde, Edirne ve çevresinde Muhyiddin Abdal’a bağlı olarak anlatılan menkabelerden bazıları başka zaman ve mekânlarda başka kişilere bağlanarak anlatılır. Sözelimi bir albayın rüyasına girerek türbesinin yeniden yapılmasını isteme, sıtma pınarına atılan darının Geçginli köyündeki bataklıkta çıkması gibi motiflerin benzerleri/çeşitlenmeleri de başka mekânlarda başka kişilere bağlı olarak anlatılmaktadır.⁹

Bu çeşitlenmelere rağmen, menkabeleri anlatan kişiler Muhyiddin Abdal’ın kerametleri olduğuna inanır. Sözelimi doldurulan ibriğin boşalması ve Muhyiddin Abdal’dan kaldığı söylenen pabuç ve havlunun ıslak olması, ölümünden sonra da seher vaktinde “beyaz sakallı, cübbeli bir dede” şeklinde bazı kimselere görünme ve konuşma, nura dönüşerek göğe yükselme, “dualarının ve beddualarının gerçekleşmesi” gibi motifler de Muhyiddin Abdal’ın keramet ehli bir eren olduğu inancına bağlı olarak menkabelerde yer almaktadır.

“[F]evkalâde kuvvet ve kudretlerle mücehhez olup Tanrı’ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda –sağ veya ölü iken- yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için ritüel yollara başvurulması”na (Ocak 1992a: 6) “velî kültü” adı verildiğine göre yukarıda sayılan olağanüstü özellikler yanında şu hususlar da Muhyiddin Abdal’ın “velî kültü” açısından değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır: Türbeden bir taş alıp dilekte bulunma ve dilek gerçekleşince taşı getirip yerine koyma, çocuğu olmayan bir kadının türbeden aldığı bir taş parçasını bir süre üzerinde gezdirmesi sonucu çocuk sahibi olması, Muhyiddin Baba tarafından okunduğu söylenen pınarın (Sıtma Pınarı) sıtma hastalığına karşı şifalı oluşu, Sıtma Pınarıyla aynı kaynaktan beslenen Geçginli köyündeki suyun oluşturduğu bataklıkta çamurun romatizma tedavisinde kullanılması, Muhyiddin Abdal türbesinin yanındaki “kan taşı” adı verilen yerde adak kurbanlarının kesilmesi, Muhyiddin

⁹ Karşılaştırma için şu kaynaklara bakılabilir: Sakaoğlu 1980, Ocak 1983, Seyidoğlu 1985, Önal 1987, Ocak 1992a, Çağımır 1994, Ögel 1995, Duran 1995, Ergun 1997.

Abdal türbesi yanındaki “Küçük Tekke” adı verilen yerde abdest alınıp dilekte bulunulması, orada bulunan dörtgen taş “niyetim tutacaksa sağa dön!” denilmesi ve taş gerçekten sağa dönerse dileğin gerçekleşeceğine inanılması, vd.

Muhyiddin Abdal’ın hayatı etrafında oluşan menkabeler incelendiğinde, bu menkabelerde genellikle İslâm öncesi inanç motiflerinin yer aldığı görülmektedir. Sözelimi menkabelerde görülen; 1- Dağ ve tepe kültü, 2- Taş ve kaya kültü, 3- Ağaç kültü, 4- Hastaları iyileştirme, 5- Şekil değiştirme ve 6- Havada uçuş motifleri, İslâm öncesi inanç motifleri arasında yer almaktadır. “Halka felâket musallat etme”, “Az yiyecek çok kişiyi doyurma”, “yerden veya taştan su çıkarma” motifleri ise Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı motiflerdendir.

Muhyiddin Abdal, Alevî ve Bektaşî çevrelerde nefesleri okunan ulu bir der-viş-şair, menkabeleri anlatılan bir eren olması yanında, Sünnî çevrelerde de bilinen ve saygı duyulan bir kimsedir. Onun hayatı etrafında oluşan menkabelerde, Sünnî menâkıbnâmelerle ortak olan motifler de çokça bulunmaktadır. Muhyiddin Abdal’ın hayatı etrafında oluşan menkabelerde yer alan mekân aşma, öldükten sonra yeniden dirilmiş gibi görünme, yerden/taş ve kayadan su çıkarma, hastalıkları iyileştirme, bereket getirme, az yiyecek çok kişiyi doyurma, aynı anda birkaç yerde olma gibi motifler Sünnî menâkıbnâmelerde de bulunan motiflerdir (Ocak 1992a: 93-95). Bunlardan başka, hayvan kalıbına girme, odunları yanmış gibi gösterme/yanmış odunları eski hâline getirme, kısır kadın ve erkeği çocuk sahibi yapma, hasımlanma felâket musallat etme gibi motifler de Muhyiddin Abdal’ın hayatı etrafında oluşan menkabelerde yer almaktadır.

Sözlü kültür kaynaklarından derlenen az sayıda menkabe üzerine yapılan bu çalışma Muhyiddin Abdal’ın “velî kültü” çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Türkiye’nin Trakya bölgesi yanında Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk ve eski Yugoslav’ya sınırları içindeki ülkelerde yapılacak yeni derlemeler sonucu Muhyidin Abdal’a bağlı menkabelerin bir kısmı daha kurtarılarak yeni çalışmaların yapılmasına zemin hazırlayacaktır.

4. Kaynaklar

4.1. Yazılı Kaynaklar

Aytürk, Nihat-Bayram Altan, 1990. *Türkiye’de Dini Ziyaret Yerleri*, Ankara.

Boratav, Pertev Naili, 1968. "Halk Şiiri", *Türk Dili, Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı*, S. 207 (Aralık), s. 351.

Caferoğlu, Ahmet, 1930. "Türklerde Sihri Taş Telâkkisi", *Halk Bilgisi Haberleri*, c.2, S. 13 (1 Kasım), s. 1.

Çağınlar, Zekiye, 1994. *Adana Yöresi Yatır-Ziyaret ve Ocaklarla Bunlara Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Adana.

Duran, Hamiye, 1995. *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi ve Velâyetnâme'de Geçen Keramet Motifleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara.

Durbilmez, Bayram, 1996. "Muhyiddin Abdal'ın Tuyug ve Manileri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 7, s. 427-438.

Durbilmez, Bayram, 1997. "Muhyiddin Abdal'ın Seyrannâmesi Üzerine", *İçel Kültürü*, yıl: 10, S. 54 (Kasım), s. 48-49.

Durbilmez, Bayram, 1998. "Yunus Emre ve Muhyiddin Abdal Divanlarında Gö-nül", *Yunus Emre Sempozyumu (Osman Gazi Üniversitesi, Eskişehir, 7-8 Mayıs 1998)* (Yayın: 2002. *Folklor / Edebiyat*, S. 30, s. 205-214.)

Elçin, Şükrü, 1988. *Halk Şiiri Antolojisi*, Ankara.

Ergun, Metin, 1997. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*, 2 cilt, Ankara.

[Ergun], Sadettin Nüzhet, 1928. "Muhiddin Abdal ve Eseri", *Halkbilgisi Mecmuası*, s. 36-42.

Gölpınarlı, Abdülbaki, 1958. *Menûktb-t Hacı Bektaş Veli*, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar, 1983. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar, 1992a. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar, 1992b. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara.

Ögel, Bahaeddin, 1995. *Türk Mitolojisi I-II*, Ankara.

Önal, Yılmaz, 1987. *Van Folklorunda Yatırlar ve Yatırlara Bağlı Olarak Anlatılan Menkabeler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Van.

Özmel, İsmail, 1995. *Alevi Bektaşî Şairleri Antolojisi*, c. 2, İstanbul.

Sakaoğlu, Saim, 1980. *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara.

Sakaoğlu, Saim, 1992. *Efsane Araştırmaları*, Konya.

Salcı, Vahit Lütfi, 1935. "Muhyiddin Abdal'ın Basılmamış Bir Kaç Nefesi", *Halk Bilgisi Haberleri*, yıl: 4, S. 44, s. 169-172.

Salcı, Vahit Lütfi, 1942-1943. "Edirne Halk Şairleri: Muhiddin Abdal", *Damla*, c. 1, s. 2-10.

Seçkin, Necat, 1971. *Edirne Evliyalari*, İstanbul.

Seyidoğlu, Bilge, 1985. *Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara.

Tanyu, Hikmet, 1987a. *Türklerde Taşlarla İlgili İnançlar*, ilâveli 2. Baskı, Ankara.

Tanyu, Hikmet, 1987b. *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara.

Yalgın, Ali Rıza, 1933. "Anadolu'da Sihirli Taşlar", *Halk Bilgisi Haberleri*, c. 3, S. 28, (15 Eylül), s. 97-98.

4.2.Sözlü Kaynaklar

S₁: Mesut Özdeş, 1933, Hacıdanişment doğ., okur-yazar, çiftçi, Drl. tarihi: 8 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa-Edirne.

S₂: Recep Özdeş, 75 yaşında, okur-yazar, çiftçi, Drl. tarihi: 7 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa- Edirne.

S₃: Kâniye Çöke, Hacıdanişment doğ., 67 yaşında, okur-yazar değil, ev hanımı, Drl. tarihi: 7 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa-Edirne.

S₄: Ünal Tayfur, 42 yaşında, İlköğretim Okulu, Drl. tarihi: 7 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa-Edirne.

S₅: Şakir Sarp, 73 yaşında (1341 doğumlu), İlkokul üçüncü sınıfa kadar okumuş, Drl. tarihi: 7 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa- Edirne.

S₆: Ahmet Dereli, 1925 doğumlu, okur-yazar, Drl. tarihi: 7 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa-Edirne.

S₇: İlyas Yalçın, 1955 Vaysal doğ., ilkokul mezunu, çiftçi, Drl. tarihi: 8 Kasım 1996, Drl. yeri: Vaysal-Lalapaşa-Edirne.

S₈: Halil İbrahim Can, 74 yaşında (1339 doğumlu), ilkokul mezunu, Drl. tarihi: 9 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa-Edirne.

S₉: Selim Denkten, 1953 Hacıdanişment doğumlu, ilkokul mezunu, köy muhtarı-çiftçi, Drl. tarihi: 9 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment-Lalapaşa-Edirne.

S₁₀: Sami Akgün, 1941 Vaysal doğ., ilkokul mezunu, çiftçi, Drl. tarihi: 8 Kasım 1996, Drl. yeri: Vaysal-Lalapaşa-Edirne.

S₁₁: Şenol Kurtdere, 36 yaşında, ilkokul mezunu, Drl. tarihi: 9 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment- Lalapaşa-Edirne.

6. Metinler (Menâkıb-ı Muhyiddin Abdal)

1-Şairimiz Aydın'lı olup, Danişmentoğulları'nın bir beyidir. Hacı, Sarı ve Süleyman adlarını taşıyan üç oğlu vardır. Oğulları ile birlikte Aydın'dan Edirne'ye gelmiş ve bugün mezarının bulunduğu Çöke'ye yerleşmiştir. Muhyiddin Baba, bugün "Muhiddin Baba Tepesi" olarak bilinen kalede yaşarken oğulları da bugün Hacı Talaşman / Hacıdanişment, Sarı Talaşman / Sarıdanişment, Süleyman Talaşman / Süleyman Danişment adlarını taşıyan birbirine yakın üç ayrı yere yerleşmişlerdir. Bu üç köyün adı da Muhyiddin Baba'nın çocuklarının adından gelmektedir [S₁].

2- Muhyiddin Abdal, Orta Asya Türkleri'ndendir. Orada kuraklık olmuş; Aydın tarafına gelmişler. Aydın'dan da buraya akın etmişler. Üç kardeşin üçü de buraya gelmişler: Hacı Danişment, Süleyman Danişment bir de Sarı Danişment. Bunlar Talışmanlar'mış, şimdi Danişment diyorlar. Köyü bunlar kurmuşlar [S₂].

3- Muhyiddin Baba, çok iri yarı, güçlü kuvvetli bir asker imiş. Bulgarlar Türkler'e saldırmazın, zulüm etmesin diye güvercin donuna girerek Aydın'dan buraya gelmiş. Hacı Danişment, Süleyman Danişment bir de Sarı Danişment adlarında üç çocuğu varmış. Bu üç kardeş de turna olup uçarak Muhyiddin Baba ile buraya gelmişler [S₃].

4- Çok eskilerde Muhyiddin Baba diye bir ermiş varmış. Muhyiddin Baba elinde bir yemek taşı ile bir gün bir köye gidiyormuş. Tam büyük bir kayanın yanından geçerken atı birden ürkmüş; kayanın üstüne çıkmış. Beygirinin bacakları yarıya kadar girmiş; köpeği de o taşın üzerine çıkmış. Muhyiddin Baba yolu üzerinde, sağ tarafta bir kayada yürek biçiminde bir oyuk ve aynı kayada yine Muhyiddin Baba'nın atına ve köpeğine ait olduğu söylenen izler vardır. Yürek Kayası adı verilen kayanın içinde yaz-kış su mevcuttur. Bu suyun yürek çarpıntısına iyi geldiği söyleniyor [S₄].

5- Muhyiddin Baba hazretleri, yoldan gelip geçene hizmet için bir aşevi yapmak ister. Bu niyetle sütun ayaklarını hazırlar. Üste koyacağı taşı (kaya-yı) da hazırlar. Daha sonra yemek hazırlığını yapıp çevrede bulunan bütün insanları davet eder. Davet günü gelip çatığında bütün misafirlerini ağırlar. Daha sonra da, ileride buradan geçeceklerin konaklayacakları, daha rahat bir yer yapmak için hazırladığı sütun ayaklarının üstüne kayayı kaldırmalarını rica eder. Karnı doymuş olan vatandaşlar toplanıp taşı kaldırmayı dener; sonuçta başarılı olamazlar. Bunun üzerine Muhyiddin Baba hazretleri besmele

çekerek taşın bir ucundan tutar; altına girer kaldırır ve tek başına oraya koyar. O anda ayağının altına gelen taşın üstüne ayak izi çıkmıştır. Üstünde Muhyiddin Abdal'ın ayak izi bulunan taş, şimdi, Edirne'de, Selimiye Camii'nin arkasındaki kabristanın kapısında bulunmaktadır. [S₄].

6- Muhyiddin Baba, bir gün köy halkını toplamış; 2-3 tonluk kayadan ev yapacakmış. Bu taşlardan biri çok büyükmüş ve köy halkı bunu kaldıramamış. Muhyiddin Baba "Bismillahirrahmanirrahim" demiş; bu taşı kaldırmış ve evi yapmışlar. İşçiler yorulduğu için Muhyiddin Baba bunları yemeğe çağırmış. Sofrada küçük bir tas ve tasin içinde çok az bir yemek varmış. "Muhyiddin Baba bu yemek kime yetecek?" demişler ama bu küçük tasta yemeği işçiler yemiş yemiş bitirememişler [S₃, S₅].

7- Muhyiddin Baba bir kazan kaynatmış. Bu üç köy karnını doyurmuş yine de kazandan yemek hiç eksilmemiş. Muhyiddin Baba Allah dostuymuş [S₆].

8- Muhyiddin Baba bir saat içinde hacca gidip tekrar Çöke'ye dönmüş [S₇]. Şimdi Muhyiddin Baba'nın olduğu yerin yakınlarındaki dutlukta bir çiftlik varmış. Muhyiddin Baba, genç yaşlarda buraya gelmiş. Ağanın yanında çalışıyormuş. Ağa hacca gitmiş. Muhyiddin Baba, bir gün hanıma: "Ağam lokmayı çok sever, bir tepsi lokma yap da ağama götüreyim" demiş. Hanım "her halde delikanlının canı lokma çekmiş; utandığı için söyleyemiyor da böyle diyor" diye düşünmüş ve lokma yaparak Muhyiddin Baba'ya vermiş. Muhyiddin Baba, bir saat içinde hacca gidip, ağasına lokma götürüp gelmiş. Ağa, Muhyiddin Baba'yı karşısında görünce çok şaşırmış; lokmayı yedikten sonra yüzüğünü tepsinin içine koymuş. Muhyiddin Baba, tepsiyi hanıma getirmiş. Hanım bakmış ki hacca giden kocasının yüzüğü tepsinin içinde duruyor. Muhyiddin Baba kuş olup uçmuş, lokmayı Hacc'a götürmüş, bir saat içinde tekrar dönmüş. Ağa ve hanımı Muhyiddin Baba'nın büyük bir evliya olduğuna inanmışlar, herkese anlatmışlar. Muhyiddin Baba, bunun üzerine, kaybolmuş. Muhyiddin Baba'nın Bulgaristan, Arnavutluk ve Yugoslavya'ya gittiği, oralarda insanları irşad ettiği, çok sonraları tekrar buraya döndüğü söylenir [S₈].

9- Burada bir eren, bir yatır varmış. Muhyiddin Baba da yatırın yanında çırak olarak hizmet ediyormuş. O yatır (ermiş) hacca gidiyor. Muhyiddin Baba birgün, hacca giden adamın hanımına: "Yenge, Hacı Efendi gözlemeyi çok severdi; yap da ona götüreyim" diyor. O hanım, Muhyiddin Baba'nın karnı

doymamış da bu yüzden istediğini sanıyor. Bir çıkıya dört tane gözleme koyarak veriyor. Çıkıyı alan Muhyiddin Baba kayboluyor. Hacı Efendi namaz kılarlarken Muhyiddin Baba onun yanına varıyor. Namazı kıldıktan sonra: “Yenge bu gözlemeleri sana gönderdi” diyor. Hacı Efendi gözlemeleri yiyor; tesbihi ile yüzüğünü Muhyiddin Baba’ya hediye ediyor. Muhyiddin Baba tekrar Çöke’ye dönüyor. Hacı Efendi’nin hanımı tesbih ile yüzüğü görünce Muhyiddin Baba’nın bir eren olduğuna inanıyor. Çünkü Muhyiddin Baba’nın Hacca gidip gelmesi birkaç dakika sürüyor. Hacı Efendi hacdan dönünce, kendisini ziyaret edenlere: “Siz Muhyiddin’i ziyaret edin. O benden daha derin bir evliyadır.” diyor. Hacı Efendi öldükten sonra Muhyiddin Baba onun yerine geçiyor [S₅].

10- Muhyiddin Abdal, iyiliği kötülüğü öğrenmek için köyleri tek tek gezmiş ve bir köye geldiğinde bakmış ki düğün oluyor. Köy halkı kazanlarla yemek pişiriyormuş. Bunlardan bir parça yemek istemiş. Köy halkı bunu kovmuş. Arkasından Muhyiddin Abdal beddua etmiş. Muhyiddin Abdal köyden ayrılır ayrılmaz köy birden kaybolmuş, yani köy yerin dibine batmış. Muhyiddin Abdal, bu sefer Küçünlü’ye gitmiş. Onlardan da iyilik beklemiş bulamamış. Sonra arkasından “Küçünlü küçüldükçe küçülsün” demiş. Bu sefer Büyünlü’ye gitmiş. Kazanın içine fare düşürmüş. Bu insanlar bunu hoşgörülle karşılamışlar. Muhyiddin Abdal, “Büyünlü büyüdükçe büyüsün” demiş. Daha sonra Hacılar gitmiş, onlar iyi karşılamamışlar. Bunlara da “Bu köy on beş haneyi geçmesin” demiş. Dediklerinin hepsi olmuş [S₉].

11- Orman Yangın Bekçisi olarak 1970 yılında işe girdim. Muhyiddin Baba’nın orda bir yatır vardı. Bizim çocukluğumuzda yatırın üstünde kubbe vardı. Taştan bir kapısı, taştan bir cami (penceresi) vardı. Buraya hava emniyetinden sorumlu askerler geldi; yatırın tepesindeki kubbeyi açtılar. Aradan zaman geçtikten sonra bir gün, sivil olarak, bir albay geldi; “Bu yatırın etrafını yaptıracağım” dedi. Muhyiddin Baba, o albayın rüyasına girmiş. Pirket getirdiler; taş getirdiler. Burayı tekrar yaptırdılar. Albay bana, “Sen burada elinden geldiği kadar Kur’an okut; buraya göz kulak ol!” dedi. Ben hizmet ettim. Güzel çiçekler ekerdik [S₃].

12- Tekkede bir çiftlik varmış. Çiftlik sahibinden izinsiz kimse oradan odun kesemezmiş. İzinsiz odun kesen olursa Muhyiddin Baba o adamın rüyasına girermiş. Vaysal’dan iki kişi gelmiş tekkenin oradan bir ağaç keserek götürmüş. Evinin damının üstüne lâzımmış. Muhyiddin Baba o adamın rüyasına girmiş: “O ağacı çıkar evinden, yerine götür. Yoksa o ağaç gibi senin de

boynun kesilecek!" diye defalarca söylemiş. O zaman ihtiyat askeri varmış. Ağacı kesen adam ile başka bir adam Vaysal'dan gelirken o sırada Bulgaristan'dan eşkiyalar gelmiş; hayvanları götürmeye çalışırlarmış. Bu iki adamı askerler eşkiya zannediyorlar. "Atın silâhları biz candarmayız!" diyorlar. Yanındaki adam silâhını atıyor ama ağaç kesen adam atmıyor. İhtiyat askerleri onu vuruyor, adam orada ölüyor. Muhyiddin Baba'nın sözünü dinlemediği için öldüğü söyleniyor [S₈, S₂].

13- Bir adam tekkedeki çiftlikten, izin almadan, dal arabası yükletmiş. Kuru dalları, odunları toplamış; yükletmiş. Gidiyor Sattaosman'a. Sattaosman'a giderken ona bir hayâlet çıkmış: "Nereye gidiyorsun? Çiftlik sahiplerini gör, ondan razılığını al; öyle git! Yoksa gidemezsin!" demiş. Adam gene çekilip gidiyor. Giderken araba arkadan bir ateş alıyor. Har har (alev alev) öyle yanıyor odun arabası. Adam hemen hayvanlarını boyunduruktan alıyor; doğru köyüne kaçıyor. İki-üç gün sonra birisi gelip o adama: "Yav, filan yerde -Asmalıkaltı derler o muhite- bir araba duruyor; odun yüklü." diyor. Arabası yanan adam: "Benim arabam yandı" diyor. Gidip bakıyorlar ki o adamın arabası olduğu gibi duruyor. Adam gidiyor, çiftlik sahiplerine üç-beş kuruş para veriyor; razılık alıyor. Odun yüklü arabasını alıp gidiyor [S₈].

14- Muhyiddin Baba'nın oradan bir taş alırlarmış; dilekte bulunurlarmış. Dilekleri gerçekleşince o taşı geri getirip yerine korlarmış [S₃].

15- Muhyiddin Baba yatırından bir taş parçası alan kimsenin dileği kabul edilirmiş. Çocuğu olmayan kadın buradan bir taş parçası alarak bir süre üzerinde gezdirmiş ve çocuğu olmuştur [S₇].

16- Annem sabah namazı kılmak için abdest almaya çıktığı zaman beyaz sakallı, insana benzeyen bir nurun kibleye doğru gittiğini görürmüş. Oradan da yukarı doğru çıkarmış; göğe yükselirmiş. Bu nurun Muhyiddin Baba olduğu söylenmektedir [S₃].

17- Muhyiddin Baba Tepesi'nde "Sıtma Pınarı" adı verilen bir şifalı su vardır. Bu sudan kim içerse bir daha sıtma hastalığına yakalanmaz. Bu suyun başında Muhyiddin Baba okuyup dua ettiği için su şifalı olmuştur [S₁₀].

18-Muhyiddin Baba'nın orda bir çukur var. Buraya Sıtma Pınarı denir. Oradaki su ta Geçginli köyüne gidermiş. Bu pınar kuruyunca su Geçginli'ye gidermiş. Geçginli'de bir çamur var. Bu çamur, Sıtma Pınarı'nın kurumasından sonra ortaya çıkar. Romatizmalılar oraya giderdi. Hâlâ giderler. İnsanların boynuna kadar bataklık olur. Kuyunun başındaki meşe ağacının dalına çapıt

bağlarlar. Denemek için Sıtma Pınarı'na darı atmışlar, o darı Geçginli köyündeki bataкта ortaya çıkmış [S₆].

19- Bulgaristan Zârâ'dan gelme Hakkı Dede burada koruculuk yapıyordu. Muhyiddin Baba'nın türbe evi o zaman yıkılmamıştı. O evde abdest almak için ibriği doldurmuş. Akşam ibriği dolu olarak orda bırakır evine gidermiş. Sabah gelirmiş ki ibrik boş ama kimse yok. Muhyiddin Baba'nın papucu ve havlusunu da ıslak görmüş. Muhyiddin Baba'nın buraya gelerek abdest alıp namaz kıldığına inanılırdı [S₂].

20- Muhyiddin Baba'nın kan taşı vardı. Orada kurban kesilirdi. Hâlen kesenler olur. Bundan 65 sene evvel kesilen hayvanlar oradaki korucuya bırakılırdı. Korucuya para bile verirlerdi. Şimdi kesilen hayvanların etini fakirlere veya askerlere verirler [S₂].

21- Muhyiddin Baba'nın yanında, Küçük Tekke denilen bir yer daha vardı. Orada dört köşe bir taş vardı. Abdest alınır orada niyet edilirdi: "Niyetim tutacaksa sağa dön!" denirdi. Niyet tutarsa taş sağa dönerdi. Ben de gördüm. Şimdi bir şey kalmadı, hepsi bozuldu gitti [S₂].

22- Muhyiddin Baba'nın ruhu dolaşmış. Çanakkale gazisi Salim Dede, sabahın seher vaktinde, alacakaranlıkta Muhyiddin Baba ile karşılaşmış. Muhyiddin Baba beyaz sakallı, cübbeli bir dede imiş. Üç kere Salim Dede'nin arkasını sıvazlamış: "Yokluk yüzü görme!" demiş ve kaybolmuş. Benim babaannem anlatırdı [Şenol Kurtdere, 36 yaşında, ilkokul mezunu, Drl. tarihi: 9 Kasım 1996, Drl. yeri: Hacıdanişment- Lalapaşa-Edirne].

II. VEHBİ CEM AŞKUN'UN PİRİ BABA ADLI KİTABI VE PİRİ BABA MENKABELERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hayatı ve türbesi etrafında menkabeler oluşmuş, bu menkabelerden bir kısmı toplanarak “Menakıbname-i Pîrî Baba”/“Pîrî Baba Velâyetnâmesi” adlı bir yazma eserde toplanmış olan Pîrî Baba Alevî / Bektaşî inanç önderlerinden biri olarak bilinmektedir. Çeşitli kaynaklarda verilen bilgilere göre en erken 13. yüzyılda, en geç 15. yüzyılda yaşamıştır. Muhtemelen 15. yüzyılda yaşamış bir velidir (Doğanbaş 2007: 161).

Pîrî Baba'dan söz eden ilk yazılı kaynak *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'dir. Bu kaynaktan yararlanılarak, M. Fuat Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserlerinde de Pîrî Baba'dan söz edilmektedir. Pîrî Baba'dan söz eden kaynaklardan birkaçını da şöyle sıralamak mümkündür: *Orta Anadolu'da Bir Dolaşma* (Akkaya 1934: 47), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu* (Karatay 1961), *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler-I* (Erken 1972), *Dünden Bugüne Merzifon* (Taşan 1979), *Amasya Tarihi* (Abdi-zâde H. Hüsameddin 1986), *Yatağı Anadolu* (Piroğlu 1992), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ocak 1992), *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar* (Doğanay 2000), *Bektaşilik Tetkikleri* (Haslok 2000), *Amasya Evliyalrı* (Böcekçi 2002), *Kültürel ve Sanatsal Boyutlarıyla Amasya* (Dağanbaş 2003).

Abdi-zâde H. Hüsameddin'in *Amasya Tarihi*'nde verilen bilgilere göre Pîrî Baba Horasanlıdır. Merzifon'u ihya edenlerden bir olarak da görülen Pîrî Baba, H. 868/ M. 1464'te bir zaviye yaptırmış ve bu zaviye için vakıf tanzim ettirmiştir (Abdi-zâde H. Hüsameddin, 1986: 326-327). Diğer kaynaklarda da Pîrî Baba'dan genellikle mestçi çırağı (Akkaya 1934: 47), Hacı Bektaş'ın dostların-

dan biri (Haslok 2000: 11-12); sırasıyla Hoca Ahmet Yesevî, Lokman Perende ve Hacı Bektaş Velî'den ders almış biri (Piroğlu 1992: 9-10), Anadolu'daki babalardan biri (Doğanay 2000: 49-54), vd. olarak söz edilmektedir (Doğanbaş 2007).

Pîrî Baba'dan da söz eden bazı makalelerden birkaçını da burada anmakta yarar vardır. Sözelimi Harun Yıldız'ın "Amasya Yöresi Örneğinde Alevî/ Bektaşî Kültüründe İnanç Merkezleri" (2011: 471-480) başlıklı makalesinde yazılı ve sözlü kaynaklardan alınan bilgiler aktarılmaktadır. Bu bilgilerden bir kısmını şöyle özetlemek mümkündür: Hacı Bektaş Velî'nin daveti üzerine Anadolu'ya dervişleriyle birlikte gelerek Merzifon'a yerleşmiştir. Burada bir zaviye kurarak hem İslâmiyet'i yayar hem de Merzifonlulara dokumacılığı öğretir. Bu sebeple onun ahi olabileceği düşünülür ve sanatkârların, esnafın da piri olarak kabul edilir. Okuma yazması olmadığı, buna rağmen derin bir dinî bilgiye ve önemli bir manevî güce sahip olduğu anlatılır. Çorum Osmancık'ta türbesi bulunan Koyun Baba ile musahip olduğu da söylenir. Merzifon'un Oymaağaç köyünde yaşayanlar da Pîrî Baba soyundan geldiklerini söyler. Âşık Kul Fakir (1873-1938) de Pîrî Baba evlâtlarından bir dede olarak tanınır. Pîrî Baba'nın hayatı ve türbesi etrafında çeşitli menkabeler anlatılmaktadır. Amasya, Çorum, Yozgat gibi komşu illerden ziyaretçiler gelerek türbesini ziyaret eder. Bu ziyaretçiler arasında Alevîlerin de, Sünnîlerin de bulunması sosyal bütünleşme açısından ayrı bir önem taşır (Yıldız 2011: 472-474).

Doğrudan Pîrî Baba hakkında yazılan makaleler de vardır. *Cem* dergisi ile *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanan bu makaleler "Pîrî Baba Tekkesi-I" (Onarlı 1997a), "Pîrî Baba Tekkesi-II" (Onarlı 1997b), "Osmanlı İmparatorluğunda Bir Kent Ereninin Hayat Hikâyesi: Merzifonlu Pîrî Baba" (Faroqhi 2001), "Pîrî Baba Türbesi" (Doğanbaş 1999), "Pîrî Baba Velayetnamesi" (Doğanbaş 2007) gibi başlıklar taşır. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir Kent Ereninin Hayat Hikâyesi: Merzifonlu Pîrî Baba" başlıklı makalenin yazarı Faroqhi, çalışmasını Pîrî Baba Velâyetnamesi'nin Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan nüshasından hareketle yapar ve bu nüshanın tıpkıbasımını da ek olarak verir (2001: 119-140). Muzaffer Doğanbaş tarafından yazılan "Pîrî Baba Velayetnamesi" başlıklı makale de yine aynı nüshaya dayanır (2007: 161-181). İsmail Onar tarafından yazılan "Pîrî Baba Tekkesi" başlıklı makalede ise Pîrî Baba hakkında verilen bilgiler, bu konuda bilgilerin yer aldığı kaynaklar ve Pîrî Baba tekkesi hakkındaki bilgiler yer alır (1997a: 18-21, 1997b).

Sayılan çalışmalardaki bilgilerin önemli bir bölümü *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'ne, *Menâkıb-ı Pîrî Baba / Pîrî Baba Velâyetnamesi*'ne ve bu kaynaklarla birlikte sözlü kaynaklardan derlenen bilgilere de yer veren *Pîrî Baba* adlı kitaba dayanır (Aşkun 1947). Vehbi Cem Aşkun tarafından yazılan “Pîrî Baba” adlı kitap, gerçekten de yayımlandığı tarih olan 1947’den sonra bu konuda yapılan bütün çalışmalara kaynaklık etmiştir. 31 sayfalık bu küçük kitap, günümüzde de değerli bir kaynak eser olma özelliği taşımaktadır. Bu eser Merzifon’da yaşayan sözlü kaynaklara, *Menâkıb-ı Pîrî Baba / Pîrî Baba Velâyetnamesi* el yazmasının iki nüshasına, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'ne ve M. Fuad Köprülü’nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserindeki bilgilere dayanır.

“Pîrî Baba” adlı eseri incelemeden önce, yazarından da kısaca söz etmekte yarar var. “Pîrî Baba” adlı eserin yazarı Vehbi Cem Aşkun, 1909’da, Sivas’ta doğar. Annesi Huriye, babası Ömer Lütfî’dir. 1924’te, Sivas Sultanîsi’nin ilk kısmını bitirir. 1930’da, İzmir Erkek Öğretmen Okulu’nda okuyarak ilkokul öğretmeni olur. Yedi yıl, Merzifon’da, ilkokul öğretmenliği yapar. 1937’de Gazi Eğitim Enstitüsü Türkçe Bölümü’nde eğitimini tamamlar ve 1938’de, Sivas Ortaokulu’na Türkçe Öğretmeni olarak tayin edilir. Sivas’tan sonra Erzincan ve Eskişehir’de de Türkçe ve edebiyat öğretmeni olarak görev yapar. 1969’da emekli olur. Sivas’ta başlayan ömür yolu, 8 Ocak 1979’da, Eskişehir’de sona erer.

Çalışmalarından dolayı Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ödüllendirilen araştırmacı, Türk Dil Kurumu üyeliğine de seçilir.

Şiir, hikâye ve roman kitapları da yayımlanan Vehbi Cem Aşkun, Türk kültürü ve edebiyatı konulu araştırma-inceleme eserleri de hazırlar. Araştırma-inceleme eserlerinin çoğunluğu Türk halk bilimi ve Türk halk edebiyatı ile ilgilidir. Özellikle *Merzifon Şairleri* (1937), *Sivas Folkloru-1* (1941), *Büyük Halk Şairi: Emrah* (1942), *Sivas Folkloru-2* (1943), *Büyük Halk ve Saz Şairi: Âşık Ruhsatî* (1945), *Pîri Baba* (1947), *Sivas Şairleri* (1948), *Terzi Baba ve Erzincan Şairleri* (1951), *Halk Edebiyatında Yeme ve Güldürüler* (1973) gibi eserleriyle Türk kültürüne hizmet eden yazar, unutulmaz araştırmacılardan bir olur. Hece ölçüsüyle şiirler de yazan Vehbi Cem Aşkun, *Oğuz Destanı* adlı oyunun da yazarıdır.

Çiçeği burnunda öğretmen olan Vehbi Cem Aşkun’un ilk görev yeri Merzifon’dur. Öğretmenlik hayatına Merzifon’da atılan Aşkun, ilk konferansını Merzifon Türk Ocağı’nda verir; ilk önemli yazılarını Merzifon Halkevi yayını

olan Taşan dergisinde yazar; ilk folklor ve halk edebiyatı derlemelerini de Merzifon'da yapar. Aşkun, Merzifon'dan söz ederken şöyle der: *"Merzifon, gençlik ve ilk meslek hayatımın güzel hatıralarıyla süslenmiş bir yerdir. Onu, bu iki varlığımın ebedî hatırası olarak daima yüreğimde yaşatacağım."* (1947: 5).

Merzifon küçük bir yer olmasına rağmen bu şirin yerde faaliyet gösteren Türk Ocağı, Muallimler Birliği, Halkevi gibi kültür merkezleri Aşkun'un fikir ve sanat hayatını şekillendirir. Merzifonluların takdir ve teşvikleri de Aşkun'u Merzifon'a bağlar.

"Merzifon Şairleri" kitabını yazan Aşkun, aslen Sivaslı olsa da Merzifon'la o kadar bütünleşir ki, Merzifon'un öz çocuğu olarak kabul edilir. Folklor ve halk edebiyatına yönelişini, *"Merzifon Şairleri"*ni yazışını ve Pîrî Baba hakkında çalışmaya başlayışını da şu cümlelerle açıklar: *"Folklor ve bunun bir kolunu teşkil eden halk edebiyatına ait çalışmalarında geniş bir alan buldum. Merzifonluların, Merzifon'a olan aşırı sevgileri beni mütemadiyen bu yolda araştırmalara sevk ediyordu. Sonuçta yedi yıllık bir çabalama sonucunda Merzifon Şairleri'ni meydana getirdim. Artık Merzifonlularla yakından anlaşıştık. Öyle ki, Sivaslılıktan çıkmış, Merzifon'un öz bir çocuğu olmuştum. Yaşlılarından şefkat, gençlerinden saygı, yaşdaşlarımdan da sevgi görüyordum. Yavaş yavaş iş alanımı genişlettim. Pîrî Baba, Şeyh Abdurrahim Rumi üzerine işlemeğe başladım. Merzifon'un bu iki büyüğü de halkın ilâhî bir sevgi ve saygısına ulaşmışlardır. Onları zaman zaman ziyaret eder, adlarını saygıyla anarlar."* (1947: 6).

1. Vehbi Cem Aşkun'un Hazırladığı Pîrî Baba Kitabı

Vehbi Cem Aşkun'un halkbilimi ile ilgili çalışmalarının neticelerinden biri de *"Pîrî Baba"* kitabıdır. 1947'de, Kâmil Basımevi'nde, Sivas'ta yayımlanan bu kitapta *"Pîrî Baba"*, *"Hayatı ve Şahsiyeti"*, *"Pîrî Baba'nın Tarikatı"*, *"Pîrî Baba'yı Ziyaret"*, *"Pîrî Baba'ya İnanma"*, *"Menâkıb-ı Pîrî Baba"* ve *"Menâkıba Göre Pîrî Baba"* başlıkları altında bilgiler verilmektedir. 31 sayfalık bu küçük kitapta verilen menkabeler iki ayrı defterden alınarak değerlendirilmiştir.

Yararlandığı kaynakları bildiren araştırmacı Aşkun, kitabın hazırlanması sırasında kendisine yardımcı olan Merzifonluların adlarını da anarak olanlara teşekkür eder. Bu kişiler arasında İskender Hakkı Engin, Hacıbayram zade Reşat ve Mehmet Akdağ'ın adlarına yer verir:

“On yıldan beri üzerinde durduğum bu konunun işlenmesinde gereken yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarımdan ve Merzifon’un son biricik şairi İskender Hakkı Ergin’le, Merzifon’un okuyarak kendi kendini yetiştiren çocuklarından Hacıbayram zade Reşat ve arkadaşım Mehmet Akdağ’a teşekkürü bir borç bilirim.” (1947: 9).

Pîrî Baba hakkında çalışmaya başlayan Aşkun, yaklaşık on yıl kadar bu konuyla ilgili araştırmalar yapar. Kendi yaptığı araştırmalardan başka, Merzifon’dan ayrıldıktan sonra da Merzifonlularla irtibatını kesmez ve Merzifonluların gönderdikleri malzemeleri de çalışmasında değerlendirir. Bu durumu Aşkun şöyle ifade eder: *“Merzifon Şairleri, Pîrî Baba ve Abdurrahim Rumi gibi büyüklerle uğraşmak benim için bulunmaz bir zevk olmuştur. Çünkü onlara ait her türlü malzemeyi Merzifon’dan ayrılmama rağmen göndermek lütufkârlığını gösteriyor, beni mütemadiyen teşvik ediyorlardı. Bu içten ilgi karşısında şüphesiz ki ben de büyük bir aşk ve şevkle on yıldan beri incelemelerime devam ederek bu küçük eseri meydana getirdim. Bunu ben yazdım. Fakat yazdıranlar Merzifonlulardır. Bu itibarla tereddüp edecek manevî mükâfatın sahibi onlardır. Yalnız onlara hizmet etmenin bahtiyarlığı da benimdir.” (1947: 6).*

Türk dünyasının ve özellikle de Türkiye’nin önemli bir bölümünde türbeler ve yatırlar bulunduğu gibi Amasya/Merzifon’da da pek çok türbe ve yatır bulunmaktadır: Pîrî Baba türbesi (Merzifon), Baba İlyas türbesi (Amasya), Hamdullah Efendi türbesi (Amasya), Pir Ali Bircivan türbesi (Gümüşhacıköy), Ergonaş Baba (Seyyid Mustafa) türbesi (Yassıçal), Fedai Baba türbesi (Yassıçal), vd.

Merzifon’da da çok sayıda yatır olduğunu söyleyen Aşkun, bu yatırlardan/erenlerden yalnızca Şeyh Abdurrahim Rumî ile Pîrî Baba üzerine çalıştığını belirtir. Bu çalışmalarında, her iki şahsiyetin ziyaret yerlerinin şehir merkezinde bulunması ve bu ziyaret yerleriyle ilgili kabul ve davranışlara da bizzat şahit olması etkilidir. Çünkü Aşkun, çalışma konusuyla ilgili sağlıklı bilgi edinmek için katılımlı gözlem tekniğine de büyük ihtiyaç olduğunu düşünür. Aşkun’un bu konudaki görüşü şöyledir: *“Bir yer hakkında bilgi edinmek için o yerde epeyce durmak, halk ile kaynaşmak gerekir. Ben bu tetkiklerimin sonucunu ancak 7 yıllık bir çalışma ile elde edebildim. Çünkü bu müddet içinde halkla tanıştım ve kaynaştım. Birçok âdet ve ananeleriyle ünsiyet peyda ettim. Aksi takdirde gereken bilginin edinilmesine imkân yoktur.” (1947: 9).*

Pîrî Baba hakkındaki bilgileri de öncelikle sözlü kaynaklardan derleyen Aşkun, Merzifon’da yaşadığı yıllarda Pîrî Baba’ya bağlı çeşitli kerametler an-

latıldığına şahit olur. Bu kerametleri duyanların, özellikle de kadınların heyecanlandıklarını görür ve duyar. Sözelimi Pîrî Baba'nın türbesinde bulunduğu söylenen buğday şeklinde, küçük taşlarla ilgili ve türbesi üzerindeki bir ağaçla ilgili kerametler anlatılır; bu somut unsurlar, kerametlerinin delili olarak gösterilir (Aşkun 1947: 8-9).

Aşkun'un araştırmasına yardımcı olan Merzifonlu İskender Hakkı Engin, sözlü kaynaklardan edinilen bilgiler konusunda ihtiyatlı olmak gerektiğini bildirir. Pîrî Baba velâyetnamesinden de haberdar olan Engin, bu yazılı kaynağı görmediğini de ifade eder: *"Pîrî Baba hakkında vereceğim notlar pek sıhhatli değildir. Çünkü bu zat hakkında halk arasında efsanevî birçok hikâyeler vardır. Bu meyanda bu zatın tercüme-i haline ait bir de Velâyetname adıyla bir kitap olduğunu şundan bundan duymuş isem de henüz görmek ve okumak müyesser olmamıştır. Ben şimdiye kadar Pîrî Baba hakkında mazbut bir tarihî kayda tesadüf edemedim. Yalnız ta çocukluğumdan beri zaman zaman duyduğum ve edindiğim bir rivayete göre Marınca köyündendir."* (Aşkun 1947: 11-12).

Velilerin kerametlerini anlatan menkabeler bir araya getirilerek "Menâkıbname" ve "Velâyetnâme" adları verilen eserlerde toplanır. Pîrî Baba hakkındaki en önemli kaynak da hiç şüphesiz ki "Pîrî Baba Velâyetnamesi" ve "Menakıb-ı Pîrî Baba" adlarıyla anılan yazma eserin nüshalarıdır. Pîrî Baba Velâyetnamesi, baştan sona Pîrî Baba'nın veliliğini ve kerametlerini anlatan bir eserdir. Pîrî Baba hakkında anlatılan ve sözlü kültür kaynaklarından derlenen keramet dolu menkabelerden bir kısmı Velâyetname adlı bir eserde toplanmış olmakla birlikte, halk arasından anlatılan ve derlenmeyi bekleyen başka menkabelerin bulunması da olağandır.

Pîrî Baba Velâyetnamesi muhtemelen 16. yüzyılda yazılmıştır. *Pîrî Baba Velâyetnamesi*, *Menakıb-ı Kaygusuz Baba* ile birlikte, bu yüzyıldaki Bektaşî çevrelerde yazılan iki önemli eserden biridir (Ocak 1992: 61). Şamluoğlu Hoca İbrahim tarafından yazılmış olduğu belirtilmektedir (Ocak 1992: 61). Bilinen beş nüshasından başka nüshaları da bulunabilir.

Pîrî Baba Velâyetnamesi'nin nüshalarından ikisi Vehbi Cem Aşkun tarafından değerlendirilmiştir. "Pîrî Baba" adlı eserde yayımlanan bu nüshalardan ilki hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nüshanın kim tarafından ve ne zaman kaleme alındığının bilinmediği Aşkun tarafından belirtilmektedir (Aşkun 1947: 19). Aynı kitapta değerlendirilen ikinci nüsha ise Mehmet Akdağ adlı bir arkadaşı tarafından Aşkun'a gönderilmiş olup, bu nüshayı Merzifonlu

Kara Mustafa Paşa Camii'nin eski imamlarından Mehmet Hafız Efendi yazmıştır (Aşkun 1947: 26).

2. Pîrî Baba Velâyetnâmesi'nin Diğer Nüshaları

Aşkun tarafından değerlendirilen iki nüshadan başka; Velâyetnamenin bir nüshası Merzifonlu Nurettin Gürgen'de (Onarlı 1997: 20), bir nüshası İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı'nda (Doğanbaş 2007), bir nüshası da Amasya Müzesi araştırmacısı Muzaffer Doğanbaş'ta bulunmaktadır (Doğanbaş 2007). İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı Türkçe Yazmalar Bölümü'nde, 1313 numarada kayıtlı olan nüshadan hareketle Doğanbaş tarafından bir makale yazılmıştır (2007). Bu nüshanın özellikleri şöyle anlatılmaktadır: “Pîrî Baba Velâyetnamesinin TSM nüshası, aharlanmış kâğıt üzerine nesih yazı ile harekeli olarak yazılmıştır. Yapraklar, 155 mm. boy ve 110 mm. enindedir. Metin kısmı 50 mm. uzunluğunda ve 11 satır olarak yazılmıştır (Karatay, 1961: I, 379). Karton kapak içerisinde, (17) yaprak (34 sayfa) halinde düzenlenmiş olan bu nüshanın ne zaman ve kim tarafından yazılmış olduğu belli değildir. Ne yazık ki eserde bu konuda herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Bu nüshanın ilk yaprağının ön yüzü (1a) boş bırakılmış ve velâyetname metnine ilk yaprağın arka yüzünden (1b) başlanılmıştır. Eserin son yaprağının önyüzünde (17a) Hz. Muhammed'e ait İbn Abbas'tan nakledilen bir duadan bahsedilerek duaya aynı yaprağın arka yüzünde (17b) yer verilmiştir.” (Doğanbaş 2007: 5)

Muzaffer Doğanbaş'ın özel kitaplığında bulunan nüsha diğer nüshalara göre eksiktir. Toplam 155 yapraktan oluşan bu nüshada üç velâyetname metni bulunmaktadır. Kitaptaki sıraya göre Pîrî Baba Velâyetnamesi, Hacı Bektaş Velî ve Koyun Baba Velâyetnamelerinden sonra üçüncü bölümde yer almaktadır. 240 x 170 mm. ebatlarındaki bu nüshanın yazısı harekesizdir. Bu nüsha hakkında şu bilgilere de yer verilmektedir:

“Pîrî Baba Velâyetnamesi 149. sayfanın (149a) ön yüzünün 12. satırının son iki kelimesiyle başlamakta olup ilk iki satır kırmızı mürekkepli kalemle yazılmıştır. Velâyetname metni 155. sayfanın ön yüzünün (155a) sonunda bitmektedir. Metin kısmı, 17 satır halinde, 170 mm. boy ve 110 mm. eninde bir alanı kaplamakta olup, kırmızı mürekkepli kalemle iki sıra halinde çerçevelenmiştir.

Bu nüshanın 155. yaprağının arka yüzünde (155b), velâyetnamenin hicri 1303 yılı ramazan ayında “Alancık karyesinden İnce Ali Oğlu Molla Sadık Efendi” adlı kişi tarafından yazılmış olduğu belirtilmektedir. Bu kısmın alt tarafında ise, önce yedi beyitlik devamında ise beş beyitlik bir nefese yer verilmiştir.

Yazmanın deri cildi orijinal olmayıp yenidir. Sayfalar yer yer yıpranmış olmakla birlikte, özellikle Pîrî Baba Velâyetnamesinin olduğu kısımlardaki bazı sayfalar kısmen yırtık ve eksik bir hâldedir.” (Doğanbaş 2007: 5)

3. Pîrî Baba’nın Tarihi ve Efsanevi Kişiliği

Pîrî Baba’nın doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. XIII. yüzyılda Horasan’dan geldiği ve Merzifon’a yerleştiği söylenmektedir. Sözlü (Aşkun 1947: 11-12) ve yazılı (Aşkun 1947: 29) kaynaklara göre Pîrî Baba, Marınca köyündendir. Elyazması bir menâkıbnâme nüshasında “Karye-yi Marınca” (Aşkun 1947: 27) olarak geçen “Marınca” yerine “Narınca” kaydına da rastlanır (Aşkun 1947: 24). Bu köy Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın da köyüdür. Pîrî Baba’nın Marınca köyünden olabileceğini fakat yine de bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünen kaynak kişi İskender Hakkı Engin, bu konuda şunları yazar:

“Marınca Merzifon’un enteresan bir köyüdür. Ekser büyükler bu cesur ve zeki insanlar köyünden çıkmıştır. Nitekim meşhur Kara Mustafa Paşa da bu köyündendir. Gerek Merzifon’a, gerekse köyüne hizmeti büyüktür. Hâlâ birçok eserleri, bilhassa köyünde ve Merzifon’da bulunan camileri yüksek şahsiyetini birer canlı anıt hâlinde yaşatmaktadır. Bu itibarla Pîrî Baba gibi bir velinin de bu köyden çıkması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü halk dehası ancak bu sayıp sevdiği büyüğü kendine maletmek için bu fikri yaratmıştır. Bu, ebeden, dededen gelme bir rivayettir.” (1947: 12).

Yukarıda verilen bilgiye göre; Yunus Emre’nin, Karacaoğlan’ın birden çok yere mal edilmesine benzer bir durum Pîrî Baba için de söz konusu gibidir. Gerçekten de Pîrî Baba’yı benimseyen Marınca köyü halkı, sevip saydıkları bu büyüğü sahiplenmiş olabilir. Zaten halkın benimsediği şahsiyetleri sahiplenerek kendi yöresine mal etmesi yaygın bir durumdur. Aşkun’un bilgi kaynaklarından İskender Hakkı Engin, Pîrî Baba’nın Horasan’dan Anadolu’ya gelerek Karahüyük adı verilen bir tepeye yerleşmiş olduğu görüşünün daha doğru olabileceğini söyler. Bu görüşe göre, Pîrî Baba, Hacı Bektaş Veli’nin yedi ha-

lifesinden biridir ve karargâhını Merzifon'da, Karahüyük tepesinde kurarak Bektaşiliği yayan bir erendir. Bu konuda kaynak kişinin yorumu şöyledir:

"Hâlbuki çok sahih olması muhtemel olan keyfiyet de şudur: Hacı Bektaş Veli Sultan kendi tarikatini, kendi mensuplarını yaymak ve çoğaltmak için Horasan'dan hicret etmiş, Anadolu'ya gelmiş ve şimdiki Karahüyük denilen bir tepeye karargâhını tesbit etmiş. Orada tarikatının şeyhi ve müşsidi olarak faaliyete başlamış. Etrafta birçok Bektaşî tekkelerinin açılmasına ve kendi ayin ve erkânının tevsi ve intişarına muvaffak olmuştur. İşte bu Hacı Bektaş Veli Sultanın müritleri içerisinde ilk defa olarak 'halife' unvanı altında yedi kişi tarikat mezuu oluyor. Hacı Bektaş Veli hazretleri bu yedi halifeden her birisini bir muntıkaya tekke ve zaviye açmak, Bektaşî müridanını çoğaltmak vazifesiyle sevk ediyor ki, bu civarda bu yedi halifeden Merzifon'da Pîrî Baba, Osman-cık'ta Koyun Baba'yı söylerler." (Aşkun 1947: 12).

Aşkun'a göre, "Pîrî Baba'nın Anadolu'ya gelişi, Hacı Bektaş Veli'nin gelmesiyle aynı tarihlere rastlamaktadır." (1947: 13). Sivaslı Rüstem Rařit yazması *Silsilename*'de ise Pîrî Baba ve Koyun Baba'nın adları yoktur. Bu *Silsilename*'de Pîrî Baba'nın adına yer verilmemesi onun meczup olmasına bağlanır (1947: 14). Bu konuda Aşkun'un değerlendirmesi şöyledir:

"Kâmil ve vasıllar, tasavvuf adabına göre evliya ve enbiya olmak üzere iki bölüme ayrılırlar. Evliyalar Hakk'a vasıl olduktan sonra tekrar beşeriyete döner, insanları irşada memur olurlar. Bunlardan irşada memur olmayanlara meczup derler ki Pîrî Baba bunlardandır. Onun için Hakk'a vasıl olmuş, lâkin irşat vazifesinden mahrum edilmiştir. Bu yüzden ömrünü hamamlarda, bağ ve bahçelerde geçirmiştir. Merzifon'da eski hamam nam(ıyla) maruf tarihsel bir hamam vardır. İşte Pîrî Baba ekser bu hamamda yatarmış." (1947: 14).

Pîrî Baba'nın Horasan'dan gelen bir Türk sofusu olduğunu ve Ahmet Yesevî'nin müritleri arasında yer aldığını (Aşkun 1947: 14) yazan Aşkun'a göre Pîrî Baba Bektaşî'dir (1947: 15). Tarikat silsilesi Hacı Bektaş Veli'den başlatılarak Ahmet Yesevî'ye, Ahmet Yesevî'den Yusuf Hemedanî'ye, Yusuf Hemedanî'den Cafer Sadık'a, Cafer Sadık'tan da Ebu Bekir Sıddık ve Hz. Ali'ye bağlanır. Cafer Sadık'ın dört büyük halifesinden biri Yusuf Hemedanî, Yusuf Hemedanî'nin dört büyük halifesinden biri de Hoca Ahmet Yesevî'dir. Hoca Ahmet Yesevî'nin dört büyük halifesi Mansur Ata, Sait Ata, Süleyman Ata ve Hakim Ata olup; Lokman Horasanî ve Hacı Bektaş Veli gibi iki büyük ekmeli vardır. Bu sebeple, Pîrî Baba'nın piri Hacı Bektaş Veli de Yesevî ile Lokman Horasanî kollarından gelir (Aşkun 1947: 13).

Aşkun, Pîrî Baba'nın Hacı Bektaş Veli halifelerinden biri olduğu yönündeki kabulü ihtiyatla karşılar ve Hacı Bektaş Veli vasıllarından olma ihtimalini daha güçlü bulur. Elde edilecek eski yazmaların incelenmesi sonucu bu konunun aydınlığa kavuşacağını düşünür (1947: 16).

Pîrî Baba'nın hayatı hakkında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, onun veli olduğu yönündeki görüş genel bir kabul görmüştür. Sözelimi Pîrî Baba Velâyetnamesi hakkında bir makale yazan Muzaffer Doğanbaş, incelediği velâyetnâme nüshasında, Pîrî Baba'nın veli olup olmadığının tartışıldığını ve gerçek bir veli olduğunun velâyetname yazarı tarafından yedi ayrı yerde ifade edildiğini belirtir (1b, 4b, 6a, 8b, 10b, 11b ve 16b). Doğanbaş'ın da belirttiği gibi, “Zaten, ‘Pîrî Baba hazretleri (kaddesa’llahu sirrahü’l-aziz) kerametlerin beyan idelüm. Bundan sonra ne vechile zuhur idüp ve ne mertebe veliyullah olup vücuda gelüp tevarihler yazıldığını eydür.’ sözleriyle başlayan velâyetnamenin genel çerçevesi Pîrî Baba'nın veliliği üzerine kuruludur.” (2007: 1) Veliliği konusundaki tartışmalar, Pîrî Baba'nın Eski Hamam'da kadınlarla birlikte yıkanmasına bağlı olarak yapılmakta (10b) ve Pîrî Baba'nın bu davranışını onun divane, budala veya veli olduğuna bağlayanlar bulunduğu aktarılmaktadır. Bazı Merzifonluların bu duruma itiraz etmeleri üzerine Eski Hamam'a giderek Pîrî Baba'yı gören Fatih Sultan Mehmet, onun “veliyullah” olduğuna karar verir (11b).

Pîrî Baba'nın türbesinin -kitabın yazıldığı 1947 yılındaki- durumu hakkında da bilgi verir. “Pîrî Baba'nın kabri, taht şeklinde bir murabba (kare) sandukadır.” (1947: 16). Aşkun'a göre, tekke ve zaviyelerin kaldırılmasından sonra her türlü faaliyeti sona eren türbede, sandukadan başka bir şey kalmamıştır. Buna rağmen halkın Pîrî Baba'ya derin saygı duyduğunu ve türbesini ziyaret ettiğini söyleyen Aşkun, türbenin yeri ve durumu hakkında şu bilgiyi verir: “Türbesi Evliya Çelebi'nin de anlattığı gibi yüksekçe bir yer olan Sarıbayır'dadır. Bulunduğu mahalleye ‘Tekke Mahallesi’ denilmektedir. Muhteşem türbesi bugün bakımsız bir hâldedir.” (1947: 14).

Pîrî Baba'nın türbesi etrafında kalıp davranışlar ve ziyaret törenleri oluşmuştur. Aşkun'un tespitlerine göre Pîrî Baba'nın ziyaret edilmesi sırasında kalıplaşan uygulamalar –ana hatlarıyla- şöyledir:

“Her gelen ziyaretçi türbedarın veya postnişiyin kulağuzluğuyla ceketlerinin düğmeleri kapalı olduğu hâlde kemal-i tevekkül ve teslimiyetle türbe kapusu önüne kadar gelirler. Eller göğüste bağlı, bir boyun kesme tevazuu yapıldıktan sonra yere diz çökülerek ve iki elle dayanmak suretiyle türbe kapusu önünde ve küp şeklindeki beyaz mermer

taş öpülür. Ondan sonra ilkin sağ ayak içeri atılmak üzere türbeye girilir. Yine türbedarın öncülüğüyle tabut başındaki kavuktan başlayarak sandukanın dört yanı dolaşılıp öpülür. Ziyaretin birinci safhası böylece son bulur. Bundan sonra birkaç rik'at hacat namazı kılınır. Bir tarafa çekilerek biraz da Kur'an okunur. Ziyaret bitmiştir. Fakat çıkış da törene bağlıdır. Elbise düğmeleri yine kapalı olduğu hâlde türbedarın kulağuzluğuyla boyun kesilir, yüz türbeye dönmüş olarak geri adımlarla türbe kapusundan yavaş yavaş çıkılır. Yine kapu önündeki mermer küp taş saygıyla eğilip öpülür. Bu suretle piri ziyaret de son bulur. (1947: 16).

Aşkun'un da belirttiği gibi Pîrî Baba türbesini ziyaret edenlerden biri de Evliya Çelebi'dir. Evliya Çelebi'nin de Pîrî Baba'nın türbesi etrafında oluşan uygulamalara uyduğu şöyle ifade edilir: "Hatta Evliya Çelebi de bu törene tabi tutulmuş, Baba'nın keçe külâh tacı başına tekbir ile ve o zamanın postnişini Memi Dede Can tarafından konulmuştur." (Aşkun 1947: 16).

Evliya Çelebi, seyahatnamesinin 2. cildinde ziyaret ettiği türbe ve Pîrî Baba hakkında önemli bilgiler verir. Seyahatname'den alınanlar, M. Fuat Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde de aktarılmıştır. Aşkun, kitabında bu bilgilere de yer verir:

"Gavsilvâsileyn, matlubittalibeyn, menba-ı uyunı müşahade, mecma-ı fünunı mücahede Eşşeyh hazreti Pir Dede Horasan'dan terki Türkân Hoca Ahmet Yesevî izniyle Rum'e gelüp Merzifon'un şimalinde şehre nâzır mürtefi bir zeminde sakin olur. Gâhi-ce hamamlarda yatar, meczub-i Hudâ bir ârif-i billah kimse idi. Piri müşarünileyhin birçok menâkibi vardır. Hâlâ asitanesi azim kubbeler ile âreste, meydan, matbah ve dervişan hücreleriyle piraste olup her gece 200 adam konup göçer, iki yüzü mütecaviz ser bürehne dervişi vardır. Aziz hazretlerinin kubbe-i pür envarına girüp bir Yasin-i Şerif telâvet ederek ruhanîyetlerinden istimdat eyledim. Kabrinde misk rayıhasından âdemin dimağı muattar olur. Kabrinin dört çevresi musanna cıragu şamdan ve kanadil ile müzeyyendir. Hâta cihazı fakrı dolap içinde mahfuzdur. Bu hakir muhibb-i Âli Aba olduğumdan 'el fakrı fahri' hadisine imtisalen küstahane fukaralarının izniyle aziz sultanın keçe külâh tacını tekbir ile tekyeşin Memi Dede Can başıma koydu. Cümle dervişan gülbank çeküp hayır dua ettiler. Asitanesi kârgir binadır." (Evliya Çelebi Seyahatnamesi, C.2. , s. 395-398)

Evliya Çelebi tarafından verilen bu bilgileri değerlendiren Köprülü, Pîrî Baba'nın Hoca Ahmet Yesevî halifelerinden olduğunu ve Anadolu'ya gönderildiğini kabul eder (Köprülü 1993: 46).

4. Sözlü Kültür Kaynaklarında ve *Velâyetnâme-i Pîrî Baba*'da Geçen Menkabeler

“Anadolumuz, tarihin uzak devirlerinde yaşamış büyüklerle doludur.” (Aşkun 1947: 7) diyen Aşkun, Anadolu'daki her şehir, kasaba veya köyde “devletli”, “yatır”, “evliya” gibi adlar verilen efsanevî kişiler bulunduğunu söyler. Halk inanışlarına göre, bu yerleşim yerlerini koruyan da, felâkete uğratan da bu mistik kişilerdir. Meydana gelen sel, zelzele gibi felâketler, o şehrin halkında görülen ahlâk bozukluğuna bağlanırken, evliyası çok olan yerlerde tabii felâket olmadığı anlatılır. *“Fennin ve ilmin çizdiği yoldan”* yürümeyen halkın bunlara inandığını belirleyen Aşkun, bu konuyu şöyle örneklendirir: *“Nitekim Erzincan zelzelesini, Erzincan'daki ahlâk durumunun bozulmasından mütevellit bir Tanrı afeti olduğunu söylemişler ve Erbaa'yı da bu bakımdan kusurlu bulmuşlardır. Bu arada Sivas'ın her türlü tabii tehlikelerden uzak kalmasını da evliyasının çokluğuna sebep göstermektedirler.”* (1947: 7)

Yaşarken büyük saygı gören erenler, öldükten sonra da halkın saygısına mazhar olur ve bu kimselerin türbeleri/mezarları, makamları ziyaret yerine dönüşür. Eren kültüne bağlı inanışlar etkisiyle çeşitli menkabeler oluşur. Olağanüstü özellikleri olduğuna inanılan bu kimselerle ilgili kerametler anlatıldıkça yaygınlaşır, yaygınlaştıkça yeni anlatılar oluşur. Bu durumu da Aşkun şöyle anlatır: *“Halk daima büyük ve kutsal tanıdığı bir varlığı gönlünde ve kafasında büyütür. Onun bu üstün sıfatını birtakım hikâyelerle süsleyip, yüzyıllara sunar. Bunların halk bilgisi bakımından önemleri büyüktür. Çünkü halk inanmalarını teşkil eden belli başlı malzemeyi bunlarda buluruz.”* (1947: 8)

“Devletli”, “yatır”, “evliya” gibi adlar verilen efsanevî kişilere bağlı inanışlarla ilgili çeşitli uygulamalar oluşur. İyileştirme/sağalma özellikleri olduğu da düşünülen bu kimseler, halk inanışlarına göre, yaşarken de, öldükten sonra da şifa dağıtmaya devam eder. Aşkun, bu konuyla ilgili halk inanışlarını şöyle ifade eder: *“Bütün sıkıntılarını bu tek inanla gidermeye çalışırlar. Sıtmaya mı yakalandı, iplik bağlatır. Bir adağı mı var, maruf devletlilerden birine çaput bağlar. Çünkü onların himmetleri her zaman hazır ve nazırdır.”* (1947: 8)

Pîrî Baba türbesini ziyaret eden, kurban adayan ve sandukasının başına vararak maneviyatından yardım isteyen çocuksuz kimselerin çocuk sahibi olacaklarına inanılır. Çocuk isteyen kadın türbedarın rehberliğinde ziyaret şart-

larını yerine getirerek türbeye girer. Türbe içindeki uygulamalar da şöyledir: “Sandukanın başındaki kavuk türbedar tarafından alınır, üç defa öpülür ve üç defa da çocuk için gelen bayana öptürüldükten sonra başına giydirilir. Bir yazma veya peşkir yahut herhangi bir kuşakla gelinin boğazından bağlanarak türbedar eli(y)le çekilir ve her adımda sandukanın bir kenarı öpülerek üç defa tur yapılır. Kuşak çözülüp kavuk yerine konur, Kur’anlar okunur, adaklar adanır. Bu esnada türbe üzerindeki yeşil örtüden türbedar bir parça koparır ve okuyarak geline yutturur. Sandukanın altındaki topraktan da bir miktar alınır ve zaman zaman suda ezilerek içilmek üzere geline veya çocuk isteyen bayana ‘cüher’ diye yedirilir. Yine çıkış törenine uyularak türbeden çıkılır.” (Aşkun 1947: 18). Bu inanışa bağlı olarak sayılan uygulamaları yapmaya “Satılma” adı verilir. Çocuksuzluk sebebiyle bu uygulamaları yapan kadınlardan söz edilirken “Pîrî Baba’ya satıldı” denir. (Aşkun 1947: 18). Bu adak ve dileklerden bir yıl sonra doğan kızlara Satı, Sato; erkeklere de Satılmış adı verilir (Aşkun 1947: 17).

“Henüz yaşını doldurmamayan uykusu az, ağlaması çok olan çocuklar” da Pîrî Baba türbesine getirilerek dertlerine deva aranır. Bu uygulama hakkında şu bilgiler verilir: “Pîrî Baba’nın asıl türbesine girmeden önce dış sayvanın altında ve türbeye girerken sol tarafta yerden 25-30 santim kadar yüksek bir zemin üzerine oturtulmuş, tahtadan tulani ve dikey dörtgen şeklinde bir sanduka daha vardır ki kapaksız ve açıktır. Bu sandukaya henüz yaşını doldurmamayan uykusu az, ağlaması çok olan çocuklar getirilir ve bu sandukanın içerisine bırakılır. Beş, on dakika orada kendi hâline bırakılıran çocuk sükûnet bulur ve bir daha ağlamaz.” (Aşkun 1947: 18-19).

Pîrî Baba’nın şifa vericiliği (sağaltıcılığı) konusunda çok sayıda menkabe anlatılır. Pîrî Baba menkabeleri sözlü kültür kaynakları tarafından dilden dile aktarıldığı gibi, “Menâkıb-ı Pîrî Baba” adlı eserde de yer almaktadır. Sözlü kültür kaynaklarından ve bu yazma eserden kitabında yararlanan Aşkun, söz konusu eserden şöyle söz eder:

“Hakkında çok hikâyeler vardır. Bunlardan en mühimleri eski bir yazmada toplanmıştır. Gerek ifade, gerekse üslup bakımından eski nesrimizin güzel bir örneği olduğu için, kim tarafından yazıldığı ve hangi tarihte kaleme alındığı bilinmeyen bu eseri aynen sunuyorum. Üslubundan aşağı yukarı birkaç yüzyıl evveline ait olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü birçok kelimelerin karşılıkları yoktur. Merzifon’da sordum, soruşturdum bir türlü karşılıklarını öğrenemedim. Bundan da anlaşılıyor ki epeyce eski bir devrin mahsulüdür.” (1947: 19).

Pîrî Baba Velâyetnamesi hakkında bir makale yazan Muzaffer Doğanbaş, incelediği velâyetnâme nüshasında, Pîrî Baba'nın velî olup olmadığının tartışıldığını ve gerçek bir velî olduğunun velâyetname yazarı tarafından yedi ayrı yerde ifade edildiğini belirtir (1b, 4b, 6a, 8b, 10b, 11b ve 16b). Doğanbaş'ın da belirttiği gibi, “Zaten, ‘Pîrî Baba hazretleri (*kaddesa'llahu sirrahü'l-aziz*) kera-metlerin beyan idelüm. Bundan sonra ne vechile zuhur idüp ve ne mertebe veliyullah olup vücuda gelüp tevarihler yazıldığını eydür.’ sözleriyle başlayan velâyetname-nin genel çerçevesi Pîrî Baba'nın velîliği üzerine kuruludur.” (2007: 1) Velili-ği konusundaki tartışmalar, Pîrî Baba'nın Eski Hamam'da kadınlarla birlikte yıkanmasına bağlı olarak yapılmakta (10b) ve Pîrî Baba'nın bu davranışını onun divane, budala veya velî olduğuna bağlayanlar bulunduğu aktarılmak-tadır. Bazı Merzifonluların bu duruma itiraz etmeleri üzerine Eski Hamam'a giderek Pîrî Baba'yı gören Fatih Sultan Mehmet, onun “veliyullah” olduğuna karar verir (11b).

“Velâyetname”, “menâkıbname” gibi yazma eserler veliler için en önemli kaynaklar arasında yer aldığına göre, Pîrî Baba hakkındaki en önemli kaynak da şüphesiz ki “Menâkıb-ı Pîrî Baba” adlı eserdir. “Pîrî Baba Velâyetnamesi” veya “Menâkıb-ı Pîrî Baba” olarak da bilinen adlı yazma eserin Aşkun tara-fından incelenen bir nüshasında ve 1371'de yazılan bir başka menâkıbnâme nüshasında geçen Pîrî Baba menkabeleri şöyle özetlemek mümkündür:

7-8 yaşlarında iken bir ayakkabıcıya çırak olur. Küçük yaşta ibadetle meş-gul olup ustasına karşı da itaatkârdır. Çocuk yaşta, her gün, öğle namazını Kâ-be'de kılar, ustasının istediği suyu Şad suyundan, Hz. Hüseyin çeşmesinden getirir. Onu suya gönderen ustası, geciktğini düşünerek; “niye eğlendin?” diye hesap sorar. Bunun üzerine Pîrî Baba da “Şad suyu çok uzak yerededir!” diye cevap verir. Çırağın kendisiyle alay ettiğini düşünen ustası onu azarlar. Başka bir gün suya giden Pîrî Baba'ya ustası yine kızar ve o da aynı cevabı verir. Ustası Pîrî Baba'ya inanmaz. Çünkü Şad suyu, Hz. Hüseyin çeşmesi; büyük bir insanın ancak aylarca sürecek bir yolculuktan sonra gidip gelebi-leceği bir mesafededir. Kendisiyle alay ettiğini düşünen ustası Pîrî Baba'yı dövmek ister. Sözüne inanmayıp bir de kendisini dövmeye kalkan ustasına karşı şehadet parmağını uzatan Pîrî Baba, ustasının bir gözünü kör eder. Halk bunu keramet olarak kabul eder ve Pîrî Baba'yı ziyaret etmeye başlar (Aşkun 1947: 19-20). Ustası Hacca giderken dükkânını ve karısını Pîrî Baba'ya emanet eder. Ustası Hacda iken karısı helva pişirir ve kocasını anar. Pîrî Baba da “bir

lengere koy, hemen götüreyim” der. Kadın pek inanmasa da helvayı verir. Pîrî Baba lengeri aldığı gibi ustasına götürür. Ustası Beyt-i Şerif’te altınoluk altında başını secdeye koyarak günahlarına tövbe etmiştir (Aşkun 1947: 27). Pîrî Baba’nın getirdiği helvayı yiyen ustası, küçük yaştaki çırağının iki gözünden öperek şefaât diler ve duasını niyaz eder (Aşkun 1947: 28). Pîrî Baba’nın uzak yolu kısa sürede aşma ve gidip gelme kerametine şahit olan ustasından başka, “İmam Hüseyin tarafından” gelip Pîrî Baba’yı ziyaret eden 1-2 kişinin, onu aşure günü İmam Hüseyin çeşmesinden yeşil bardak ile su alırken gördüklerini söylemesi de Pîrî Baba’nın keramet sahibi olduğunu düşündürür. Pîrî Baba’nın büyük bir eren olduğu anlaşılır.

Ustası Pîrî Baba’nın keramet sahibi olduğunu anlayınca çocuğun annesini çağırır ve “Hatun sen oğlunu bize hizmete getirdin, hâlbuki biz onun hizmetine girebilecek kadar küçük insanlarız” (Aşkun 1947: 28) diyerek Pîrî Baba’yı annesine teslim eder. Bundan sonra Pîrî Baba külhana düşer ve meczup olur (Aşkun 1947: 20). Külhan yanarken coşarak büyük bir çiviye (ekser) eline alır, külhan ocağındaki bir taşa bir yumrukta çakar ve bu çivi taşa bir karış boyunda çakılı kalır. Günlerden bir gün birkaç kişi kebab yemek için Ayvalu nahiyesine gider. Kebabu şişe takıp ocağa koydukları sırada Pîrî Baba çıkar gelir. Hepsî Pîrî Baba’ya hürmet göstererek ayağa kalkar. Pîrî Baba da onlara kebabın piştiğini söyleyerek ocaktan çıkarmalarını ister. Kebabın pişmediğini düşünerek “ocağa şimdi koyduk” deseler de bakarlar ki gerçekten de pişmiş. Pîrî Baba bu kişilere “varın şol bağdan üzüm getirün kebabın üstüne yiye-lüm” deyince üzüm zamanı olmadığını söylerler. Gerçekten de üzüm mevsimi değildir ve bağ yeni bellenmiştir. Pîrî Baba “benim dediğim üç dükdendir/tevektedir.” diyerek onları bağa gönderir ve giderler ki gerçekten de üç dükte/tevekte üzüm olmuştur. İkisinden alıp birini bırakırlar. Sonra gittiklerinde kalan üzüm kaybolmuştur.

Pîrî Baba külhanı mekân edinir. Külhanda yaşarken de olağanüstü özellikler gösterir. Sözelimi külhandan kaybolup hamamda çıkar, hamamdan kaybolup külhanda çıkar (Aşkun 1947: 21). Bir gün hamamın terlediğini görür ve “ya hamam terleme!” der. Bunun üzerine eski hamam o zamandan beri terlemez. Geylan vilâyetinden bir âlim, bir mesele hakkında soru sormak için Anadolu’ya gelir fakat cevabı bilen çıkmaz. Amasya’da da bilen çıkmayınca Merzifon’a ulaşır. Merzifon’daki âlimler de toplanır fakat cevabı bilemezler. Molla Ali’ye haber verirler. Molla Ali, Câmit mescidinde iki rekât namaz kılar.

Câmit eski hamama yakın bir sokak olduğu için üşüyen Molla Ali ısınmak için külhane gider. Molla Ali ısınırken Pîrî Baba da ona Geylanlı âlimin sorduğu ve Rum'dan kimsenin bilemediği meseleyi anlatır. Pîrî Baba'nın anlattıklarını yazan Molla Ali ertesi gün Geylanlı'ya gider ve sorduğu meselenin cevabını verir. Geylânî ona "ya velîsin, ya veliye eriştin!" der. Molla Ali de veliye eriştiğini, yani Pîrî Baba'dan öğrendiğini söyler. Geylânî de Pîrî Baba'yı ziyaret eder. Sırrını kimseye söylememesini ister. Geylanî İstanbul'a gidip gelir ve Pîrî Baba'nın yanında kalır (Aşkun 1947: 22).

Aralarında yaklaşık iki yüzyıllık bir süre olmasına rağmen Pîrî Baba ile Fatih Sultan Mehmed'in görüştüklerini ve İstanbul'un fethinin Pîrî Baba tarafından bildirildiğini dile getiren menkabe de vardır. Bu menkabeye göre; külhanda kalan Pîrî Baba öğle vaktine kadar erkeklerle, öğleden sonra da kadınlarla yıkanır. Kendi hâlinde meczup olan Pîrî Baba, kadınlar arasında yıkanırken de kadınlara bakmaz. Halktan bazıları durumu Sultan Mehmed'e bildirir ve Sultan hamama gider. Pîrî Baba çıplak bir şekilde padişahın üzerine varırken kapıcılar onu kovmak isterler fakat padişah onları durdurur. Padişahın kulağına üç kere şehadet parmağıyla "verdiler, aldılar" der. Padişahın asıl niyeti İstanbul'a gidip tahta geçip geçmeyeceğini, yani İstanbul'u fethedip etmeyeceğini öğrenmekmiş. Pîrî Baba şehri fethedeceğini söyleyince, padişah armağanlar vermek ister fakat Pîrî Baba armağanları reddederek bu hakkı Merzifon ulemasına bırakır.

Padişah İstanbul'a giderken Koyun Baba'ya uğrar, Koyun Baba "beylerbeyime uğradınız mı?" diyerek elini vermez. Padişah "beylerbeyiniz kim?" diye sorunca Koyun Baba da "Merzifon'da eski hamamdaki Pîrî Baba hazretleri" diye cevap verir. Padişah da "İstanbul'a onun nazar-ı himmetiyle gidiyoruz." der. Gerçekten de İstanbul fethedilir. İstanbul'un fethinden sonra Padişah Ali Dede'ye, Kara Dede'ye birer kaftan giydirebilir. Pîrî Baba huzursuz olur. Abdal dedeler Pîrî Baba'ya Padişahın "Pîrî Baba murat ederse şehri kendisine vakfedeyim" dediğini aktarırlar. Pîrî Baba "Bana vakıf gerekmez. Vakfı şehrin ulemasına vakfetsin. Benim ruhum için ulemalar okuyup dua etsinler!" der. Padişah da şehri ulemaya vakfeder. Pîrî Baba her gün ikindi vakti gün dolaınca şimdi türbe (asitan) bulunan "Sarıbayır" adı verilen yerde vakit geçirir ve akşam tekrar külhane gider. Pîrî Baba, bugün türbe bulunan yerde, Sarıbayır'da vefat eder. Marıncılar/Narıncılar gelip Pîrî Baba'nın cenazesini köylerine götürmek ister. Şehir halkı ve ulemanın ittifakıyla, merhum olduğu

yere, Sarıbayır'a defnedilir (Aşkun 1947: 23-24 ve 29). Halk, Pîrî Baba'nın kardeşinin oğlu Ali Dede'den, mezarı yaptırmasını ve bir tekke kurmasını bekler. Bu arada Merzifon'da yaşayan Şamlıoğlu Hoca İbrahim, bir vilâyete gitmek üzere deniz yolculuğuna çıkar. Karadeniz'de fırtına kopar ve Şamlıoğlu Hoca İbrahim, Pîrî Baba'nın ruhuna seslenerek, fırtınadan sağ salim kurtulurlarsa "ahdim olsun, evime vardığımda mezar-ı şerifini yaptırayım!" der. Hoca İbrahim uykuya daldığında, aksakallı bir pîri rüyasında görür. Aksakallı pir, kendisinin Pîrî Baba olduğunu ve ikrarından dönmemesini söyler. Hoca İbrahim "Allah şahit, evime varayım da mezar-ı şerifini yaptırayım ve hem kızımı da ocağında süpürgeci olsun!" der. Beyaz bir güvercin donuna giren Pîrî Baba, seren direği başına konar. Hoca İbrahim, Allah'ın yardımıyla fırtınadan kurtulur. Hoca İbrahim sağ salim evine dönünce Pîrî Baba'nın türbesini yaptırır, nezir ettiği kızını da Pîrî Baba'nın kardeşinin oğlu Ali Dede'yle evlendirmek ister. Ali Dede ise 70-80 yaşlarında olduğunu ve çocuk sahibi olamayacağını söyler. Halkın ısrarı üzerine Hoca İbrahim'in kızı ile Ali Dede evlenir. Zamanı gelince bir de çocukları olur. Hoca İbrahim, Ali Dede'ye, Pîrî Baba'yı beyaz güvercin donunda gördüğünü ve üstelik bir de akraba olduklarını söyleyerek taştan bir beyaz güvercin tasvir edip Pîrî Baba'nın türbesinin üst eşiğine bu kuşu asar (Aşkun 1947: 25-26).

Aynı yazma eserin bu iki nüshasından sonra yapılan çalışmalarda bulunan diğer nüshalardaki menkabelerden bahsetmekte de yarar vardır. Muzaffer Doğanbaş tarafından yazılan "Pîrî Baba Velâyetnamesi" adlı makalede incelenen İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı'ndaki nüshanın özeti de şöyledir:

"Pîrî Baba, Merzifon'un Narince köyündendir. Yedi-sekiz yaşlarındayken annesi onu Merzifon'a getirip bir yaşmakçının yanına çırak olarak verir. Pîrî Baba küçük yaşlarından itibaren ibadet ehli ve keramet sahibi bir erendir. Öyle ki, o; öğle namazlarını Kâbe'de kılar ve tekrar gelip sanatıyla meşgul olurmuş. Üstadı Pîrî Baba'yı birkaç kez suya gönderir ve her seferinde Pîrî Baba sudan geç gelir. Çünkü o bazen Şad suyuna, bazen de İmam Hüseyin çeşmesine gider. Fakat üstadı bilmediği için bu duruma çok kızar ve onu her seferinde uyarak incitici sözler söyler. Hatta bir keresinde Pîrî Baba üstadına zemzem suyu getirmek için Kâbe'ye gider ama üstadı buna inanmadığı için onu dövmeye çalışırken araya adamlar girer ve Pîrî Baba'yı ustasının elinden alırlar. Pîrî Baba'nın ustası bir gün hacca gitmeye karar verir. Hacdan dönene kadar Pîrî Baba'yı başka bir üstadın yanına verir. Verirken de Pîrî Baba'nın akşamları kendi eşinin

yanında kalmasını şart koşar. Üstadı hacdayken hanımı bir kazan helva pişirir. Pîrî Baba bu helvayı alır Kâbe'ye götürür. Üstadı niyazda iken, kendisine göstermeden bir lenger helvayı üstadının yanına bırakır. Dönüşte üstadının eşi bu olan bitenden dolayı Pîrî Baba'nın "velî" olduğunu anlar. Yine bir gün üstadı Pîrî Baba'dan su ister. O da eline yeşil bir bardak alarak suya gider fakat yine geç kalır. Bu nedenle üstadı Pîrî Baba'ya olur olmaz sözler söyleyerek onu değnekle dövmeye kalkışınca Pîrî Baba'nın şahadet parmağıyla işaret etmesi üzerine üstadının bir gözü kör olur. Bu olayı duyan şehir halkı Pîrî Baba'nın ziyaretine gelirler. Bu sırada Pîrî Baba'nın ilk ustası hacdan döner ve eşine helva lengerini sorar. Eşi olan biteni anlatır ve Pîrî Baba'nın bir velî olduğunu açıklar. Yine bu arada, Hz. İmam Hüseyin'inden (Kerbela'dan) birkaç kimse gelir. Aşura günü elinde yeşil bir bardak ile İmam Hüseyin çeşmesinden su alan gencin Pîrî Baba olduğunu bildirirler. Pîrî Baba'nın ustası, bütün bu olup bitenleri onun annesine anlatarak, artık Pîrî Baba'nın kendilerine değil kendilerinin Pîrî Baba'nın hizmetine layık olduklarını bildirir. Bu olaylardan sonra Pîrî Baba, eski hamam külhanına girer ve kerametler gösterir. Pîrî Baba bir gün külhanda yatarken cuş edip eline aldığı bir keseri külhan ocağında bir taşa koyup onu yumruğuyla bir karış batırır. Gittiği bir bağda henüz pişmemiş olan kebabı erken pişirir. Yine bir bağda henüz olmamış olan üzümli yenecek duruma getirir. Eski hamamın damlayan tavanına "hamam bundan sonra damlama" der ve hamam artık damlamaz. Bir gün Geylan (Gilan) vilayetinden bir âlim bazı sorulara cevap bulmak için önce Amasya'ya gider fakat Amasya'nın âlimleri sorularını cevaplayamayınca Merzifon'a gelir. Buradaki âlimler sorularına tam bir cevap veremeyince Pîrî Baba, Molla Ali adındaki âlime cevapları söyler. Pîrî Baba eski hamamda, öğleye değin erkeklerle, öğleden sonra ise kadınlarla beraber yıkanır ama kadınlara bakmayıp kendi halinde gezermiş. Bu duruma bazı Merzifonlular razı olmazlar ve konuyu, Merzifon'a gelmiş olan Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmed'e bildirerek bu konuda hüküm vermesini isterler. Bunun üzerine Fatih Sultan Mehmed, Pîrî Baba'nın bulunduğu eski hamama gider. Pîrî Baba zekerini eline alarak Fatih'in üzerine yürür. Kapıcılar ise engel olmak isterler. Fakat Fatih Pîrî Baba'ya engel olmamalarını ister. Bu arada Pîrî Baba zekerin salıvererek padişahın kulağına şahadet parmağıyla üç kere "aldılar verdiler" diyerek hamamdan çıkar. Bunun üzerine Padişah Pîrî Baba'nın veliyullah olduğunu anlar ve bu söz ve davranışlarını müneccimlerden yorumlamalarını ister. Müneccimler, Pîrî Baba'nın zekerinin "anahtar" kulağının ise "kapı" olduğunu ve padişahın bir vilayet fethedeceğini bildirirler. Fatih Sultan Mehmed, Pîrî Baba için vakıflar tahsis etmek ister fakat Pîrî Baba istemez. O bu tahsisi Merzifonlu âlimler için ister. Fatih Sultan Mehmed, Merzifon'dan Osmanlı şehrine

gider ve orada Koyun Baba'ya uğrar. Koyun Baba'yla görüştüktan sonra İstanbul'a hareket eder ve kendisine İstanbul'un alındığı müjdesi verilir. Pîrî Baba her gün iki kez uğradığı yerde (tekkesinde) vefat eder. Bu arada Narıncalılar Pîrî Baba'nın cesedini alıp köylerine götürmek isterlerse de Merzifon'un âlimleri buna razı olmaz ve Pîrî Baba'nın öldüğü yerde toprağa verilmesini isterler. Ve Pîrî Baba Merzifon'da toprağa verilir. Olan bitenin padişaha bildirilmesi ve Pîrî Baba'ya köyler vakfedilmesi için Kara Baba adındaki kişi İstanbul'a gönderilir. Ancak Kara Baba İstanbul'a varıp padişahla görüştüktan sonra burada vefat eder. Bu arada Merzifonlular, Pîrî Baba için bir türbe ve tekke yapması için Pîrî Baba'nın akrabalarından olan Ali Dede'den istekte bulunurlar. Ali Dede bu işe pek olumlu bakmamakla beraber kendisine yapılan baskılardan da rahatsız olur. Bu sırada Şamluoğlu Hoca İbrahim namında biri denizde fırtınaya tutulur. Bunun üzerine "Yâ Pîrî Baba eğer bu fırtınadan kurutulursam evime gitmeden önce mezarının üzerini yaptırayım." diye dilekte bulunur. Bu arada Hoca İbrahim uykuya dalar ve rüyasında bir akca güvercin donunda Pîrî Baba'yı görür. Rüyasında Pîrî Baba'ya mezarının üzerine bir türbe yaptıracağını tekrar eder ve kızını da süpürgeci olarak adayacağını ahdedir. Bu arada güvercin uçup gider. Şamluoğlu Hoca İbrahim fırtınadan kurtulduktan sonra hemen Merzifon'a gelir ve Bizircioğlu namındaki şahıstan yer satın alarak, Pîrî Baba'nın türbesini ve tekkesini yaptırır. Hoca İbrahim, kızını da Pîrî Baba'nın kardeşinin oğlu Ali Dede'yle evlendirmek ister. Ali Dede yetmiş seksen yaşlarında yaşlı bir insan olduğunu ve bu yaştan sonra zürriyeti olmayacağını gerekçe göstererek bu teklifi reddeder. Fakat sonra yapılan ısrarlar üzerine evlenmeyi kabul eder ve bir evladı olur." (Doğanbaş 2007: 161-180).

5. Menkabelerde Geçen Kerametler / Motifler

Pîrî Baba'ya bağlı olarak anlatılan kerametlerden bazıları hakkında -kısa- bilgi vermekte yarar vardır:

1. Uzun yolu kısa sürede gidip gelme

1.1. *Öğle namazlarını Kâbe'de kılma:* Pîrî Baba çocuk yaşta, her gün, öğle namazını Kâbe'de kılar.

1.2. *Su isteyen ustasına suyu kutsal topraklardan alıp gelme:* Ustası Pîrî Baba'yı suya gönderir ve Pîrî Baba da her seferinde sudan geç gelir. Çünkü o bazen Şad suyuna, bazen de İmam Hüseyin çeşmesine, bazen de zezem suyu getirmek için Kâbe'ye gider.

1.3. *Kâbe'deki ustasına helva götürüp gelme*: Ustası Hacca giderken dükkânını ve karısını Pîrî Baba'ya emanet eder. Ustasının karısı helva pişirir ve hacca giden kocasını anar. Pîrî Baba da “bir lengere koy, hemen götürüyüm” der. Kadın pek inanmasa da helvayı verir. Pîrî Baba da lengeri aldığı gibi hacdaki ustasına götürür. Ustası Beyt-i Şerîf'te altınoluk altında başını secdeye koyarak günahlarına tövbe etmiştir (Aşkun 1947: 27). Pîrî Baba'nın getirdiği helvayı yiyen ustası, küçük yaştaki çırağının iki gözünden öperek şefaât diler ve duasını niyaz eder (Aşkun 1947: 28).

1.4. *Aşure günü yeşil bir bardakla Hz. Hüseyin çeşmesinden su getirme*: “İmam Hüseyin tarafından” / Kerbelâ'dan gelip Pîrî Baba'yı ziyaret eden 1-2 kişi, aşure günü İmam Hüseyin çeşmesinden yeşil bardak ile su alırken Pîrî Baba'yı gördüklerini söyler. Bu keramet de halk nazarında Pîrî Baba'nın büyük bir eren olduğu kabulünü pekiştirir.

1.5. *Kendisine inanmayıp değnekle dövmeye kalkan ustasını cezalandırma*: Üç-dört aylık bir mesafeyi kısa sürede gidip geldiğine ve suyu Hz. Hüseyin çeşmesinden getirdiğine inanmayıp bir değnekle dövmeye çalışan ustasına işaret parmağını uzatınca ustasının gözünün biri kör olur. Bu olayı duyan şehir halkı Pîrî Baba'nın veli olduğuna inanarak onu ziyarete gelirler.

1.6. *Yumruğu ile bir vuruşta bir çivi / bir keseri bir taş çakma / batırma*: Külhan ocağı yanarken coşarak büyük bir çivi (ekser) eline alır, yumruğu ile bir vuruşta çivi taşı çakar ve bu çivi taşı bir karış boyunda çakılı kalır.

1.7. *Kebabın erken pişmesi*: Günlerden bir gün birkaç kişi kebab yemek için Ayvalı nahiyesine gider. Kebabı şişe takıp ocağa koydukları sırada Pîrî Baba çıkagelir. Hepsî Pîrî Baba'ya hürmet göstererek ayağa kalkar. Pîrî Baba da onlara kebabın piştiğini söyleyerek ocaktan çıkarmalarını ister. Kebabın pişmediğini düşünerek “ocağa şimdi koyduk” deseler de bakarlar ki gerçekten de pişmiş.

1.8. *Mevsimi olmadığı hâlde bağda üzüm (üç dükte/tevekte) olması*: Pîrî Baba bu kişilere “varın şol bağdan üzüm getirün kebabın üstüne yiyelüm” deyince üzüm zamanı olmadığını söylerler. Gerçekten de üzüm mevsimi değildir ve bağ yeni bellenmiştir. Pîrî Baba “benim dediğim üç düktedir / tevektedir.” diyerek onları bağa gönderir ve giderler ki gerçekten de üç dükte/tevekte üzüm olmuştur. İkisinden alıp birini bırakırlar. Sonra gittiklerinde kalan üzüm kaybolmuştur.

1.9. *Külhandan kaybolup hamamda çıkma, hamamdan kaybolup külhanda çıkma:* Pîrî Baba külhanı mekân edinir. Külhanda yaşarken de olağanüstü özellikler gösterir. Sözelimi külhandan kaybolup hamamda çıkar, hamamdan kaybolup külhanda çıkar (Aşkun 1947: 21).

1.10. *Eski hamamın terleyip damlamaması:* Bir gün hamamın terlediğini görür ve “ya hamam terleme!” der. Bunun üzerine eski hamam o zamandan beri terlemez.

1.11. *Geylan vilâyetinden gelen bir âlimin sorduğu ve Anadolu’da hiçbir âlimin cevap veremediği meseleyi bilme:* Geylan vilâyetinden bir âlim, bir mesele hakkında soru sormak için Anadolu’ya gelir fakat cevabı bilen çıkmaz. Amasya’da da bilen çıkmayınca Merzifon’a ulaşır. Merzifon’daki âlimler de toplanır fakat cevabı bilemezler. Molla Ali’ye haber verirler. Molla Ali, Câmî mescidinde iki rekât namaz kılar. Câmî eski hamama yakın bir sokak olduğu için üşüyen Molla Ali ısınmak için külhana gider. Molla Ali ısınırken Pîrî Baba da ona Geylanlı âlimin sorduğu ve Rum’dan kimsenin bilemediği meseleyi anlatır. Pîrî Baba’nın anlattıklarını yazan Molla Ali ertesi gün Geylanlı’ya gider ve sorduğu meselenin cevabını verir. Geylânî ona “ya velîsin, ya veliye eriştin!” der. Molla Ali de veliye eriştiğini, yani Pîrî Baba’dan öğrendiğini söyler. Geylânî de Pîrî Baba’yı ziyaret eder. Sırrını kimseye söylememesini ister. Geylanlı İstanbul’a gidip gelir ve Pîrî Baba’nın yanında kalır (Aşkun 1947: 22).

1.12. *İstanbul’un Sultan Mehmed tarafından fethedileceğini bilme:* Külhanda kalan Pîrî Baba’yı –şikâyetler üzerine- görmeye giden Sultan Mehmed, onun eren olduğunu anlar. Sultan Mehmed, İstanbul’u fethedip fethedemeyeceğini merak eder ve Pîrî Baba da fethedeceğini söyler. Padişah İstanbul’a giderken Koyun Baba’ya uğrar, Koyun Baba “beylerbeyime uğradınız mı?” diyerek elini vermez. Padişah “beylerbeyiniz kim?” diye sorunca Koyun Baba da “Merzifon’da eski hamamdaki Pîrî Baba hazretleri” diye cevap verir. Padişah da “İstanbul’a onun nazar-ı himmetiyle gidiyoruz.” der. Gerçekten de İstanbul fethedilir.

1.13. *Koyun Baba ile Fatih Sultan Mehmed Arasındaki Konuşmaların Pîrî Baba’ya Mâlum Olması:* (13a), Fatih Sultan Mehmed, Merzifon’dan Osmancık şehrine gider ve orada uğradığı Koyun Baba’ya “Yâ Dede Sultan iste benden ne muradın?” diye sorduğunda, Koyun Baba itlerine yallık için köy, abdallarına aba ve yüz elli altın ister. Bu durum Pîrî Baba’ya malum olur ve Pîrî Baba “Koyun Baba gayrı dünya meşakkatine düştü.” der (Doğanbaş 2007: 161-180).

1.14. *Vefat edeceği yeri bilerek her gün ikindi vakti o yerde eğlenme ve orada vefat etme:* Pîrî Baba her gün ikindi vakti gün dolanınca şimdi türbe (asitan) bulunan “Sarıbayır” adı verilen yerde vakit geçirir ve akşam tekrar külhana gider. Pîrî Baba, bugün türbe bulunan yerde, Sarıbayır’da vefat eder. Marıncalılar/ Narıncalılar gelip Pîrî Baba’nın cenazesini köylerine götürmek ister. Şehir halkı ve ulemanın ittifakıyla, merhum olduğu yere, Sarıbayır’a defnedilir (Aşkun 1947: 23-24 ve 29).

1.15. *Çocuksuz kimselerin çocuk sahibi olmasını sağlama:* Çocuksuz kimseler Pîrî Baba’nın türbesini ziyaret ederek adakta bulunur ve erkek çocukları olduğunda Satılmış, kız çocukları olduğunda ise Satı adını verirler.

1.16. *Uyumayan bebeklerin / çocukların uyumasını sağlama:* Çocukları uyumayan kimseler çocukla birlikte Pîrî Baba’nın türbesini ziyaret ederek bazı kabul ve davranışları, uygulamaları yerine getirir; bunun üzerine çocukların uyku düzeninin sağlandığına inanılır.

1.17. *Çok ağlayan bebekleri / çocukları sakinleştirme:* Çocukları ağlayan kimseler çocukla birlikte Pîrî Baba’nın türbesini ziyaret ederek bazı kabul ve davranışları, uygulamaları yerine getirir; bunun üzerine çocukların sakinleştiğine, ağlamalarının sona erdiği inanılır.

1.18. *Vefatından sonra, fırtınaya yakalanan bir kişinin rüyasına girme ve fırtınadan kurtulacağını söyleme.*

1.19. *Vefatından sonra güvercin donunda görünme:* Merzifon’da yaşayan Şamlıoğlu Hoca İbrahim, bir vilâyete gitmek üzere deniz yolculuğuna çıkar. Karadeniz’de fırtına kopar ve Şamlıoğlu Hoca İbrahim, Pîrî Baba’nın ruhuna seslenerek, fırtınadan sağ salim kurtulurlarsa “ahdim olsun, evime vardığımda mezar-ı şerifini yaptırayım!” der. Hoca İbrahim uykuya daldığında, aksakallı bir pîri rüyasında görür. Aksakallı pir, kendisinin Pîrî Baba olduğunu ve ikrarından dönmemesini söyler. Hoca İbrahim “Allah şahit, evime varayım da mezar-ı şerifini yaptırayım ve hem kızım da ocağında süpürgeci olsun!” der. Beyaz bir güvercin donuna giren Pîrî Baba, seren direği başına konar. Hoca İbrahim, Allah’ın yardımıyla fırtınadan kurtulur. Hoca İbrahim sağ salim evine dönünce Pîrî Baba’nın türbesini yaptırır, nezir ettiği kızını da Pîrî Baba’nın kardeşinin oğlu Ali Dede’yle evlendirmek ister.

1.20. *Vefatından sonra güvercin donunda görünme, Türbesini yaptıran Şamlıoğlu Hoca İbrahim’le güvercin donunda konuşma:* Pîrî Baba, Şamlıoğlu Hoca İbrahim’e ak güvercin donunda görünür; konuşurlar. Hoca İbrahim, Ali Dede’ye, Pîrî

Baba'yı beyaz güvercin donunda gördüğünü ve üstelik bir de akraba olduklarını söyleyerek taştan bir beyaz güvercin tasvir edip Pîrî Baba'nın türbesinin üst eşigine bu kuşu asar (Aşkun 1947: 26).

1.21. 70-80 yaşında olan Ali Dede'nin çocuk sahibi olmasını sağlama: Fırtınadan kurtulan Hoca İbrahim sağ salım evine dönünce Pîrî Baba'nın türbesini yaptırır, nezir ettiği kızını da Pîrî Baba'nın kardeşinin oğlu Ali Dede'yle evlendirmek ister. Ali Dede ise 70-80 yaşlarında olduğunu ve çocuk sahibi olamayacağını söyler. Halkın ısrarı üzerine Hoca İbrahim'in kızı ile Ali Dede evlenir. Zamanı gelince bir de çocukları olur (Aşkun 1947: 25-26).

Bu ve benzer kerametler, "eren", "evliya", "pir", "ata", "baba", "dede", "devletli", "yatır" gibi adlar verilen kimselerle ilgili olarak da anlatılmaktadır. Bu kerametler Türk-İslâm kültürü içinde şekillenerek anlatılan menkabelerde/efsanelerde zengin bir yer tutan yaygın motiflerle bütünleşmişlerdir. Pîrî Baba'nın hayatı ve türbesi etrafında oluşan menkabelerde, veli kültürünün varlığını gösteren şartlar belirgindir. Pîrî Baba menkabelerinde de görülen bu şartları şöyle sıralamak mümkündür:

"a) Kulte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti, b) Bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması, c) Bu inancın sonucu olarak faydayı celbedecek ve zararı uzaklaştıracak ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı" (Ocak 1983: 70).

Aşkun'un da belirttiği gibi, Pîrî Baba'nın türbesinde bulunduğu söylenen buğday şeklinde, küçük taşlarla ilgili ve türbesi üzerindeki bir ağaçla ilgili anlatılanlar, Pîrî Baba'nın kerametlerinin somut delili olarak gösterilmektedir (Aşkun 1947: 8-9).

Pîrî Baba menkabelerinde yer alan kerametlerin/motiflerin tek tek incelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacak kadar zengindir. Ancak burada yapılan örnekleme yoluyla birkaç motifin –kısaca- açıklanması da genel bir kanaat oluşturmaya yetecektir. Sözelimi Pîrî Baba'da görülen *"Uzun yolu kısa sürede gidip gelme"* motifi Anadolu'da ve Balkanlarda yaşamış başka erenlerle ilgili anlatılan menkabelerde de görülmektedir. Sözelimi Muhyiddin Baba'nın da çok kısa bir süre içinde (birkaç dakika / bir saat), hacca gidip pîrine bir yiyecek götürüp geldiği anlatılır (Durbilmez 2015: 9). Aynı anda bir kaç yerde birden görünme ve mekân aşma motifleri hem Sünnî hem de Bektaşî menkabelerinde görülen ortak motiflerdendir (Ocak 1992: 81, 88, 93).

Pîrî Baba'nın bazen Şad suyuna, bazen İmam Hüseyin çeşmesine, bazen de zemzem suyu getirmek için Kâbe'ye gitmesinin de simgeli anlamları vardır. Suyun eski Türk inançlarıyla ilişkisi yanında İslâmiyet sonrası kazandığı anlamları da belirgindir. Doğanbaş'ın bu konudaki değerlendirmesi şöyledir:

“Velâyetnamedeki zemzem suyu, sabır ve Allah'a teslimiyeti ifade eden tevhid dini, İmam Hüseyin çeşmesinden Aşure günü getirilen su ise, İmam Hüseyin'in Kerbela'da haince katledilişini ifade eden sembolik bir anlatım olduğu kanaatindeyiz. Buradaki anlatımın özünde; henüz Kerbela'nın mesajını kavrayamamış olan bir anlayışa karşı, Muhammedî İslâm'ı savunan ve bu uğurda canını ortaya koyarak tevhid dininden taviz vermemiş olan Hz. İmam Hüseyin'in dik duruşu vurgulanmış olmalıdır. Bu anlamda Pîrî Baba'nın ustasının Muhammedî İslâm'ı kavrayamamış bir anlayışı temsil ettiği kuvvetle muhtemeldir.” (2007: 179)

Pîrî Baba'nın, vefatından sonra, ak güvercin donunda görünmesi eski Türk inançlarının Müslüman Türklerde de devam ettiğini gösterir. Göktürkler devrinde Türkler, insan ruhunun kuş biçimine girdiğine inanırlardı. Bu motifin benzerleri başka erenlerle ilgili menkabelerde de karşımıza çıkar. Sözelimi güvercin donuna giren Muhyiddin Abdal ve turna donuna giren üç çocuğun Aydın'dan Edirne'ye kuş donunda ulaştığı anlatılır. Hacı Bektaş Velî'nin de Ahmet Yesevî'den aldığı icazetle Anadolu'ya güvercin donunda geldiği anlatılır (Gölpınarlı 1958: 18-19). Menkabelerde anlatıldığına göre, Hacı Bektaş Velî'nin kâfir Bedahşan halkıyla savaşmaya şahin donunda gitmesi, savaştan sonra güvercin donuna girerek Horasan'a uçuşması da göstermektedir ki, “güvercin donuna girme motifi” barışı, dostluğu, huzuru, kurtuluşu simgeler (Durbilmez 2015: 4). Fırtınaya yakalanan Şamlıoğlu Hoca İbrahim'e Pîrî Baba'nın ak güvercin donunda görünmesi de bu motifin dostluğu, huzuru, kurtuluşu simgelediğini gösterir.

Pîrî Baba menkabelerinde atalar kültü ve tabiat kültürleri (taş ve kaya kültü, su kültü, ağaç kültü) öne çıkmaktadır. Pîrî Baba'nın ruhundan dilekte bulunulması, ağaca bez bağlanması, adak kurbanlarının kesilerek Pîrî Baba'nın ruhuna bağışlanması gibi kabul ve davranışların kökü eski Türklerdeki atalar kültüne uzanmaktadır (Ocak 1983: 26).

Eren/evliya türbesinin yakınlarında genellikle kutlu sayılan bir ağacın bulunması da tabiat kültürüyle ilgilidir.

Pîrî Baba türbesi üzerindeki ağaçla ilgili anlatılanlar da kutlu ağaç-evliya/eren ilişkisinin somut unsurlarından biri olarak kabul edilir (Aşkun 1947: 8-9).

Burada da tabiat kültünün Müslüman Türkler arasındaki bir yansıması mevcuttur.

Pîrî Baba'nın türbesinde bulunduğu söylenen buğday şeklindeki küçük taşların "şifa verici" özellikleri olduğuna da inanılır. Bilindiği gibi "şifa verici" taşlar motifinin ve inancının kökleri kamlara, şamanlara kadar uzanır (Durbilmez 2015: 8). Türbe, yatır yakınlarından taş alıp eve götürme; niyet, dilek oluncaya kadar saklama, sonra yerine bırakma gibi uygulamalara Türkiye'nin değişik yerlerinde de rastlanır (Tanyu 1987a: 97-98, 110-111, 119, 127, vd.)

6. Sonuç

"Kam, şaman, ozan, baksı, oyun, ata, baba, dede" gibi adlarla anılan "sanatçı-din adamları", mitolojik dönemlerden itibaren eski Türk inanışlarının temsilcileri olmuşlardır. Olağanüstü özellikler taşıdıklarına inanılan bu kişilerle ilgili çok sayıda efsane anlatılmıştır. "Sanatçı-din adamı" kimlikli bu kişilerin yerine İslâmiyet'ten sonra bir kısmı yine eski adlarla anılan bir kısmına da eren, evliya, derviş, şeyh, mürşit, pîr, âşık gibi adlar verilen din ve tasavvuf adamları ortaya çıkmıştır. Eski birikimlerini yeni dinleriyle bütünleştiren bu sanatçı-din adamlarıyla ilgili olarak da çok sayıda efsane oluşmuş ve sözlü kültür geleneği içinde önemli bir yer tutmuştur. Din ve tasavvuf adamlarının hayatları etrafında meydana gelen efsanelere zamanla "menkabe" adı verilmiş ve yüzyıllardan beri zengin bir menkabe kültürü/edebiyatı ortaya çıkmıştır. Bu menkabelerden bir kısmı derlenerek yazıya aktarılmış olup bir kısmı da sözlü kültür geleneği içinde dilden dile aktarılarak günümüze kadar ulaşmıştır." (Durbilmez 2015: 1). Hayatı ve türbesi etrafında menkabeler oluşmuş erenlerden biri de Pîrî Baba'dır. Pîrî Baba, tahminen 15. yüzyılda yaşamış bir erendir. Ahmet Yesevî'nin müritlerindendir. Bektaşî olduğu ve Hacı Bektaş Veli'nin yedi halifesinden biri olduğu da söylenir.

Vehbi Cem Aşkun, ulaşabildiği yazılı ve sözlü kaynakları titiz bir yaklaşımla değerlendirerek *Pîrî Baba* kitabını yayıma hazırlar. Pîrî Baba hakkında daha sonra hazırlanan bütün çalışmalara kaynaklık eden bu eser, verdiği bilgiler yanında izlediği yöntem bakımından da halkbilimi araştırmacıları açısından oldukça önemli bir araştırma kitabıdır. Özellikle hangi bilgiyi, hangi kaynaktan, hangi yolla aldığını belirtmesi oldukça önemlidir. Aradan geçen 70 yıllık bir

süreye rağmen, Pîrî Baba hakkında yapılacak çalışmalar için bugün de –el yazması velâyetname nüshaları hariç- en önemli kaynak olma özelliğini koruyan bu küçük fakat oldukça değerli kitap, Vehbi Cem Aşkun’un yetkin bir halkbilimi araştırmacısı olduğunu da gösterir.

Vehbi Cem Aşkun tarafından araştırma konusu edilen Pîrî Baba’nın hayatı ve türbesi etrafında çok sayıda menkabe anlatıldığı anlaşılmaktadır. İslâmî unsurlarla bezenmiş bu menkabelerdeki kerametler ve motiflerin kökenlerini eski Türk inanışlarına kadar götürmek mümkündür. Olağanüstü özelliklere donatılmış bu motifler halkın nazarında Pîrî Baba’nın bir eren olarak kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. Velîlerin hayattayken, hatta vefat ettikten sonra bile yararının veya zararının olacağına inanılması ve bu sebeple yararını umma ve zararını görmeme düşüncesiyle yapılan ziyaretler, adaklar gibi çeşitli kabul ve davranışlar Pîrî Baba’nın türbesi etrafında da görülmektedir. Bunlar arasında özellikle şifa ummaya yönelik uygulamalar dikkat çekicidir. Çocuksuz kimselerin çocuk sahibi olmasını sağlama, uyumayan bebeklerin / çocukların uyumasını sağlama, çok ağlayan bebekleri / çocukları sakinleştirme, 70-80 yaşında olan Ali Dede’nin çocuk sahibi olmasını sağlama, vd. gibi motifler şifa ummaya ve Pîrî Baba’nın manevî yardımıyla şifaya kavuşmanın yansımaları olarak menkabelerde yer almaktadır.

Vefatından sonra, fırtınaya yakalanan bir kişinin rüyasına girme ve fırtınadan kurtulacağını söyleme, vefatından sonra güvercin donunda görünme/ türbesini yaptıran Şamlıoğlu Hoca İbrahim’le güvercin donunda konuşma, Şamlıoğlu Hoca İbrahim’in denizde yakalandığı fırtınadan kurtulduğu takdirde Pîrî Baba’nın türbesini yaptıracığını vaat etmesi, rüyasında Pîrî Baba’yı ak güvercin donunda görmesi ve fırtınadan kurtulunca türbesini yaptırmayı da Pîrî Baba’nın vefat ettikten sonra bile gösterdiğine inanılan kerametler arasında yer alır.

Bu kerametlerin/ motiflerin kökenlerinin kamlara kadar uzanması, Türk kültürünün sürekliliğini göstermesi bakımından da ayrı bir önem taşımaktadır. Aynı şekilde, bu ve benzeri kerametlerin/motiflerin başka erenlerin hayatı etrafında anlatılan menkabelerde de –çeşitlenmeleriyle- bulunması, ortak Türk kültürünün yayılma alanlarının ortaya çıkarılmasında menkabelerin de önemli malzemeler bulundurduğunu gösterir.

7. Kaynaklar

- Abdi-zâde H. Hüsameddin, 1986. *Amasya Tarihi*, Haz. Ali YILMAZ - Mehmet AK-KUŞ, Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- AKKAYA, M. Şükrü, 1934. *Orta Anadolu'da Bir Dolaşma*, Ankara.
- AŞKUN, Vehbi Cem, 1947. *Pîrî Baba*, Sivas: Kâmil Basımevi.
- BAYRAM, Sadi, 1999. "Hacı Bektaş-ı Veli, Merzifon'da Pîrî Baba, Budapeşte'de Gül Baba ve Bazı Bektaşî Vakıfları", *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, s. 59-62.
- BÖCEKÇİ, Turan, 2002. *Amasya Evliyalari*, Amasya.
- DOĞANAY, Eraslan, 2000. *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*, İstanbul: Can Yayınları.
- DOĞANBAŞ, Muzaffer, 1999. "Pîrî Baba Türbesi" *Cem Dergisi*, S. 87.
- DOĞANBAŞ, Muzaffer, 2001. "Amasya Yöresi Alevî Ziyaretgâhları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 17, Ankara.
- DOĞANBAŞ, Muzaffer, 2003. *Kültürel ve Sanatsal Boyutuyla Amasya*, Ankara.
- DOĞANBAŞ, Muzaffer, 2007. "Pîrî Baba Velayetnamesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.41, 161-181.
- DURBİLMEZ, Bayram, 2015. "Muhyiddin Abdal Menkabeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Alevilik Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Alevi Studies*, 10 (Kış/2015), 1-22.
- Evliya Çelebi, 1970. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Haz. Zuhuri DANIŞMAN, C. IV. İstanbul.
- ERGUN, Metin, 1997. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*, 2 cilt, Ankara.
- ERKEN, Sabih, 1972. *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler-I*, Ankara.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, 1958. *Menûktb-t Hacı Bektaşî Veli*, İstanbul.
- SAKAOĞLU, Saim, 1980. *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara.
- SAKAOĞLU, Saim, 1992. *Efsane Araştırmaları*, Konya.
- FAROQHİ, Suraiya, 2001. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir Kent Ereninin Hayat Hikâyesi: Merzifonlu Pîrî Baba". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Çev: Harun YILDIZ, S. 18, s. 119-140.
- HASLOK, F. R., 2000. *Bektaşîlik Tetkikleri*, Haz. Kâmil AKARSU, Ankara.
- KARATAY, Fehmi Edhem, 1961. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, C. I. İstanbul.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, 1993. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.

OCAK, Ahmet Yaşar, 1983. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar, 1992. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara.

ONARLI, İsmail, 1997a. "Pîrî Baba Tekkesi-I". *Cem Dergisi*. S. 71, 18-19.

ONARLI, İsmail. (1997b). "Pîrî Baba Tekkesi-II". *Cem Dergisi*. S. 72, s. 19-21.

ÖZTÜRK, Yaşar. (1994). *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul.

PİROĞLU, Hüseyin. (1992). *Evliyalar Yatağı Anadolu*. Ankara.

ŞAHİN, Haşim. (2002). "Koyun Baba". *TDV İslâm Ansiklopedisi* C. 26. s. 229-230, Ankara.

TANYU, Hikmet, 1987a. *Türklerde Taşlarla İlgili İnançlar*, ilâveli 2. Baskı, Ankara.

TANYU, Hikmet, 1987b. *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara.

TAŞAN, A. Aziz. (1979). *Dünden Bugüne Merzifon*, İstanbul.

YILDIZ, Harun (2004). *Anadolu Alevîliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara: Araştırma Yayınları.

YILDIZ, Harun 2011. "Amasya Yöresi Örneğinde Alevî/ Bektaşî Kültüründe İnanç Merkezleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 16, s. 471-480.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKRALAR

I. MİZAHTA ÜSTÜNLÜK KURAMI

VE

KAYSERİ FIKRALARI

Sözlü mizahın en eski türlerinden fıkralar; genellikle yaşanmış olaylardan hareketle anlatılan güldürücü, hicvedici, tenkit edici, eğlendirici, düşündürücü, eğitici ve öğretici özellikler taşıyan nükteli sözlerdir. Sözlü kültür geleneği içinde dilden dile aktarılırken çeşitlenme, benimsenme/sahiplenilme, kalıplaşma gibi özellikler kazanan fıkralar, somut olmayan kültürel miras ürünleri içinde kolay yayılan ve ortak kültürün oluşumuna katkı sağlayan en etkili anlatı türlerinden biridir. Fıkralarda iletiler bir tip veya tipler aracılığıyla verilir. Toplumun sözcüsü durumundaki tipler toplumun beklentilerini karşılar. Yaşamış gerçek bir şahsiyete toplum tarafından yüklenen özellikler sonucu tipler oluşabileceği gibi, toplum bireylerinin ortak bilinç yaratması sonucu da tipler ortaya çıkabilir (Yıldırım 1998: 59). Kayserili tipinde de Kayserililerin genel karakterini yansıtan özellikler yanında toplumun beklentilerini karşılayan başka özellikler de bulunmaktadır. Özellikle Yahudi ve Ermeni tipleri karşısında öne çıkan Kayserili tipi bir yönüyle Kayserilileri temsil ederken, ticaret alanında Türk toplumunun bir sözcüsü durumuna yükselir¹.

İnsanların gülme sebeplerini araştıran ve mizah yaratma eylemlerini inceleyen çalışmalarla birlikte çeşitli gülme kuramları ortaya çıkar. Bu kuramlardan biri, belki de birincisi “Üstünlük” kuramıdır. Bu kuramdan yaygın olarak yararlanılmakta ve mizah sonucu ortaya çıkan gülme sebepleri daha çok üstünlük duygusuna bağlanmaktadır. Karşısındakini geçme amacıyla zekâ ve al-

¹ Kayserili tipinin gelenekli Türk tiyatrosu ürünlerindeki yansımaları hakkında bilgi için bkz. Durbilmez 2013: 119-129.

giya dayalı oluşturulan mizah ürünlerinde üstünlük duygusu belirgindir. Gü-lünecek duruma düşmemek için üstünlük duygusuyla hareket etme ve komik bir duruma düşen kişiye gülme eğilimi sonucu ortaya çıkan ve gelişen mizah ürünleri incelenirken genellikle üstünlük kuramından yararlanır. Mensup olduğu etnik köken, din, mezhep, meşrep, cinsiyet, meslek vb. gibi farklılıklar açısından karşısındakinin zayıflığını vurgulayan kişilerin mizah amaçlı anlatıları da üstünlük kuramına göre incelenir.

Mizahta komik unsuru oluşturan yöntemlerden biri olan üstünlük duygusunun fıkraların oluşumundaki yeri ve sözlü iletişimde verilmek istenen asıl iletinin ne olduğu ancak bu kuramın özelliklerinin ortaya çıkarılmasıyla mümkün olabileceği görülür. Bu kuramın öncülerinden Platon'a göre, gülme, bir kimsenin başka kimseler üzerindeki üstünlük duygusunun dışavurumudur. Aristoteles'e göre gülme güçsüz ve çirkinlere karşı doğmuştur. Burada belirtilen "güçsüzlük" genellikle beden zayıflığı, yoksulluk vs. değil; daha çok "akıl", "zeka" vb. yoksunluğudur. "Çirkinlik" de genellikle "beden" çirkinliği değil daha çok "vicdan" eksikliğidir. Maddî bakımdan zengin olduğu hâlde yoksula yardım etmeyen, politik gücü olduğu hâlde adaletli olmayan, bedeni güçlü olduğu hâlde merhameti bulunmayan insan aslında güçsüzdür. Kişinin kendisini bilmemesi o kişiyi gülünç kılar. Gülünç kişi, kendisini olduğundan daha varlıklı, daha hoş, daha erdemli ya da daha akıllı sanar (Morreall 1997: 8). Platon gibi düşünen Aristoteles'e göre, gülme, haksızlık edenleri uyarak doğru yola sokan bir düzenleyici olarak hizmet verebilir (Morreall 1997: 9).

Üstünlük kuramına yeni bakış açıları kazandıranlardan Hobbes'e göre insanlar birbiriyle sürekli bir savaş hâli içindedir. Hayatta kalabilmek için güçlü olmak gerekir. Güç arzusu olaylara bakışı doğrudan etkiler. Güçle kazanılan kavga kazananı güldürür. Çünkü gülme de insanın kendini kutlama ve bir başkasından ya da önceki durumundan daha iyi görme duygusunun yansımasıdır (Morreall 1997: 10-11). Platon'a göre akıllı insan başkalarına yardım eder, insanları hor görmez ve kendisini yeterli olanlarla karşılaştırır (Morreall 1997: 11).

Kayseri fıkralarında gülmeyi sağlayan sebeplerden en yaygın olanı da üstünlük duygusudur. Zekâ ve estetik karışımı bir sanat ürünü olan bu fıkralarda Kayserili tipi üstün duruma yükselerek gülmeyi sağlar. Kayseri fıkralarını mizahta üstünlük kuramıyla açıklama yoluna gidilmesinin sebebi, bu fıkraların yalnızca gülme/güldürme amacı taşımasıdır. Bu fıkralarda bir psikolo-

jik tavrı ve baskı söz konusudur. Zaten mizahta üstünlük kuramı da “mizahı yaratan veya kullananın hedefindeki kişi veya gurup üzerinde oluşturduğu bir psikolojik baskı veya tavrı” sonucu “saldırganlık ve öç alma duyguları”nın bulunduğunu ileri sürer. “Bu tür mizahta kızdırma, öç alma, ya da istenmeyen tavrın değiştirilmesine yönelik bir eylem söz konusudur. Özellikle, üstün olma ya da öç alma duygularıyla gerçekleşen eylem, karşı tarafa zarar vermeyi hedefler. Bu zarar ince bir zekâ ve hesabın ürünüdür. Özellikle kendisinden öç alınmak istenen güç, küçük düşürülür, ona her şeyin kuvvetle çözülemeyeceği mesajı verilir.” (Bayraktar: 2012: 267)

Mizahın izahı olarak ortaya çıkan kuramların hiçbiri gülmenin bütün yönlerini açıklamaya yetmez. Bu cümleden olarak, mizahta üstünlük kuramı da gülmenin bütün yönlerini açıklama gücüne sahip değildir. Bu kuramı Nasreddin Hoca ve Bursa Yörük fıkralarına uygulayan Fikret Türkmen (1996: 263-270, 1997: 21-22, 2002: 367-375), başka araştırmacılara da yol açmıştır. Türkmen’den sonra Halil İbrahim Şahin (2010: 255-268), Zülfikar Bayraktar (2012: 265-274) gibi araştırmacılar da değişik fıkra tiplerine bağlı olarak anlatılan fıkraları bu kurama bağlı olarak açıklamayı tercih eder.

Üstünlük kuramını doğrulayan fıkraların trajedi ile benzerlikleri de vardır. Koestler de gülmenin mantığını açıklarken trajedilerin fıkralarla aynı yolu izlediğini savunur. Bu görüşe göre, trajedilerde gerilim doruk noktasına ulaşıncaya dek artar. Sonra bu gerilim dehşet ve acıma duygularını yıkayıp temizlerken gittikçe azalır. Aristoteles bu durumu “arınma” kavramıyla ifade eder. Fıkralarda da öykü ilerledikçe gerginliğin tıpkı trajedideki gibi arttığı görülür, ancak fıkrada hiçbir zaman trajedide olduğu gibi beklenen doruk noktasına ulaşılmaz. Tırmanan gerilim, beklenmedik bir tepkiyle kesilir ve öykü, beklentilerimizi boşa çıkarır. İşte fıkradaki bu beklenmedik son, gerilimin kahkaha biçiminde patlamasına neden olur (Koestler 1997: 13-14). Gerilimin gülme/kahkaha biçimine dönüşmesi sonucu ortaya çıkan rahatlama da insanı üstünlük duygusuna yönlendirir. Şu fıkrada da Kayserili esnafı kandırmaya çalışan Yahudi’nin düştüğü trajikomik durum belirgindir:

“Yahudi’nin biri yoldan geçerken Kayserili bir esnafın kedisinin süt dolu yalağını görerek dükkâna girer:

- Kedini satın almak istiyorum, bir liraya satar mısın? der. Kayserili de:

- 100 liraya satarım eğer alıcıysan, der. Yahudi kabul eder ve kediyi satın alır. Kapıdan çıkarken Kayseriliye:

- *Bari şu kötü yalağı da yanında ver, kedi süt için bununla.*

Kayserili gülümser ve şöyle söyler:

- *Ben senin gibi açığözlere bu altın yalak sayesinde her gün 15-20 kedi satıyorum, anladın mı uyanık?*" (Durbilmez 2016)².

Bu fıkrada, Yahudi, kediyi aldığı anda altın yalağı da yanında alabileceğini düşünürken bu kurnaz düşüncenin karşısında Kayserili beklenmedik bir tavır sergiler ve kedileri bu yalak sayesinde sattığını söyleyerek mantıklı bir cevap verir. Zaten Koestler'in de belirttiği gibi, fıkradaki gülünç etki sadece beklenmedik sonla sağlanmaz; bu sonun mantıklı olması da gerekir. Yani fıkrada bizi şaşırtan son, belli bir davranış mantığına uygun olmamakla beraber, başka bir davranış mantığı içinde tutarlı olmak zorundadır (Koestler 1997: 14).

Öldükten sonra tekrar dünyaya gönderilecek iki kişiden Yahudi'nin ağırlıgınca altın istemesi, Kayserili'nin ise o Yahudi'nin adresini sorması ise halkın Yahudi ve Kayserili'yi karşılaştırması ve Kayserili'yi daha üstün görmesi ile ilgilidir:

"Kayserili ve Yahudi öbür dünyada çok iyi anlaşmaktadır. Bu durum meleklerin dikkatini çeker:

- *Dünyadaki insanlara iyi örnek olun diye sizi tekrar dünyaya göndereceğiz. Dünya-ya gitmeden önce birer dileğinizi yerine getireceğiz. Dileyin bizden ne dilererseniz, derler.*

Yahudi ağırlıgınca altın ister, melekler de kabul eder. Sıra Kayserili'ye gelince Kayserili gülerek şöyle der:

- *Bana Yahudi'nin adresini verin, başka bir şey istemem!"*

Yahudi'nin meleklerden altın istemesi açgözlülük olarak düşünülürken, altın istemeyen Kayserili'nin bu duruma düşmeden de zengin olabileceği ifade edilmektedir. Bu fıkrada dolaylı olsa da Kayserili'nin üstünlüğü vurgulanmaktadır. Aynı fıkranın bir çeşitlenmesinde ise Kayserili'nin yanında -Yahudi yerine- Amerikalı yer alır: *"Bindikleri geminin batması üzerine ıssız bir adaya düşen Kayserili ile Amerikalı bir şişe bulur. Şişeyi açınca içinden çıkan cin dile gelir: "Benden ne dilererseniz yerine getireceğim" der. Amerikalı "çok zengin olarak evine gitmek" istediğiniz söyler. Dediği hemen gerçekleşir. Sıra Kayserili'ye gelir. Kayserili de "Beni Amerikalının adresine götür, başka bir şey istemem!" der."*

² Burada verilen fıkra örnekleri "Türk Gülmece Kültürü: Kayseri Fıkralarından Örneklerle" adlı kitaptan alınmıştır. Yakın zamanda yayımlanması planlanan kitapta, fıkraların derlendiği kaynak kişiler hakkında bilgiler de yer almaktadır. Bu fıkraların çeşitlenmelerini bazı yazılı kaynaklarda da görmek mümkündür. Bkz. Yedekçioğlu 1990, Koçyiğit 2005.

Toplum değerlerini hatırlatma işlevi (Çetin 1997: 115) de bulunan fıkralar, ortak kültürün toplumda oluşturduğu değer yargılarına uymayan tutum ve davranışları eleştirme ve bu tutum ve davranışları sergileyenleri uyarma amacıyla da anlatılabilir. Bu tür fıkralar bir taraftan doğruları göstererek eğitme/öğretme işlevi görürken, bir taraftan da yanlış tutum ve davranışları eleştirme/yerme işlevi taşır (Gökşen 2002: 71). Alışverişte hile yapanlar, hele de çocukları kandırmaya çalışanlar da fıkralarda uyarılır. Şu fıkra buna güzel bir örnektir:

“Kayserili çocuk Yahudi bakkaldan yumurta alır. Çocuk:

- Niçin küçük yumurtaları seçerek bana verdin? diye sorar. Yahudi:

- Taşımakta zorlanmazsın diye, der. Çocuk yumurtaları alarak parasını verip dükkandan çıkar. Bir süre sonra bakkal koşarak çocuğa yetişir ve:

- Parayı niye eksik verdin çocuk? der. Çocuğun cevabı hazırdir:

- Saymakta zorlanmazsın diye!”

Bu fıkra hem hile yapan esnaf eleştirilmekte hem de Kayserili çocukların bile Yahudilerden daha akıllı/üstün olduğu ileri sürülmektedir. Kayserililerin üstünlük duygusuyla meydana getirilen benzer fıkralardan biri de şöyledir:

“Bizden daha akıllılar var mı?” diye övünerek konuşan iki Yahudi’yi dinleyen bir adam “var!” der; “Kayserililer sizden akıllıdır!” Kayserilileri merak eden Yahudiler, Kayseri yolunu tutar. Kayseri girişinde rastladığı bir çocuğa beş lira vererek “bize ve atımıza yiyecek, bir de yemekten sonra yiyeceğimiz eğlencelik bir şeyler getir!” derler. Onlar dinlenirken çocuk iki elinde iki kavunla gelir. Yahudiler:

- Bunu biz yeriz yemesine de diğer istediklerimizi niye almadın; niye unuttun? diye sorarlar. Çocuk cevap verir:

- Getirdim ya işte. İçini siz yersiniz, kabuğunu atınız yer, çekirdeğini de eğlencelik yaparsınız!

Yahudiler, kalkıp atlarına biner ve “Kayserililer gerçekten de bizden akıllıymış, en iyisi biz İstanbul’a dönelim!” derler.

Burada üstünlük duygusunun yalnızca Kayserili tipiyle sınırlı olmadığını da belirtmemiz gerekecektir. Çünkü kendisini olduğundan daha akıllı gören Yahudi’ye gülen fıkra anlatıcısı/dinleyicisi, Yahudi’nin düştüğü komik duruma düşmediği için kendisinin ondan daha uyanık olduğunu düşünecek ve üstünlük duygusuna kapılarak gülecektir. Başka bir deyişle, insanları güldüren asıl sebep Yahudi’nin Kayserili karşısında düştüğü durum değil, anlatanla/dinleyenle özdeşleşen Kayserili tipinin daha uyanık olması ve üstün gelmesidir.

Bain'e göre; "yalnızca fiziksel izlenimler karşısında değil, bir rakibe üstün gelmekle ya da onu rahatsız etmekle, insanın ani bir üstünlük elde edebildiği her durumda gülme isteği açıkça görülür" (Koestler 1997: 40). Şu fıkrada da bu durum belirgindir:

"Kayseri'ye yerleşmek isteyen Yahudiler aralarından birini Kayseri'ye göndererek buranın kendileri için uygun olup olmadığını öğrenmek ister. Yahudi İncesu'ya gelince, oynayan çocuklardan birinin yerde bir altın bulduğunu görür. Yaklaşan Yahudi o çocuğa seslenir:

- Elindeki mangırı bana ver, der. Yahudi, bunun değersiz bir mangır olmadığını, aslında çil bir altın olduğunu bilir fakat çocuğu kandırmak ister. Çocuk:

- Eşek gibi üç kez anırırsan senin olsun, der.

Yahudi, sağına soluna bakınarak çocuklardan başka kimsenin olmadığını anlayınca başlar anırmaya. Üç kez anırdıktan sonra çocuktan elindekini ister. Çocuk cevap verir:

- Senin gibi bir eşek bile bunun bir mangır olmadığını, çil bir altın olduğunu bilir de ben mi bilmeyeceğim? Unutma ki çocuk da olsam ben bir Kayseriliyim.

"Kayserililerin çocukları bile bu kadar akıllı, bu kadar zeki ise bize burada ekmek yok!" diye düşünen Yahudi, "iki cambaz bir ipte oynamaz" diyerek Kayseri'ye girmeden çeker gider. O zamandan beri de Kayseri'ye Yahudiler gelip yerleşmez!"

Aynı fıkranın bir çeşitlenmesinde ise Yahudi'nin yerine Ermeni geçer: *"Kayserili çocukların antika paralarla bilye oynadığını gören Ermeni çocukları kandırmak ister:*

- Size bir avuç para vereyim de onları bana verin, der. Çocuklardan biri:

- Para vermene ne gerek var; beni sırtına bindirip karşıdaki şu ağaca kadar götür, bunları sana bedava vereyim, der. Yahudi çocuğu sırtına bindirerek dediği yere kadar götürür. O antika paraları beklerken çocuk kaçar ve şöyle seslenir:

- Sen eşek olarak bu paraların kıymetli olduğunu biliyorsun da ben Kayserili olarak bilmez miyim?"

Eleştirme ve yerme Yahudi tipiyle de sınırlı değildir. Kayseri fıkralarında geçen Yahudi tipi yerine, çeşitlemelerde Ermeni tipinin de geçtiği görülür. Bu fıkraların çoğunda muhtemelen Ermeni tipinin yerine zamanla Yahudi tipi geçmiştir. Halk anlatılarında görülen "birinin yerine diğerrinin geçmesi" kuralına bağlı olarak Ermeni, Rum tiplerinin yerini zamanla daha çok Yahudi tipi almış olmalıdır. Bunda, son yıllarda baş gösteren Yahudi karşıtlığının da önemli bir payı olabilir.

“İstiklâl harbi yıllarında Rum ve Ermeni komşuları daha da zenginleştiği hâlde Kayserili zor durumdadır. Rum komşusu Kayserili’ye sürekli büyük paralar göndererek bozmasını ister. Zor durumda olduğunun bilinmesini istemeyen Kayserili oğlunu hemen Ermeni komşusuna gönderir ve parayı ona bozdurarak Rum komşusuna gönderir. Bu böyle sürüp giderken bir gün Rum ve Ermeni tüccarlar karşılaşarak zenginlik hakkında konuşmaya başlar. Rum olanı Ermeni’ye:

- Memleketin en zengini sen de değilsin, ben de. Çok belli etmiyor fakat ikimiz de Kayserili kadar zengin değiliz. Ona ne zaman para göndersem hemen bozar, der. Ermeni de onu destekler:

- Çok haklısın azizim, adamda para o kadar çok ki. Ben de onun gönderdiği paraları bozmaktan yoruldum.”

Yahudi tüccarlardan sonra Ermeni, Rum ve Amerikalı tiplerine karşı da aynı duygunun yansımalarına rastlanır:

“Bir Konyalı, bir Antepli, bir de Kayserili’ye yüzer lira borç veren bir Yahudi, bir süre sonra ölür. Yahudi’nin kimi kimsesi, mirasçısı yoktur. Cenazesini kaldırmak üzere gelen Konyalı borcu olan yüz lirayı tabutun üzerine koyar:

- Sana olan borcumu ödedim; hakkını helâl et Salamon, der. Antepli de aynı Konyalı gibi yapar. Bunlardan sonra gelen Kayserili tabutun üzerinde iki yüz lira görür ve Konyalı ile Anteplinin borçlarını ödediğini görür. Biri alıp götürmeden iki yüzlüğü alarak cüzdanına yerleştiren Kayserili cebinden çek defterini çıkararak Salamon adına üç yüz liralık bir çek yazar:

- Al Salamon, hangi bankaya bozdursan bozdur, der.”

Kayserili alaya alayla, küçük görmeye misliyle karşılık verir. Üstünlük kuramı çerçevesinde incelenen fıkralardaki mizah, masum bir gülmeyi değil, alaycı bir öç alma duygusunu amaçlar. Kendisini küçük görenleri, aşağılayanları mizahla uyarın, cezalandıran halk, bu tavrı sergileyenlere yaptıklarının bedelini ödeterek rahatlar.

“Yahudi ile Kayserili pazarda tezgâh açar. İki tezgâh arasında iki metre mesafe vardır. Kayserili’yle aynı yerde tezgâh açmaktan rahatsız olan Yahudi tüccar sorar:

- Söyle bakalım eşek tüccarı, eşekle senin aranda ne fark var?

Kayserili hemen cevap verir:

- Tam iki metre!”³

³ “Temel” ve “Nasreddin Hoca” başta olmak üzere çeşitli tiplere bağlı olarak anlatılanların bir kısmı Kayserili tipine bağlı olarak da anlatılır.

Haddini aşarak Kayserili'yi aşağılayan Yahudi, küçümsediği Kayserili'nin verdiği cevapla zor duruma düşer. Kayserili de kendisini "eşek tüccarı" diye aşağılayan Yahudi'ye beklemediği bir cevap vererek, gülerек onu cezalandırır.

Arthur Koestler'e göre "gülme, bir tepkedir." Burada "tepke" sözcüğü hemen oluşan kalıplaşmış davranışları karşılar. Bu davranışlar kendiliğinden oluşur. Sözelimi kakhaha kendiliğinden kopan, soluk değişiminin eşlik ettiği on beş yüz kasının kalıplaşmış bir gelişimle eşgüdümlü (sürekli) olarak kasılması sonucu ortaya çıkan bir tepkedir (Koestler 1997: 6-7). Belli belirsiz bir gülümsemeden başlayıp kakhahaya dek uzanan bir dereceleme vardır. Bu dereceleme süreklilik göstererek kalıplaşır ve böylece gülme yalnızca bir tepke değil, "biçimsel zenginliği" olan bir tepki olur. Mizahta "üstünlük" kuramında vurgulanan "üstün çıkma" güdüsü de gülerек sergilenen bir tepkidir. Çünkü mizah; "yüksek karmaşıklık düzeyindeki bir uyarının, fizyolojik tepkeler düzeyinde büyük ve kesinlikle belirlenen bir tepki yarattığı tek yaratıcı eylem alanıdır" (Koestler 1997: 10). Gülme, kendiliğinden ortaya çıkan ve çoğu zaman bastırılmayan belli seslerin eşlik ettiği bir tepke olma özelliği gösterir. Bu tepkenin yararı ise, bizi geçici bir süre baskılardan kurtarıp rahatlatmasıdır. Mizah ile gülen ve rahatlayan kimse üstünlük duygusu hisseder. Şu fıkrada da bir tepki söz konusudur:

"Kayserili ile Yahudi hamamda karşılaşır. Yahudi'nin belinde ipekten yapılmış bir peştamal vardır. Yahudi çok zengin olduğunu, emrinde çok sayıda köle çalıştığını anlatır. Zenginliğini ballandıra ballandıra anlatırken;

- Şimdi ben bir köle olsaydım kaç akçe ederdim? diye sorar. Yahudi tüccarın kibirli konuşmasına içerleyen Kayserili:

- Otuz akçe, diye cevap verir.

Yahudi tüccar Kayseriliye sitem eder:

- Bu nasıl hesap kardeşim? Yalnızca üzerimdeki peştamal otuz akçe eder, der.

Bunu üzerine Kayserili taşı gediğine koyar:

Ben de zaten peştamal için verecektim otuz akçeyi!"

Bu fıkrada Kayserili, zenginliğiyle övünen Yahudi tüccardan zekâca daha üstün olduğunu göstermekte ve peştamal değerli olsa da içindeki tüccarın değerli olmadığını söylemektedir. Yahudi, yaptığı hakaretin karşılığını zekice bir cevap alarak susmak zorunda kalır ve Kayserili üstün duruma yükselir.

Kayserili ve Yahudi tüccarların karşılaştırıldığı fıkralarda genellikle Yahudi hile yaparak Kayserili'yi aldatmaya çalışır fakat hileye hileyle karşılık veren

Kayserili kurnazlıkta öne geçer. Ticaretteki başarıları dünyaca bilinen Yahudilere karşı Kayserili tipini öne çıkaran Türk halkı ticarete Kayserililerin Yahudilerden daha başarılı/üstün olduklarını düşünür:

“Kayserililerin Yahudilerden daha zeki olduğunu duyan Yahudi'nin biri, bunun böyle olmadığını ispatlamak için Kayserililerin alışveriş yaptığı bir hayvan pazarına gider. Topal bir eşeği methede ede sağlam eşek fiyatına satar. Kayserili aldığı eşeğe binip giderken bir de bakar ki eşek topallıyor. Bunun üzerine Kayserili kendi kendisine şöyle der:

- Bir de sahte para vermeseydim, az kalsın Yahudi beni kandıracaktı!”

Bu tür fıkralarda Kayserililerin kuru bir övünmelerinden daha çok Türk halkının bir üstünlük iddiası, bir başkaldırısı belirgindir. Fıkralarda geçen Yahudi tipi aslında gerçek Yahudilerle sınırlı olmayıp halkı aldatarak zengin olanları, sömürenleri simgeler. “Yahudi” tipi karşısına “Kayserili” tipi Türk halkı, aslında halkı aldatmayı, sömürmeyi düşünen herkesi uyararak, halkı küçük gören, aşağılayan kişilerin de halkın zekâsı karşısında gülünç duruma düşecekleri mesajını verir. Bu mesajın dinleyende gülme hissi uyandırması, mesajın mizahî bir üslûpla verilmesinden kaynaklanır.

Bergson için gülme; “toplum tarafından toplum dışı bireye verilen düzeltici cezadır. Gülmede her zaman, açıkça ifade edilmeyen, komşumuzu aşağılama ve bunun sonucunda da onu düzeltme amacını görürüz” (Koestler 1997: 40). Kayseri ile Adana komşu iki şehir olduğu için aşağıdaki fıkrada da böyle bir düzeltme amacı olduğu görülür⁴:

“Kayserili tüccar Adana'ya giderek alış-veriş yapar. Sattıkları aldıklarını karşılamayınca, Adanalı tüccar Kayserili'ye hava atar ve zenginliğiyle övünür. Buna bozulan Kayserili alış-verişin sonunda:

- Kalan borcumu da Erciyes'in karı eriyince öderim Ağa, der.

Yaz gelince alacaklısının yanına varan Adanalı, Kayserili'nin Erciyes'teki karı göstermesi üzerine alacağını alamaz. Aradan üç yaz gelip geçer. Bütün karlar erise de Erciyes'in karı eksik olmaz. Ağa çaresizce Adana'ya dönmek üzereyken, ayakkabı boyacısı bir çocuk derdini sorar. Ağa durumu anlatır. Çocuk:

- Ben senin alacağını kurtarırım kurtarmasına da yarısını isterim, der.

Adanalı düşünür, düşünür, düşünür... “Alacağımın ne kadarını kurtarsam kârdır, tamam öyle olsun” der:

- Söyle bakalım nasıl kurtaracaksın paramı?

⁴ Çukurova halk kültüründe mizah konusunda bilgi için bkz. Artun 2013.

- Ağam Erciyes'in karı tam erimez, biri erirken öteki yağar. Alacağına diyeceksin ki "Geçen yılın karı eriyip altına aktı. Bu görünen bu yılın karı!"

Adanalı, boyacı çocuğu da yanına alarak Kayserili'nin yanına varır ve çocuğun sözlerini aktarır. Bunun üzerine Kayserili tüccar gülerек:

- Ağam, zenginliğinle övünüyorsun fakat Kayserili küçük bir çocuk kadar bile kafan çalışmıyor. Borcumu ödeyemediğimden değil, sana bir ders vermek istediğimden böyle yaptım. Şimdi borcumu ödüyorum fakat bir daha hiçbir Kayseriliye hava atma e mi? der."

Aynı fıkranın bir çeşitlenmesi de Kayserili bir Yahudi'ye borçlanır. Yahudi alacağını alamaz, kara kara düşünmeye başlar. Kayserili bir çocuk derdini sorar ve kendisine ondalık verirse parasını kurtaracağını söyler. Çocuğun şartını kabul eden Yahudi ondalığı peşin verir ve karşılığında aynı aklı alır.

Çeşitlemeleri verilen bu fıkrada, uyanık geçinen tüccar (Adanalı, Yahudi, vs.) aşağılanarak, yanlış tutum ve davranışları düzeltilmek istenir. Buradaki ceza da bir "düzeltici ceza"dır. Zaten kendisini başkalarından akıllı ve zeki sanan kişileri toplum gülerек cezalandırma yoluna gider. İstanbullu tezgâhtarın kendisini aldatmak istemesi üzerine Kayserili'nin uyanık geçinen tezgâhtara dönerek şapkanın deliklerini sorması da bir gülerек cezalandırma biçimidir:

"Bundan 50-60 yıl kadar önce, Kayserili, İstanbul'dan kendisine bir şapka almak ister. Beğendiği şapkayı başına geçirerek aynaya baktıktan sonra almaya karar verir. Tezgâhtara şapkanın kaç lira olduğunu sorar. Tezgâhtar Kayseriliyi süzerek şapkayı beğendiğini anlar ve "beş lira" diye cevap verir. En iyi şapkanın iki lira olduğu bir dönemde tezgâhtarın beş lira istemesi üzerine Kayserili şapkayı eline alarak evirip çevirir ve:

- Bunun delikleri nerede, diye sorar. Tezgâhtar şaşırır:

- Yeni şapkanın delikleri olur mu hemşerim? der.

Kayserili, uyanık tezgâhtara cevabı yapıştırır:

- Bu şapkaya beş lira verecek eşeğin kulakları nereden çıkacak efendi?"

Üstünlük kuramına göre bu fıkraların bir cezalandırma görevi vardır. Kayserili'nin şahsında Anadolu insanını cahil görenlere, küçümseyenlere karşı Kayserili tipi öyle cevaplar verir ki, bu düşüncede olanlarla alay eder, onları küçük düşürür ve cezalandırır.

"Okumam yazmam yok ama Kayseriliyim!" diyen Kayserili'nin hedefinde bilim adamları da vardır. Bu fıkralardan bir şöyledir:

"Profesör olabilmek için kitap hazırlayan bir doçent Kayseri'de de araştırma yapacaktır. Yola çıkan doçent Boğazköprü'ye geldiğinde bir çobana rastlar. İstanbul'dan

geldiğini ve hayvanlar üzerine bir araştırma yapacağını söyler. Üç senedir yaptığı araştırmasının kitap olarak yayımlanacağını, okuyan herkesin bilgileceğini, kendisinin de profesör olacağını anlatır. Doçentin havalı havalı konuşması üzerine Kayserili; “Hayvanların neyini araştırıyor ki?” diye sorar. Doçent cevap verir:

- Hangi hayvanlar yavrular, hangi hayvanlar yumurtlar? Bunları araştırıyorum.

Kayserili şaşırır:

- Bunca senedir sen bunu mu araştırıyor yani?

- Evet, benim profesör olmam bu araştırmaya bağlı, der Doçent. Kayserili çoban gülümser:

- Bunu Kayseri’den kime sorsanız herkes bilir, der: Kulağı içinde olanlar yumurtlar, dışında olanlar ise yavrular.

Doçent bu cevaba bozulur fakat belli etmez, konuyu değiştirir:

- Yolda beni uyardılar. Kayserililer seni kandırmasın, dediler. Çok zeki olduğunuzu duydum fakat bir üniversite hocasını da kandırabilir misiniz yani?

Çoban gülerek cevap verir:

- Sana hayvanlarla ilgili bir soru soracağım. Cevabını bilemezsen bana yüz lira vereceksin. Ben bir çobanım, sense kocaman profesör olacaksın. Sen de bana bir soru soracaksın, eğer ben bilmezsem sana on lira vereceğim. Tamam mı?

Doçent kendisinden emin bir şekilde teklifi kabul eder. Çoban sorusunu sorar:

- Dünyada üç gözlü bir hayvan adı söyle bakalım!

Doçent düşünür, taşınır ve “bilemedim!” der. Çoban yüz lirasını alır. Soru sırası doçenttedir. Yeni bir bilgi öğrenme beklentisiyle heyecanlanan doçent aynı soruyu çobana sorar. Cevabı da sabırsızlıkla bekler. Bunun üzerine biraz düşünen çoban:

- Ben de bilemedim. Al şu on liranı, der. Hoca bir elindeki on liraya, bir çobana, bir de çobanın elindeki doksan liraya bakar. Sessizce arabasına binerek Kayseri’ye uğramadan İstanbul’a döner.”

Üstünlük kuramı kapsamına giren fıkralarda haksızlığa karşı bir savunma, haksızlık yapanları zekice cezalandırma söz konusudur. Bu tür fıkralarda, Kayserilileri küçük gören, onlara hakaret eden kimselerden bir öç alma isteği olduğu belirgin şekilde görülür. Sözgelimi şu fıkra da Kayserililerin eşek etinden pastırma yaptıklarını söyleyenlere karşı bir savunma ve onlardan öç alma niteliğindedir:

“Alışveriş için Kayseri’ye gelen Adanalı biri Kayserili’ye takılır:

- Kayseri’de eşekleri kesip etinden pastırma yapıyorlarmış, doğru mu?

Kayserili bu söze çok sinirlenir fakat belli etmez ve gülümseyerek cevap verir:

- *Korkma, korkma; sana bir şey yapmazlar!"*

Kayserili'nin altta kalmayı ve hazırcevaplığı ile üstün gelişi pek çok fıkrada görülür:

"Adanalı'nın biri Kayseri'de, bir pastırmacı esnafla tanışır:

- Pastırmanızın bir tadına bakacaktım ama pastırmayı eşek etinden yapıyormuşsunuz, doğru mu? der. Kayserili cevap verir:

- Doğru söylüyorsun fakat sana zarar vermez. Sen zaten alışkınsındır, çünkü eşekleri Adana'dan getiriyoruz."

Kayseriliyi kandırmaya çalışanlara onlar misliyle cevap vererek rahatlar. Bu tür fıkralardan biri de şöyledir:

"Adana'daki eşekleri kesip etlerini Kayserililere satıyoruz, fark etmiyorlar bile!" diyen Adanalı'ya karşı Kayserili gülererek cevap verir:

- Aldığımız etleri pastırma yapıp dört misline size satıyoruz, der."

Öfkesi, korkusu ve acısı derinleşen insanlar ve topluluklar, bu duyguları yaşatanları gülererek cezalandırır ve onlardan gülme yoluyla öç alır. Şu fıkrada da, hakarete uğrayan Kayserili'nin hakaret eden kimseden zekice öç alması ve gerilen sinirlerinin gülererek gevşemesi söz konusudur:

"Trende Kayserili bir gencin yanına oturan bir yolcu, gencin Kayserili olduğunu öğrenince takılır:

- Ben Kayseri'ye ilk defa gidiyorum, oraların yabancısıyım. Kayseri'de çok eşek varmış, doğru mu?

Kayserili cevabı yapıştırır:

- Doğru olmasına doğru fakat onların hiçbirisi yerli değildir, hepsi de yabancı."

Görüldüğü gibi Kayserililer, suçlamalar karşısından kendilerini savunan fıkralar da üretmişlerdir. Diğer Kayseri fıkraları başka şehirliler tarafından da yaygın olarak anlatıldığı hâlde, Kayserililerin suçlanmasına cevap niteliğindeki fıkralar daha çok Kayserililerce anlatılmaktadır.

Sultan Selim Camii yapılırken boyacılar Kayseri'den getirilir. Sultan Selim "caminin eşiklerini güzel boyayın!" diye boyacılar emreder. Kayserili boyacı ustaları gerçekten de eşikleri güzel boyadıkları için adları "eşik boyacısı" olarak kalır. Kayserilileri kıskanan başka ustalar "eşik boyacısı" yerine "eşek boyacısı" diyerek alay ettikleri için adları zamanla "eşek boyacısı" olarak anılmaya başlar. Kayserililere göre, bazı fıkralarda Kayserililerin boyacı, özellikle de eşek boyacısı olarak anılması ve bu alaylı yaklaşımlar karşısında Kayserililerin verdikleri zekice cevaplarla üstün gelmesi de buna dayanır.

“Kayserili bir çocuk İstanbul’da ayakkabı boyacılığı yapmaktadır. Ayakkabısını boyatan birisi onun Kayserili olduğunu öğrenince takılır:

- Kayseri’de eşeği boyayıp satarlarmış öyle mi? Eşeği nasıl boyadığınızı bana bir anlatsana!

Çocuk elindeki fırçayı adamın paçalarına sürerek cevap verir:

- İşte böyle boyarız!”

Kayserililerle alay eden İstanbullu karşısında son gülen boyacı çocuktur. “Son gülen iyi güler!” anlayışını da sergileyen bu fıkrada, gülmenin bir kişinin diğer insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesi olduğu (Morreall 1997: 8) fikri belirgindir. Şu fıkrada da benzer bir öç alma duygusu hâkimdir:

“Adamın biri Kayserili’ye sorar:

- Bir eşeği boyamak için kaç kilo boya gerek?

Kayserili karşısındakini baştan ayağa süzerek şöyle cevap verir:

- Senin boydaki bir eşek için iki kilo yeter!”

“Nerelisin?” diyenlere karşı: “Övünmek gibi olmasın ama Kayseriliyim!” diye cevap veren bir Kayserilinin karşısında övünmeye kalkan kimselere karşı anlatılan fıkralarda da “üstünlük” duygusu öne çıkar. Şu fıkra bu duruma güzel bir örnektir:

“Tokatlı bir tüccar, ballandıra ballandıra Tokat’ın kazanlarını anlatmaya başlar:

- Tokat’ta öyle büyük kazanlar yapılır ki, kazanın içine üç usta girer, birinin çekiş sesini öteki duymaz.

Tokatlı’nın övünmesi karşısında Kayserili:

- Öyledir hemşerim, öyledir. Kayseri’de de Talasaltı denilen yerin kabakları çok meşhur. Allah seni inandırsın, orada öyle kabaklar yetişir ki kabakların büyüklüğünden Ali Dağı görünmez olur.

Tokatlı, “yok canım, o kadar da değildir!” diyecek olur. Kayserili sözü yapıştırır:

- Tokatlılar o kadar büyük kazanları niçin yapıyor? Elbette bizim kabakları pişirmek için. Yoksa bu kadar büyük kabaklar her kazanda pişer mi?”

Benzer bir fıkra da Kayserili ve Adanalı arasında geçer:

“Adanalı bir çiftçi Kayserili çiftçiye karşı övünür:

- Sabah güneş doğmadan arabaya biniyoruz; çiftliğin bir ucundan öbür ucuna varamadan akşam oluyor.

Kayserili altta kalır mı?

- Vah, vah, vah! Bizim de öyle bozuk bir arabamız vardı, geçen sene satıp yeni modelini aldık!”

Tokatlı ve Adanalı, bu fıkralarda, Kayserili karşısında övündüğü için kendisine verilen gülme cezasına razı olur.

Önceki zayıflıklarından kurtulan insan zafer duygusuna kapılır ve gülerek kendini kutlar. Bu durumu “ani zafer duygusu” olarak adlandıran Thomas Hobbes’un bu görüşü Morreall tarafından geliştirilir ve “gülme, bir kendi kendini kutlamadır; her şeye karşı olan bütün bu savaşında, kendimizi bir başkasından ya da daha önceki durumumuzdan daha iyi görme duygusu üzerinde yükselmektedir.” biçiminde ifade edilir (1997: 10-11). Buna en güzel örneklerden bir de şu fıkradır:

“Zengin olmak için Amerika’ya giden Temel ile Kayserili her yıl aynı tarihte buluşmaya karar verir. Bir yıl sonraki buluşmaya modeli geçmiş bir araçla gelen Kayserili, Temel’i bekler. Kayserilinin yanına yanaşan limuzinden şoför inerek kapıyı açtığı anda, içinden Temel çıkar. Yalnızca arabasıyla değil smokiniyle de Temel göz kamaştırmaktadır. Hoş-beşten sonra Kayserili Temel’i tebrik ederek:

- Gözünün yağını yediğim, nasıl ettin de bu kadar zengin oldun? diye sorar. Temel ballandıra ballandıra anlatır:

- Pir makine yaptım. İçine bir dolar atayısın, elini koyayısın tansiyonini ölçeyi.

Yeyip içip söyleştikten sonra ayrılırlar. Aradan bir yıl geçtikten sonra buluşma yerine önce Temel gelir. Yine limuzinle gelmiştir. Kayserili gecikince Temel endişelenir ve “Kayserilinin arabası mı bozuldu acaba?” diye düşünür. Bu sırada bir helikopter iner ve içinden çıkanın Kayserili olduğunu görünce Temel şaşırır ve nasıl zengin olduğunu sorar. Kayserili cevap verir:

- Senin makineyi geliştirdim. Bir dolar atıp elini uzatınca tansiyonunu ölçüyor. Fakat on dolar daha atmazsan elin makinenin içinde kalıyor.”

Bu fıkrada, çok zeki oluşları sebebiyle, Kayserililerle Karadenizliler karşılaştırılır. Kayserililer tarafından anlatılan fıkralarda Karadenizlilerin zeki oldukları vurgulanmakta fakat Kayserililerin onları da geçtikleri ileri sürülerek bir üstünlük duyguna kapılma söz konusu edilmektedir.

Üstünlük duygusunda sınır tanımama sonucu bazı fıkralarda Kayserilinin kurnazlığı Şeytan ile bile mukayese edilir. Bir örnek:

“İnsan kılığına girerek dolaşan Şeytan iki kişinin konuşmasını duyar. Biri “Kayserililer Şeytan gibi zekâya sahip” derken, öteki itiraz etmektedir:

- Öyle deme, Şeytan’a pabucunu ters giydirir Kayserililer!

Konuşmadan etkilenen Şeytan, “Ben mi kurnazım, Kayserili mi göreceğiz bakalım!”

diye düşünerek gözüne kestirdiği bir Kayseriliye ortaklık teklif eder. Büyük bir araziye pancar ekerler. Pancar yeşerip yaprakları büyümeye başlayınca Şeytan pazarlık eder:

- Toprağın üstündekiler benim, altındakiler senin!

Kayserili kabul eder, yeşil yapraklar büyüdüğü Şeytan'ın sevinci de büyür. Günlü gelince mahsul kaldırılır. Kayserili pancarı satıp çok para kazanırken Şeytan'ın yaprakları kuruyup gazel olur. Kandırmaya çalışırken kandırılan Şeytan:

- Bu sene ekeceğimiz ürünün üstü senin, altı benim olacak, der. Kayserili:

- Tamam, yalnız bu yıl buğday ekeceğiz, der. Anlaşırlar. Hasat zamanı buğday başaklarını Kayserili alırken sapları da Şeytan'a kalır. Yine kaybeden Şeytan pes ederek kimliğini açıklar:

- Dedikleri doğruymuş, sen Şeytan'dan da kurnazsın be Kayserili!"

Kayserili ile Şeytan'ın mukayese edildiği bu fıkra, Albert Rapp'ın gülme ile ilgili olarak söylediği "Bir eski zaman ormanında geçen düellonun zafer kükremesi" tanımlamasına uygun düşer. Gülmenin ilkel bir davranıştan kaynaklandığını savunan Albert Rapp, böyle bir zaferin sese dönüşmesinin dillerin oluşumundan önce olması gerektiğini ileri sürer (Morreall 1997: 13, Türkmen 2002: 369, Şahin 2010: 259).

Üstünlük kuramına göre insan kendisini başkalarıyla karşılaştırdığında onların kusurlarını fark ederek kendini üstün görür. Kendi kendisinin kusurlarını görerek gülen insanlar da önceki durumlarını fark ettikleri için kendilerini önceki hallerinden daha üstün görmeye başlar. Mizahta üstünlük kuramı taraftarlarına göre insanda gülen benlikten başka bir benlik daha vardır ve insan bu benliğine güler (Türkmen 1999: 24).

Kayseri fıkralarına göre genellikle bir Kayserili ancak başka bir Kayserili-den üstün değildir. Öyle ki ticarete başarılı olamayan Kayserilinin bu başarısızlığı başka bir Kayseriliye bağlanır. Bu tür fıkralar ise dolaylı bir övünme ve üstünlük duygusuyla oluşturulmuştur. Bu fıkralardan biri şöyledir:

"Kayserili üç çocuğunu da İstanbul'a çalışmaya yollar. Aradan üç yıl geçince çocuklarını ziyaret etmek için İstanbul'a giden Kayserili çocukların durumlarını sorar. Beyaz eşya fabrikasında çalışmaya başlayan çocuğu ve mobilya fabrikasında çalışan çocuğu çalıştığı fabrikanın sahibi olmuştur. İçten içe sevinen Kayserili üçüncü çocuğunun işçi olarak çalışmaya devam ettiğini öğrenince üzülür:

- Oğlum, sen niye fabrika sahibi olamadın, der. Oğlu sebebini açıklar:

- Benden önce çalışmaya başlayan işçilerden biri de Kayseriliymiş, fabrikayı o satın aldı!"

Bu fıkranın benzerlerinden birinde ise mekân Amerika'dır. Kayserilinin biri Amerika'ya gider. Gitmişken bir arkadaşını da ziyaret eder. Arkadaşına ne işle meşgul olduğunu sorar. Arkadaşı da:

- Şu gördüğün fabrikanın genel müdürüyüm, der. Ziyarete giden Kayserili:
- Ayıp kardeşim, ayıp! Bu kadar yıldır Amerika'dasın da fabrikanın sahibi olamadın mı daha, diye ayıplar. Arkadaşı cevap verir:
- Çok haklısın kardeşim fakat fabrikanın sahibi de Kayserili!

Bir Kayserilinin kurnazlığına ancak başka bir Kayserilinin kurnazlıkla karşılık verebileceğini vurgulayan fıkralardan biri de şöyledir:

"Kayserili hastalanınca doktora gider. Tabelada yazdığına göre ilk muayene ücreti yüz lira, kontrolü ise elli liradır. Kayserili kurnazlık yaparak doktora elli lira verir:

- Doktor, ben yine geldim; bir muayene et de kullanacağım ilaçları yazıver, der. Doktor da Kayserili olduğu için daha kurnaz çıkar:

- Eski ilaçlarını kullanmaya devam et, der."*

Kayseri fıkralarında genellikle Kayserililer üstün görülür fakat bazı fıkralarda ise Kayserililerle alay etme söz konusudur. Kayserilileri cahil göstererek onlarla alay etme şu fıkrada çok belirgindir:

"Kayserili kadın, İstanbul'da yaşayan oğlunu ziyaret etmeye giderken, çeşitli yiyecek ve hediyeler de götürür. Oğlu gündüz işe gidince komşuları ziyaret eden kadın getirdiği yiyeceklerden bir kısmını komşu kadına hediye eder. Komşu kadın da buna karşılık teşekkür eder. Kayserili o zamana kadar "teşekkür" kelimesini duymadığı için sessiz kalır ve akşam oğluna sorar:

- Komşu bana 'teşekkür ederim' dedi, ne demek istedi?*

- Sana çok kötü bir söz söylemiş ana, diye cevap verir oğlu. Sabaha kadar gözüne uyku girmeyen kadın, sabahın köründe komşusunun kapısını çalar. Komşu kapıyı açınca Kayserili kadın kızgın kızgın bakarak:

- Teşekkürüne teşekkür ederim. Teşekkürüne teşekkür ederim, der!"*

Bu fıkra Kayserili olmayan biri tarafından anlatılırken başka bir anlam kazanmakla birlikte Kayserili biri tarafından anlatıldığında, eskiden teşekkür kelimesinin anlamını bilmeyen Kayserili ile şimdiki Kayserililer karşılaştırılır. Çünkü Hobbes'a göre; "gülme tutkusu, başkalarının zayıflığıyla ya da geçmişteki kendi zayıflığımızla yapılan karşılaştırma sonucu kendimizdeki bir üstünlüğün birden anlaşılmasından doğan ani bir zafer duygusundan başka bir şey değildir" (Koestler 1997: 40).

Sonuç

Örnekleme yoluyla yapılan bu incelemeden de anlaşıldığı gibi, Kayseri fıkralarının çoğunda gülmenin asıl sebebi Kayserilinin içinde bulunduğu duruma üstünlük sağlamasıdır. Kayserili kendisine karşı sergilenen olumsuz tavırlar ve haksız eleştirilere verdiği cevaplarla üstün duruma gelir. İnsanları güldüren sebepler çok boyutlu olabileceği için, bu fıkralardaki gülme sebeplerinin açıklanmasında üstünlük kuramının da tek başına yeterliliği tartışmaya açıktır. Bu tür fıkraların yorumlanmasında üstünlük kuramının uygulanabilirliği belirgin olarak görülmekle birlikte, üstünlük kuramıyla yorumlanan fıkralardaki gülme sebepleri arasında uyumsuzluk ve rahatlama da yer alabilir. Bu durumda da aynı fıkralardaki gülme sebepleri başka kuramlarla da yorumlanabilir.

Endişe ve korkularla gerilen insan rakibinin zayıflıklarını görerek rahatlar ve üstünlük duygusuna kapılır. Üstün olduğuna inanma, kendini kusursuz/mükemmel olarak görmeye değil, üstünlük iddiasındaki rakibini kusurlu/zayıf olarak görmeye dayanır. Aşağılanan, alay edilen, zulme uğrayan, hor görülen insan, kötü davranan insanların -ne kadar güçlü görünürse görünsün- zayıf olduklarını düşünür. Gülme insanı zayıflıktan arındırarak üstün kılar. Bu yönüyle mizah, fiziki nizahı önleyen bir izah tarzıdır.

Mizahta üstünlük kuramının temel ilkeleri doğrultusunda yorumlanan gülme sebepleri daha çok Kayserililerin ticari zekâsıyla ilgilidir. Fıkralardaki “Kayserili” tipi zaman zaman çevre şehirlere karşı gerçekten Kayserili olanları temsil ederken kimi zaman orta Anadolu’yu, hatta bütün Anadolu’yu, zaman zaman da bütün Türk milletini temsil eder. Adanalı, Karadenizli, Diyarbakırlı tipleriyle birlikte yer aldığı fıkralarda gerçek Kayseriliyi temsil ederken İstanbullu karşısında Anadolu’yu temsil eder. Bu fıkralarda daha çok alıcı (müşteri) ile satıcı (tüccar) ilişkisindeki hileli alışverişlerin eleştirilmesi ve cezalandırılması söz konusudur. Kayserili, Anadolu insanını küçümseyen büyük şehirlerdeki tüccarlar karşısında, onların beklemediği bir cevap verir ve şaşkına çevirir.

Türk milletini ticarete yanıltmaya/aldatmaya çalışan hileci tüccarlar Kayseri fıkralarında genellikle “Yahudi” veya “Ermeni” tipleriyle temsil edilir ve bu tipler karşısında üstün tutulan “Kayserili” tipi aracılığıyla cezalandırılır.

“Yakınma yekin!” anlayışında olan Kayserili tüccarlar, zamanla kendilerine yapılan hileleri anlar ve tedbirli davranarak bunlarla boy ölçüşebilecek seviyeye geldiklerini, hatta onları geçtiklerini görerek rahatlar. Yahudilerin de komik duruma düşmeleri Kayserili tüccarların cesaretini geliştirmiş, bu fıkralar Kayserililerin korku ve endişelerini mizahla yok etmiştir. Bu fıkralar aslında Osmanlı’nın son yıllarında savaşlar sebebiyle yoksul düşen, sömürülen, aç-ğılanan Anadolu insanının Cumhuriyet yıllarında ekonomik güç kazanarak rahatlayışının söze dökülmüş biçimidir sanki. Yokluk ve yoksulluk dönemlerinin acısını çıkarmak isteyen Türk halkı, bu fıkralarla talihsizlik zincirini parçalar ve yeni nesilleri de ticarete başarılı olmaları için güdüler. Fıkralarda “Yahudi”, “Ermeni”, “Amerikalı” tüccar tipleri eleştirilirken/yerilirken Türk halkının ticaretteki başarısı Kayserili tipine yüklenir ve bu tip bütün Türklerin ticaretteki simgesi hâline gelir. Yahudilerin ticaretteki başarısı sebebiyle, Kayserili de daha çok Yahudi’den üstün olduğunu vurgular. Ticarete rakipsiz olduğu düşünülen Yahudilerin Kayserili karşısında zayıf kalması, dinleyicileri de rahatlatır, sağaltır. Fıkralardaki Kayserili tipiyle özdeşleşen dinleyiciler gülmeye başlar. Muhtemelen Kayseri’de Ermeni ve Rum tüccarlarla, İstanbul’da da daha çok Yahudi tüccarlarla rekabet etmeye çalışan Kayserili tüccarlar eskiden hor görülmüş ve aldatılmıştır.

Kayseri fıkralarında görülen “durum komiklikleri” toplumda görülen rekabet ve çatışmalardan beslenir. Bu fıkraların sonunda Kayserili mutlaka kazanmakta, kazanamadığı durumda ise rakibinin de Kayserili olduğu vurgulanmaktadır. Kayseri fıkralarında günlük hayatla ilişkili meseleler de işlenmekte, böylelikle toplum düzenini sağlamaya dönük iletiler de verilmektedir.

Kaynaklar

Artun, Erman, 2013. *Çukurova Halk Kültüründe Mizah*, Karahan Kitabevi Yayınları: Adana.

Baudelaire, Charles, 1997. *Gülmenin Özü*. (Çev.: İrfan Yalçın), İris Yayınları: İstanbul.

Bayraktar, Zülfikar, 2012. “Nasreddin Hoca ve Timur Konulu Fıkraların Gülmede Üstünlük Kuramı Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 1/1, 265-274.

Bergson, Henri, 1996. *Gülme / Komiğin Anlamı Üzerine Deneme* (Çev. Yaşar Avunç), Ayrintı Yayınları: İstanbul.

Çetin, İsmet, 1997. "Manzum Nasreddin Hoca Fıkraları", *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni Bildirileri (İzmir 24-26 Aralık 1996)*, AKM Yayınları: Ankara, 115-122.

Durbilmez, Bayram, 2013. "Gelenekli Türk Tiyatrosunda Mahalli Bir Tip: Kayserili" *Prof. Dr. Saim Sakaoglu'na Armağan* (Haz. Metin Ergun), Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları: Ankara, s. 119-129.

Durbilmez, Bayram. *Türk Gülmece Kültürü: Kayseri Fıkralarından Örneklerle*, (Yayımlanacak).

Eker, Gülün Ögüt, 2003. "Fıkralar", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*. C. III., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, AKM Yayınları: Ankara, s. 63-130.

Gökşen, Cengiz, 2002. *Temel Fıkraları Üzerine Bir Araştırma*. Selçuk Üniversitesi SBE DK: Konya.

Koestler, Arthur, 1997. *Mizah Yaratma Eylemi* (Çev. Sevinç ve Özcan Kabakçioğlu), İris Yayınları: İstanbul.

Koçyiğit, Erhan, 2005. *Şurda Var Şurda Yok*, Laçın Yayınları: Ankara.

Morreall, John, 1997. *Gülmeyi Ciddiye Almak* (Çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer), İris Yayınları: İstanbul.

Şahin, Halil İbrahim, 2010. "Bektaşî Fıkraları ve Gülme Teorileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 55, s. 255-268.

Türkmen, Fikret, 1996. "Mizahta Üstünlük Teorisi ve Nasrettin Hoca Fıkraları", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara, s. 263-270.

Türkmen, Fikret, 1997. "Günümüzde Mizah Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları". *Türk Yurdu*, S. 114, Şubat 1997, s. 21-24.

Türkmen, Fikret, 1999. *Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi)*, İlaveli 2. Baskı, Akademi Kitabevi: İzmir.

Türkmen, Fikret, 2002. "Gülme Teorileri ve Bursa Yöresi Yörük Fıkralarının Analizi". *Bursa Halk Kültürü I. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (4-6 Nisan 2002) Bildiri Kitabı*. C. 2, Bursa, s. 367-375.

Yazıcı, Hikmet, 2013. "Bektaşî Fıkralarının Mizah Anlayışı ve İşlevi Bağlamında Bireysel ve Toplumsal Ruh Sağlığı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.65, s. 281-298.

Yedekçioğlu, Kazım, 1990. *Övünmek Gibi Olmasın Ama Kayseriliyim*, Beğendik Kültür Hizmeti: Kayseri.

Yıldırım, Dursun, 1998. *Türk Bitiği*, Akçağ Yayınları: Ankara.

II. NASREDDİN HOCA'NIN MAHALLÎ FIKRA TİPLERİ ÜZERİNE ETKİLERİ VE KAYSERİ FIKRALARI

1. Nasreddin Hoca'nın Diğer Fıkra Tipleri Üzerine Etkileri

Nasreddin Hoca tipi, dünyanın en yaygın ve saygın fıkra tiplerinden biri, belki de birincisidir. Yalnızca Türkiye'de değil, Türk dünyası ve akraba topluluklar başta olmak üzere dünyanın çeşitli ülkelerinde de Nasreddin Hoca'nın başka fıkra tipleri üzerine etkileri konusunda çalışmalar yapılmaktadır. Geçmişten günümüze kadar devam eden bu etki tek taraflı olmayıp, başka fıkra tipleriyle Nasreddin Hoca tipi arasında karşılıklı alışverişler de bulunmaktadır. Bir yandan mahallî fıkra tiplerine bağlı bazı fıkraların Nasreddin Hoca tipine bağlanarak anlatılması sonucu Nasreddin Hoca fıkraları zenginleşirken öte yandan da Nasreddin Hoca tipinin yayılma alanı genişlemeye devam etmektedir. Sözlü kültür ürünlerinin tabiatından kaynaklanan bu etkileşim ile birlikte Nasreddin Hoca tipine bağlı yeni fıkraların anlatılması da bu tipe bağlı zengin bir fıkra dağarcığı oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca Nasreddin Hoca'nın etkisiyle yeni fıkra kahramanları/ tipleri de ortaya çıkmıştır (Acaroğlu 1990: 4). Nasreddin Hoca tipiyle ortak özellikler taşıyan veya Nasreddin Hoca fıkralarının etkisiyle ortaya çıktığı düşünülen yabancı ülkelerin fıkra tiplerine de, Türk kültür dünyasına mensup ülkelerde ortaya çıkan benzer fıkra tiplerine de “*Nasreddin Hoca'nın ikiz kardeşleri*” (Acaroğlu 1990: 3) adı verilmektedir.

Fransız araştırmacı Raoul Rosière tarafından efsanelerin teşekkülü için ileri sürülen epik kurallar, benzer fıkraların/fıkra tiplerinin oluşum ve deği-

şim sebepleri açıklanırken de yararlanılabilecek kurallardır. Rosiére, efsanelerin teşekkülünü üç sebebe bağlar:

“1. Menşelerle ilgili kaide: Aynı aklı kapasiteye sahip olan bütün milletlerde muhayyile aynı şekilde tezahür eder.

2. Birinin yerine diğer diğerlerinin geçmesi kaidesi: Bir kahramanın hatırası zayıfladıkça onun şerefine yaratılmış olan efsane bu kahramanı terk eder ve daha meşhur birine mal olur.

3. Adapte olabilme kaidesi: Çevre değiştiren her efsane yeni çevrenin sosyal ve etnografik şartlarına kendisini adapte eder.” (Sakaoğlu 1992: 15).

Nasreddin Hoca fıkraları yayıldığı coğrafyaya uyarlanmış; o coğrafyada bulunan şehir, kasaba, köy adlarıyla da bütünleşmiştir. Sözgelimi bu dönüşüm Makedonya’da da mevcuttur. Nasteva’nın bu konudaki şu tespiti aslında Nasreddin Hoca fıkralarının yayıldığı her kültür ve coğrafya için de söz konusudur: “Nasreddin Hoca’yla ilgili fıkraların Makedonlardaki adaptasyonu hakkında denilebilir ki, ister coğrafya bakımından, ister tarih bakımından olsun, bu fıkraların hemen hemen hepsi komple adapte edilmiştir. Dolayısıyla Nasreddin Hoca eşiği, lâtiye ve kurnazlıklarıyla Makedon bölgeleri, köyleri ve şehirlerinde dolaşmaktadır / Mari-ova, Pırlepe vb./ Makedon fıkraları arasında Türk şehir isimlerinin / Akşehir, Konya, Sivrihisar vb. geçtiği örneklerle rastlamıyoruz. Aynı zamanda, Timur veya benzeri gibi tarihî isimlere de rastlamıyoruz.” (1990: 269). Makedonya’da Bay Coro fıkraları olarak bilinen fıkraların yarısına yakını Nasreddin Hoca fıkralarından alınarak, Bay Coro tipine bağlanan ve önemsiz değişikliklerle anlatılan fıkralardır (Acaroğlu 1999: 536). “Birinin yerine diğerinin geçmesi” kuralına bağlı olarak tespit edilen fıkra tipleri arasındaki bu tür geçişlere çok sayıda örnek vermek mümkündür. Sözgelimi bir taraftan Çosi, Ero, Şiyaka, Tsiganina [Çingene] tiplerine bağlı fıkralar Nasreddin Hoca’ya mal edilirken öte yandan da Nasreddin Hoca’nın Sırplaştırılması ile karşı karşıya kalınmaktadır (Acaroğlu 1999: 572). Bulgar mizahında da Nasreddin Hoca bütünüyle Bulgar gibi gösterilir⁵. Bulgar fıkralarında Nasreddin Hoca “Türk beylerine, Bulgar çorbacılarına karşı daima kendini savunan yoksul bir köylü olarak gösterilmektedir” (Acaroğlu 1999: 533). Macar halkı da Nasreddin Hoca fıkralarını kendi kültürüne yakın

⁵ Veliçko Vilçev tarafından Bulgar halkının ağzından dinlenip yazılan 180 fıkradan 83’ü Nasreddin Hoca, 50’si Nasreddin Hoca ile Kurnaz Peter ve 47’si de Kurnaz Peter ile ilgilidir. Bkz. Acaroğlu 1999: 534.

bularak benimsemiş, bu fıkraların çoğu Nasreddin Hoca'nın adı belirtilmeden Macar halkı arasında doğmuş fıkralar gibi yayılmıştır. Bu fıkralar genellikle "sakalı szekely", "köylü", "kurnaz çingene" gibi tiplere ve tanınmış kişilere bağlanarak da anlatılır (Tasnadi 1996: 154-155).

Veliçko Vilçev'in Apostolos Hr. Çolakidis'ten Nasreddin Hoca fıkraları derlerken/yazarken tespit ettiği bir efsane de bu tipin Yunanistan'da/Batı Trakya'da ne kadar benimsendiğini ve Nasreddin Hoca'ya özel bir saygı gösterildiğini anlatması bakımından ilginçtir: "*Çolakidis'in doğum yeri olan Dedeağaç'ın Oreştiada köyünde söylenen [anlatılan] bir efsaneye göre, her gün Nasreddin Hoca üzerine bir fıkra anlatmak gerekiyormuş: yoksa, yerleşik geleneğe göre, bir gün bile adı anılmazsa, mezarından kalkarmış.*" (Acaroğlu 1999: 577)

Başka milletlerin fıkra tipleriyle ilişkileri olan Nasreddin Hoca tipinin diğer Türk ülkeleri ve akraba topluluklarla da ilişkilerinin olması beklenen bir durumdur. Kazakistan'da Aldar Köse, Türkmenistan'da Kemine, Özbekistan/Karakalpakistan'da Ömürbek Lakki, Doğu Türkistan'da Salyay Çakkan ve Molla Zaydın, Tacikistan'da Müşfiki, vd. de Nasreddin Hoca'nın "asli kardeşleri"/"ikiz kardeşleri" kabul edilir (Cabbarov 1990: 69, Modatayev 2009: 509). "*Kırım Tatarlarının fıkra tiplerinden 'Ahmet Ahay'a bağlı olarak anlatılan fıkraların pek çoğu Nasreddin Hoca'ya bağlı fıkralardır. Doğuran Kazan, Başka Eve Göçmedik mi, Her Kavgamız Böyle Olsun, Çömlek Hesabı, Ay Işığ... gibi.*" (Karadavut 2009: 434). İnguşlarda ise Nasreddin Hoca'nın ikiz kardeşi zeki, kurnaz ve tedbirli olmasıyla bilinen Çagen (Tsagen)'dir (Acaroğlu 1990: 6).

Nasreddin Hoca'nın ikiz kardeşleri arasında "Bektaşî" ve "Keloğlan" / "Aldar Köse" tipleri de sayılmaktadır (Acaroğlu 1990: 3-5). Acaroğlu'nun şu cümlesinde de bu tespit belirgindir: "*Gerçekten, Nasrettin Hoca ile Bektaşî ve Keloğlan fıkraları arasında karşılıklı geçişler olduğu için, bu halkbilim ürünleri arasında da geçme ve bulaşma olaylarına rastlanabilmektedir.*" (1990: 3). "Nasreddin Hoca'nın ikiz kardeşleri" olarak adlandırılan ve benzer özellikler taşıyan fıkra tiplerini Nasreddin Hoca'nın "rakipleri" olarak da adlandıran Acaroğlu'nun şu tespitleri de önemlidir: "*Bizde [Bulgaristan'da] Nasrettin Hoca'nın başka ikiz kardeşleri de pek ünlüdür: Bekri Mustafa, İncili Çavuş, Pazarola Hasan Bey, Mir Divane, Horsaanlı Dede vb. bunların hepsi Hoca'nın az-çok rakiplerdir.*" (1990: 4).

2. Nasreddin Hoca Tipinin Kayseri Fıkraları Üzerine Etkileri

Nasreddin Hoca tipinin Kayseri fıkraları üzerine etkileri konusunda bir değerlendirme yapmadan önce, tarihte yaşadığı düşünülen Nasreddin Hoca'nın memleketi konusundaki tartışmalar ve Kayseri'nin bu tartışmalar içindeki yerine de değinmekte yarar vardır.

2.1. Nasreddin Hoca'nın Memleketi Konusundaki Tartışmalar ve Kayseri

Türkiye'de ve Türk dünyasında Nasreddin Hoca tipini seven ve benimseyen Türk halkının bir kısmı, Nasreddin Hoca'yı kendi memleketine mal etmiştir. Bu sebeple Türkiye'de ve Türk dünyasında bazı şehirler Nasreddin Hoca'nın memleketi olarak gösterilmektedir. Sözgelimi "*Türkistan membalarına göre Nasreddin Hoca Buhara'da doğmuştur.*" (Cabbarov 1990: 72). Nasreddin Hoca'yı "(...) *Tatar fıkraları Tatar, Özbek fıkraları Semerkand'da doğmuş bir Özbek gösterir*" (Acaroğlu 1990: 2). Eski "*S.S.C.B'nde ise Hoca, Özbek'tir ve Buharalıdır.*" (Nasrattınoğlu 1990: 249). Kazakistan Türkleri Nasreddin Hoca'yı "*Kazak coğrafyasının Çimkent, Almatı, Aktöbe, Kostanay, Semey veya Astana gibi herhangi bir şehirde yaşamış Kazakların efsanevi kahramanlarından biri olduğunu zanneder.*" (Kara 2009: 428). Çin'de "*O'nun Kuzeyli, yani Uygur olduğu vurgulanır.*" (Nasrattınoğlu 1990: 249). Kazakistan Türklerinden Abdolvahap Kara'nın şu tespiti Nasreddin Hoca'nın Türk dünyasının genelinde benimsendiğini ve her Türk boyu tarafından ona sahip çıkıldığını gösterir: "*Nasreddin Hoca, nasıl Kazakistan'da bir Kazak ise, Özbekistan'da Özbek, Türkmenistan'da Türkmen, Kırgızistan'da Kırgız ve Tataristan'da da bir Tatar gibi algılanır. Onun fıkraları o kadar benimsenmiştir ki, kimse onun Anadolu'da doğup büyümüş bir şahsiyet olduğunu fark etmez bile.*" (Kara 2009: 428). Ancak Nasreddin Hoca'nın Rum [Anadolu] memleketinde yaşadığı Ekim ihtilâlinde önce, taşbasma tekniği ile, Taşkent ve Buhara'da Özbekistan Türkçesiyle yayımlanan "*Letaif-i Hoca Nasreddin*"de belirtilmektedir. Aynı şekilde Tataristan Türkçesiyle yayımlanan "*Letaif-i Hoca Nasreddin*"de de Nasreddin Hoca'nın Anadolu'da yaşadığı ifade edilmektedir (Koçar 1996: 27).

Nasreddin Hoca'nın memleketi konusundaki tartışmalar, onun tarihte yaşamış bir şahsiyet olduğu kabulünden kaynaklanmaktadır. Bu kabulden hareketle de birbiriyle çelişen çeşitli iddialar ve belgeler ileri sürülmekte ve tartışmalar devam ettirilmektedir. Bu tartışmalar Türkiye'de daha çok Konya/Akşehir ve Eskişehir/Sivrihisar Hortu köyü merkezli olarak yürütülmektedir.

Nasreddin Hoca'nın H. 605'te, Sivrihisar'a bağlı Hortu köyünde doğduğu; 635'te Akşehir'e göç ettiği ve 683'te Akşehir'de vefat ettiği Fuat Köprülü tarafından yazılmıştır Fuat Köprülü, 1918'de yayımladığı "Nasreddin Hoca" adlı manzum eserinde verilen bu bilginin kaynağı da Bursalı Mehmet Tahir Bey'in "Osmanlı Müellifleri" (c.1) adlı eseridir. "Osmanlı Müellifleri"nde yer alan bilginin kaynağı ise Sivrihisar müftüsü "*Hüseyin efendinin eski sicilattan ıktibas ederek yazdığı 'Mecmua-i Maarif' adlı yarım eser*"dir (Köprülü 2004: 22).

Nasreddin Hoca'nın Sivrihisarlı olduğu yönündeki iddiaların yeterli delili bulunmadığı yönündeki tartışmalar sürerken⁶, 2013 yılı Nisan ayında (19-20 Nisan) "Nasreddin Hoca'nın mezar taşının Sivrihisar'da bulunduğu" gazetelerde çıkan bir haberle duyuruldu. Prof. Dr. Erol Altınsapan tarafından bulunduğu ve Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Mehmet Mahur Tulum tarafından okunduğu belirtilen mezar taşında "*Burada yatan kişi Şemseddin oğlu Nasreddin Hoca'dır*" yazısı bulunduğu belirtilmektedir (bkz. Gazeteler).

Türkiye'de Kırşehir, Kastamonu, Erzincan, Kayseri gibi şehirlere bağlı olarak da "Nasreddin Hoca'nın memleketi" tartışmaları yapılmış/yapılmaktadır. Nasreddin Hoca'nın Kırşehirli olduğu iddiası, Nasreddin Hoca ile Ahi Evran'ın aynı kişi olduğu iddiasına dayanır Kastamonulu olduğu iddiası ise Nasreddin Hoca'nın Selçuklular döneminde Maliye Bakanlığı yaptığı iddiasıyla birlikte gündeme getirilmiştir. Bu iddiaya göre Nasredin Hoca'nın asıl adı Müstevfi Hoca Nasreddin olup babası da Kastamonulu Çobanoğlu Beyi Yavlak Arslan'dır (Görkem 2012: 84-87). Veysel Semih Danişmend'in iddiasına göre, Nasreddin Hoca o dönemde Erzincan'a bağlı Şebinkarahisar'da doğmuş, Selçukluların Moğollara yenilmesi üzerine Akşehir'e götürülmüş ve orada yaşamıştır. "*800 yıllık Nakib-ül-Eşraf defterlerinden, İbn-i Bibi'nin Selçuknamesinden, vakıfnamelerden ve ailesinde bulunan ceylan derisine yazılı Danişmendli şeceresinden edindiği bilgilerle*" bu iddiayı ileri süren Veysel Semih Danişment, Nasreddin Hoca ile akraba olduklarını söylüyor. Buna göre Nasreddin Hoca "28. kuşak-

⁶ Sözelimi Moğol işgali sebebiyle 'sicilar', yani devlet arşivi kalmadığı, kadı Hüseyin'e ait "Mecmua-i Muarif" adlı bir esere bugüne kadar rastlanmadığı, Nasreddin Hoca'ya öğretmenlik ettiği söylenen Seyyid Hacı İbrahim Sultan'ın Nasreddin Hoca'dan yaklaşık 100 yıl sonra doğduğu gibi sebeplerle bu bilgilerin güvenilir olmadığı belirtilmektedir. Ölüm tarihinin 683 olarak verilmesi, Akşehir'de bulunan mezar taşında ise 386 olarak yazılmasının "Nasreddin Hoca'nın şakacılığını belirtmek için bilerek ters yazıldığı" iddiası da tartışılmaktadır. (www.nasreddinhocabirgun.blogspot.com)

tan amcası olan Muhammed Danişmend Gazi'nin kardeşi Mengücek Hasan Gazi'nin torununun torunu Muhammed Muzaffereddin'in oğludur."

Türkiye'de, Nasreddin Hoca tipini benimseyen ve Nasreddin Hoca'nın kendi hemşerileri olduğunu ileri sürenler arasında Kayserililer de vardır. Bu "sahiplenme"de, Kayseri'nin Anadolu'daki önemli mizah merkezlerinden biri olmasının büyük payı vardır. Nitekim "Mizahta Üstünlük Kuramı ve Kayseri Fıkraları" başlıklı çalışmada da belirtildiği gibi; "Türkiye'de "mizah" denilince hemen akla gelen yörelerden biri de Kayseri yöresidir. Gelenekli Türk tiyatrosu tipleri ve Anadolu-Türk fıkra tipleri içinde önemli bir yeri olan "Kayserili" tipinin mevcudiyeti de Anadolu-Türk mizah merkezleri arasında Kayseri yöresinin de belirgin bir yeri olduğunu gösterir. Çalışkan, ticaret erbabı, zeki, hatta kurnaz özellikleriyle öne çıkan "Kayserili" tipi yanında; İncili Çavuş, Avşar, Çerkez gibi fıkra tipleri de Kayseri yöresinde yaygındır" (Durbilmez 2016b). İncili Çavuş, Kayserili, Afşar, Çerkez ve mahallî bazı tiplere bağlı olarak anlatılan zengin bir fıkra kültürüne sahip Kayseri'nin Nasreddin Hoca'yı sahiplenmesi, Kayseri Müzesinde bulunan bir mezar taşının Nasreddin Hoca'ya ait olduğu iddiasıyla sık sık gündeme gelir. Bu iddia önce Naci Kum [Atabeyli] tarafından dile getirilir. 1930'lu yıllarda Kayseri'de müze müdürlüğü yapan Naci Kum [Atabeyli] tarafından ileri sürülen "Nasreddin Hoca'nın mezar taşı Kayseri'dedir!" iddiası basın-yayın organlarına da taşınır. Daha sonra yaygın gazetelerde de aynı iddiaya yer veren haberler çıkar (bkz. Cumhuriyet gazetesi, 26.1.1940, s. 3). Benzer haberler değişik gazetelerde zaman zaman tekrar gündeme getirilir. Sözelimi 4.9.1975 tarihli Sabah gazetesinde de "Hoca'nın Kayseri'de Gömülü Olduğu İddia Edildi" başlıklı habere yer verilir. 17.12.1975 tarihli Son Havadis gazetesinin 4. sayfasında da Abdullah Satoğlu imzasıyla "Nasreddin Hoca'nın Mezarı Kayseri'de başlıklı bir yazı/haber çıkar.

Mehmet Çayırdağ bu konuda bir yazı yazarak bu iddiayı destekler. Çayırdağ bir makalesinde, bu iddialara kaynak teşkil ettiği söylenen kitabe hakkında şöyle yazar:

"XIII. Yüzyıl Kitabesi [Nasreddin Hoca]: Kayseri Müzesi'nde 1456 envanter numarasında kayıtlı. Tercümesi: 'Bu kabir merhum, mağfur, said, şehid Nasreddin Hoca'nındır. 611 yılının Safer ayında [=M. 1214 Mayıs-Haziran] vefat etti.' Müzeye Kayseri'deki hangi türbe veya mezarlıktan geldiği belli olmayan mezar taşının meşhur Nasreddin Hoca'ya ait olduğu ileri sürülmüştür. Taşta Nasreddin Hoca'nın baba ismi yazılı olabilecek kısmı kaybolmuş olduğu gibi, isimden sonra 'Ço...' diye başlayan keli-

menin de ne olduğu belli değildir. Bu terkipteki isim, devrinin âdetine uymayacak şekilde dikkat çekicidir. Taşa ismin halk içindeki meşhur söylenişi ile yazılmıştır denilebilir. Eksik kelime onun esas isminin başlangıcı olabilir.” (Çayırdağ 2001: 148).

Muhsin İlyas Subaşı da 2004’te yazdığı yazısında “Nasreddin Hoca Kayserilidir” iddiasını sürdürerek eldeki bilgi ve belgelerin uzmanlar tarafından tartışılmasını, kaynaklar tarandığında konuyla ilgili daha çok bilgi ve belgeye ulaşılabileceğini ifade eder (Subaşı 2004).

Nasreddin Hoca’nın Kayserili olduğu yönündeki tartışmalara kaynaklık eden mezar taşında şöyle yazılmaktadır:

هذا كبر المرحوم المغفور السعيد الشهيد نصر الدين
خواجه ابو جو ... شهر صفر سنة احدى و عشر و ستهايه

Burada geçen ve 1940’ta müze müdürü Naci Kum tarafından Nasreddin () olarak okunan kısım, dört yıl sonra (1944’te) İbrahim Hakkı Konyalı tarafından Emüriddin () şeklinde okunmuştur. Halit Erkiletlioğlu başta olmak üzere bazı araştırmacılar Naci Kum’un okuyuşunu esas alırken, Mustafa Işık da İbrahim Hakkı Konyalı’nın okuyuşunu tercih eder (Işık 2003). Kayserili bir araştırmacı olan İlâhiyatçı Mustafa Işık tarafından da İbrahim Hakkı Konyalı’nın okuyuşunun tercih edilmesi sebebiyle, söz konusu mezar taşının, Nasreddin Hoca’nın Kayserili olduğunu ispat için yetersiz olacağı da ifade edilmiştir (Görkem 2012: 87).

Kayseri tarihiyle ilgili önemli çalışmalar yapan Halit Erkiletlioğlu’nun değerlendirmesi, daha çok Nasreddin Hoca’yı tarihte yaşamış bir tarihî şahsiyet olarak görme ve bu tarihî şahsiyetin mezarının nerede olduğunu bulma arayışlarındaki “tarihçi” yaklaşımına dayanmaktadır. Halkbilimi araştırmacıları ise, Nasreddin Hoca’nın nereli olduğundan daha çok, bu fıkra tipinin yayılma alanlarının ve bu fıkra tipine bağlanan fıkra varlığının çeşitlenmeleriyle birlikte incelenmesi gibi hususlarla ilgilenir. Halkbilimi araştırmacıları için Nasreddin Hoca’nın asıl memleketinin neresi olduğundan daha önemlisi, Türkiye’de ve dünyanın pek çok yerinde onu benimseyen halkın Nasreddin Hoca’ya sahip çıkmasıdır. Çünkü Nasreddin Hoca fıkralarının halk tarafından benimsenmesi, kendi zamanına ve bağlamına uyarlanarak, güncellenerek aktarılması onun tarihî kişiliğinden değil, yüzyıllar içinde halk tarafından yaratılan ortak bir fıkra tipi oluşundan kaynaklanmaktadır. Halkbilimi ürünle-

rinde olduğu gibi, halkbilimi ürünlerinin kahramanlarında/tiplerinde de benimsenme ve çeşitlenme olabilmektedir. Bu çeşitlenme “Molla Nasreddin”, “Koja Nasır”, vd. gibi söylenen Nasreddin Hoca’nın adında bile mevcuttur. Halkbilimi ürünlerinin uyarlanabilme özelliği, bu ürünlerin ve kahramanların/ tiplerin anlatıldığı coğrafyayla da bütünleştirilerek anlatılmasına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla, çağdaş halkbilimi yaklaşımlarına göre değerlendirilecek olursak, Nasreddin Hoca’ya Kayserililer tarafından da sahip çıkılmasının yadırganacak bir tarafı bulunmamaktadır. Çünkü bugün Nasreddin Hoca artık bütün Türk dünyasının ortak bir fıkra tipidir.

Son yıllarda araştırmacı-yazar Halit Erkiletlioğlu tarafından konu tekrar gündeme taşınır. Bu haberlerden biri “Nasreddin Hoca Kayserili mi?” başlığıyla basında şöyle yer alır:

“Fıkraları ve özlü sözleriyle Türk halkının gönlünde taht kuran Nasreddin Hoca’nın nereli olduğuyla ilgili tartışmalara yeni bir boyut getirecek bir iddia da Kayseri’den geldi. Diş Hekimi, Araştırmacı-Yazar Halit Erkiletlioğlu, Nasreddin Hoca’nın mezar taşının Kayseri’de bulunduğunu ve bu taşın Nasreddin Hoca’nın Kayserililiğinin en büyük kanıtı olduğunu ileri sürdü.

Nasreddin Hoca’nın nerede yaşadığı, mezarının nerede bulunduğu konularında çeşitli söylenti ve rivayetlerin dolaştığını ancak bu söylenti ve rivayetleri doğrulayacak hiçbir delil bulunmadığını ifade eden Halit Erkiletlioğlu, “Nasreddin Hoca’nın Kayseri ile ilgisi, benden önce 1934’lü yıllarda Kayseri’de Müze Müdürlüğü yapan Naci Kum tarafından dile getirilmiş. Naci Bey, kümbetlerdeki mezar taşlarının tahrip oldukları ve bakımlarının yapılamadığı gerekçesiyle bir yerde toplanması kararı çerçevesinde toplanan mezar taşlarından birisinin üzerindeki yazıyı incelediğinde, mezar taşının Nasreddin Hoca’ya ait olduğunu belirliyor ve bunu yayınlıyor” dedi.

Nasreddin Hoca’nın memleketiyle ilgili çok fazla şeylerin yazılıp çizildiğini, birçok araştırmacının ise Nasreddin Hoca’nın Kayserili oluşunu çeşitli defalar gündeme getirdiğini belirten Halit Erkiletlioğlu, şunları kaydetti:

“Nasreddin Hoca’nın Kayserili oluşuyla ilgili olarak sayın Naci Kum yayımladı, Abdullah Satoğlu yayımladı, Mehmet Çayırdağ yayımladı, Muhsin İlyas Subaşı yayımladı ve birçok defa bu konu dile getirildi. Nasreddin Hoca bilindiği gibi 1200’lü yıllarda yaşayan bir mütefekkir, aynı zamanda müderris, din adamı, filozof ve çok zeki bir kimse. Nasreddin Hoca’nın o günden bugüne fıkraları anlatılıp geliyor. Tabii böyle önemli filozof yapılı, önemli kişilere sahip çıkan çok olur. Bunlardan biri işte Hortu köyünde doğduğunu iddia eden Eskişehirli, diğeri Akşehirli. Daha çok onlar sahipleniyorlar

ve biz de elimizde belgeler göstererek sahipleniyoruz. Belge deyince ya mezar taşı olması lâzım ya bir kitabe olması lâzım ya da sikkelerde adı geçmesi lâzım, eğer kişi sultan ise. Ne Eskişehirlilerin ne de Akşehirlielerin ellerinde böyle gerçek bir belge yok ama bizim elimizde Nasreddin Hoca'nın olduğuna inandığımız bir mezar taşı var. Mezar taşının üzerinde 'Nasreddin Hoca' diye boylu boyunca adı o günkü adıyla 'Nasreddin Havace' [Nasreddin Hoca] diye yazılı. Hicri takvime göre 611 yılında, miladi takvime göre 1214 tarihlerinde öldüğü anlaşılan, babasının adının Arapça 'Cim' ve 'Vav' ile başlayıp orada kırılan ayakucu taşı. Alt kısmında bir ayet ve sure bulunan bir mezar taşı var elimizde. 1 metre 80 santim boyunda olan bu taş, tamamen Selçuklu usulü ile Selçuklu alfabesi ile kabartma olarak yazılmış. Tam Selçuklunun en güzel dönemine rastlayan, önemli bir insana ait olduğu anlaşılan bir taş ve üzerinde de boylu boyunca 'Nasreddin Havace' [Nasreddin Hoca] yazıyor. O döneme baktığımızda 3 tane Nasreddin var. Biri Nasreddin Havace [Nasreddin Hoca], biri Nasreddin-i Tuğsi, bir diğeri de Ahi Evran'ın diğer ismi Nasreddin. Bu insanların hepsi Kayseri'de bulunmuşlar. Bunlardan olan Nasreddin Hoca'nın Kayseri'de olduğu muhakkak. Mezar taşı burada."

Erkiletlioğlu, Kayseri'de hangi türbeden getirildiği belli olmayan ve Etnoğrafya Müzesi'nde 1456 envanter numarasıyla kayıtlı bulunan mezar taşında 'Nasreddin Hoca' isminin yazılı olması, ölüm tarihinin 1214 olarak Selçuklular zamanına rastlaması gibi net bilgilerin Nasreddin Hoca'nın Kayserili olduğunu ve mezarının da Kayseri'de bulunduğunu gösterdiğini ifade etti."

2.2. Nasreddin Hoca'nın Kayseri Fıkraları Üzerine Etkileri

Geleneğe göre Nasreddin Hoca'nın Sivrihisarlı sayılması üzerine Boratav tarafından şöyle bir değerlendirme yapılır:

"Vaktiyle, tıpkı Almanların Schildbürger'leri, bizim Karatepelilerimiz gibi, Sivrihisarlılar üzerine de onları akıldan, mantıktan, sağduyudan yoksun kişiler olarak alaya alan fıkralar anlatılmış; şimdilerde ise Sivrihisarlılar, tıpkı Kayserililer gibi açkgöz, cin fikirli, işini bilir insanlar diye tanınırlar. Biliyoruz ki, geleneğe göre bizim hocamızın da aslı Sivrihisarlıdır." (Boratav 1991: 305). Boratav'ın burada Sivrihisarlılardan "şimdilerde ise Sivrihisarlılar, tıpkı Kayserililer gibi açkgöz, cin fikirli, işini bilir insanlar diye tanınırlar." diye söz etmesi önemlidir. Ancak daha önce Sivrihisarlılarla alay eden fıkralar anlatılması gibi, Kayserililer hakkında da azınlıklar tarafından anlatılmış ve bu fıkralar zamanla değişerek bugünkü hâlini almış olabilir. Nasreddin Hoca'nın Sivrihisarlı sayılması üzerine Boratav tarafından yapılan değerlendirmedeki şu cümleler de önemlidir:

"Kiel'de okuduğum bildiride (19-29 Ağustos 1959'da) iki yönlü, şöyle bir soru ile karşılaştığımızı söylüyordum: Acaba Sivrihisarlıların, vaktiyle saf, deli dolu, tuhaf adamlar diye ün salmış olmaları, Nasreddin Hoca'nın hemşerileri olmalarından mı ileri geliyordu? Yoksa onlar, eski zamanlarda tuhafıkları ve akla sığmaz saflıkları ile ün almış oldukları için mi gelenek Nasreddin Hoca'yı Sivrihisar'a mal etmişti? Ben, o bildiride, kendi hesabıma daha çok birinci oluşumu kabule eğilimli olduğumu söylüyordum, ama bunun tam tersi ikinci bir oluşumu da imkânsız görmüyordum. 'Nitekim,' diyordum, 'yazılı kaynaklarda Nasreddin Hoca'ya mal edilen fıkraların sayısı, eski tarihlere doğru gidildikçe azalıyor. Eskiden Sivrihisarlılar üzerine düzülmüş hikâyeler zamanla Hoca'nın adına mal edilerek, 'Nasreddin Hoca fıkralarına dönüşmüş olabilir, yani Hoca'nın tek başına güldürücü kişiliği gitgide bir kasaba topluluğunun (Sivrihisarlıların) fıkra kişiliklerini gölgede bırakmış olabilir" (Boratav 1991: 305-306). Burada sorulan iki yönlü soru Kayseri fıkraları ve özellikle de Kayserili tipi⁷ ve Nasreddin Hoca tipi arasındaki sebepler açıklanırken de –Kayseri'ye uyarlanarak- sorulabilir. Kayserililerin zeki, hazırcevap, vd. gibi özelliklerinin öne çıkması ve Kayserilileri konu alan çok sayıda fıkra anlatılması Nasreddin Hoca'nın hemşerileri olmalarından mı ileri gelmektedir? Yoksa Kayserililer zeki, hazırcevap, vs. gibi özellikleriyle tanındıkları için mi Nasreddin Hoca Kayseri'ye mal edilmek istenmektedir?

Mahallî tiplere bağlı olarak anlatılan fıkralar daha ünlü fıkra tiplerine, özellikle de Nasreddin Hoca'ya bağlanabilmekte, bazen de bunun tersi bir durumla karşılaşmaktadır. Sakaoglu'nun ifadesiyle "Anadolu'da örneklerini sık sık gördüğümüz, mahallî fıkra tiplerinin yerlerini ünlü fıkra tiplerine bırakması hadisesi, gerek Nasreddin Hoca'ya gerekse diğer ünlü tiplere ait fıkraların asıl sahibini tespit etmemizi oldukça güçleştirmektedir. Nasreddin Hoca'ya ait olduğunu yazmalardaki metinlerden tespit ettiğimiz bazı fıkraların, ayrıca Anadolu'nun bazı yerlerinde bir bölge veya köy halkına izafe edilerek anlatılmakta olduğunu da unutmamamız gerekir. Bu hükme varmak, ancak pek çok metin derlenmesi, yazma ve matbu nüshaların gözden geçirilmesi neticesinde mümkün olmuştur" (Sakaoglu 1992: 117).

Bir tipe ait fıkraların başka tipe/ tiplere uyarlanmasının sebepleri, Sakaoglu tarafından şöyle sıralanmaktadır:

"1. Sevilen bir nüktenin başka bir bölge tipine veya bölge halkına bağlanması.

2. Ahmaklıkla ilgili bir nüktenin, sevilmeyen, aralarında çeşitli konularda husumet bulunan iki köy, köy-ilçe, vs.nin biri tarafından diğerinin halkına mal edilmesi.

⁷ Kayserili tipinin gelenekli Türk tiyatrosundaki yeri konusunda bilgi için bkz. Durbilmez 2013.

3. Geniş bölgede tanınmayan dar bölge tipinin yeni çevreye veya ünlü bir ada bağlanması.

4. Tanınmış bir tipin dar bölge tipine bağlanması.

5. Yabancı bir tipin mahallî bir tipe, hatta bölge tipine bağlanması.

6. Benzer hususiyetleri taşıyan iki tipin yer değiştirmesi.” (Sakaoğlu 1992: 16).

Yukarıdan sıralanan sebeplerden 1, 3 ve 6. maddeler Nasreddin Hoca ve Kayserili tipleri arasındaki geçişlerle de ilgilidir. Buna göre Nasreddin Hoca fıkralarındaki sevilen bir nükte Kayserili tipine bağlanabilmektedir (1). Kayseri yöresinde anlatılan veya Kayserili tipine fıkralarından bazıları daha ünlü bir fıkra tipi olan Nasreddin Hoca’ya bağlanarak anlatılabilmektedir (3). Nasreddin Hoca ve Kayserili tipleri arasında pek çok ortak özellik bulunduğu için bu iki tip arasında geçişler olabilmektedir (6).

Boratav, Nasreddin Hoca fıkraları incelendiğinde, bu fıkralarda birbiriyle çelişen iki tipin yer aldığı belirtir:

“Fıkraların bir bölümünde Hoca, sağduyusu ve keskin zekâsı ile karşısındakini mat etmekte üstün hüner gösteren hazırcı ve nüktedan kişidir; öteki bir bölüm hikâyelerde, kimi zaman budalalığa varan saflığı ile ya da açık seçik konuşmaları ile etrafını eğlendiren bir maskara rolündedir” (Boratav 1991: 305).

Nasreddin Hoca ve Kayserili tipleri arasındaki geçişler daha çok Boratav’ın belirttiği birinci tip özellikleri yansıtan fıkralarda görülür. Çünkü Nasreddin Hoca tipi de Kayserili tipi de keskin zekâsı ile rakibini alt eden hazırcı ve nüktedan olarak tanınırlar. *“Burada bahsedilen ikinci tip fıkraların sonradan uyarlanmış fıkralardan olması kuvvetle muhtemeldir”* (Gökşen 2009: 339). Burada bahsedilen ikinci tip fıkralara Kayseri’de anlatılan başka fıkralarda da rastlanmakla birlikte “Kayserili” tipine bağlı fıkralarda pek rastlanmadığını söylemek mümkündür. Nasreddin Hoca, Bektaşî, Karadenizli/Temel ve Kayserili tipleri, bazı özellikleri bakımından birbiriyle benzerlikler taşımaktadır. Bu benzerliklerden hareketle bu tipler arasında geçişlere daha fazla rastlamak mümkündür. Aralarında benzerlikler ve geçişler bulunan bu tipler birbirine rakip tipler olarak da görülür. Nitekim bu husus, “Karadenizli” tipi konusunda çalışma yapan Barbara Walker’in de dikkatini çekmiştir. Walker’in bu konudaki görüşleri şöyledir:

“Nasreddin Hoca, Bektaşî, Kayserili tipi, milletçe yaygın bir biçimde tanınır sevilme açısından, revaçta olan, zorlu bir rakibe sahiptir. Bu rakip, Doğu Karadeniz bölgesinin yerlisi olan Karadenizli tipidir. Karadenizli tipi, ilk bakıştaki şaşkınlığı ile kurnazca çözümleri arasında kurduğu denge, arkadaşları ve yabancılarla arasında-

ki ilişkiler, sorular ve içinden çıkılmaz durumlar (ikilemler) karşısında ustaca bulup verdiği cevaplar bakımından, Hoca, Bektaşî ve Kayserili tipleriyle tamamen denktir. Hem keskin bir mizah anlayışına, hem de kendi yanlışlıklarına başkalarıyla gülebilmek özgüvenine sahiptir.” (1999: 535). Sıralanan bu özellikler Nasreddin Hoca, Bektaşî ve Karadenizli ile birlikte Kayserili tipinde de görülen ortak özelliklerdir. Nasreddin Hoca tipine bağlı fıkralardan bazılarının son yıllarda Kayserili tipine bağlanması/ uyarlanması, Kayserili tipinin yaygın bir fıkra tipi olmaya başlamasıyla ilgilidir. Çünkü “Kayserili” tipi, bir yöreye bağlı mahallî bir tip olmaktan çıkarak özellikle Yahudi ve Ermeni gibi “azınlık tipleri”ne karşı millî bir fıkra tipi olmaya başlamıştır (Durbilmez 2016b).

Nasreddin Hoca tipinin başka milletler arasındaki etkileri araştırılırken çok belirgin olan Raoul Rosière’nin ileri sürdüğü epik kurallar, Nasreddin Hoca’nın Kayserili tipiyle ilişkilerinde o kadar da belirgin değildir. Buna rağmen yine de bu iki tipin etkileşimi konusunda da bu epik kuralları göz önünde bulundurmakta yarar var. Nitekim Nasreddin Hoca fıkralarını da Kayseri fıkralarını da yaratan millet, Türk milletidir. Aynı sosya-kültürel ve sosyo-ekonomik çevrelerin insanları tarafından benzer fıkra tiplerinin oluşturulması da tabiidir. Kayseri fıkralarından bir kısmı daha meşhur olan Nasreddin Hoca’ya bağlanarak anlatıldığı gibi, özellikle son yıllarda Nasreddin Hoca fıkralarının bir kısmı da Kayserili tipine bağlanmaktadır. Bunun sebebi Nasreddin Hoca tipinin hatırasının zayıflaması değil, son yıllarda ekonomik ve politik sebeplerle Kayserili tipinin güncelleşmesi olabilir. Nasreddin Hoca fıkralarının bir kısmı Kayserili tipine bağlanırken Kayseri’ye özgü mahallî özelliklerin de fıkralara uyarlanması söz konusu olabilmektedir.

Fıkraların unutulmaması ve kültürel devamlılık içinde nesilden nesle aktarılması için benimseme ve güncelleme gerekir. Benimsenen her fıkra zamana, mekâna ve sosyal ihtiyaçlara göre uyarlanarak güncellenir. Fıkraların güncellenmesinde dört temel unsurun bulunduğunu belirten Metin Ekici’ye göre bunlar “anlatıcı”, “anlatı türünün şekil ve yapısı”, “anlatının içeriği” ve “anlatının işlevi” ile ilgilidir (2009: 273). Bu hususlar fıkra tipleri arasındaki ilişkiler ve geçişler için de geçerlidir. “Bilindiği üzere fıkralar belli sosyal çevre ve şarta, başka bir ifadeyle içinde bulunulan ‘ortama’ uygun biçimde anlatılırlar.” (Ekici 2009: 274). Sözelimi Kayseri’de anlatılan fıkraların genellikle “Kayserili” tipine bağlandığı görülür. Nasreddin Hoca fıkralarının “Kayserili” tipine bağlanmasında “anlatıcı”nın Kayserili, mekânın “Kayseri” olması yanında anlatının içeriğinin “Kayserili” tipine uygun oluşunun da etkisi söz konusudur. Fıkra-

ların yapısını oluşturan dört ana unsurdan “fıkra kahramanı”, “yaşanan olay veya durum”, “kullanılan zaman ve mekân” ile “aktarılan mesaj veya ileti” (Ekici 2009: 275) de bir tipe ait fıkranın benzer özellikler taşıyan başka bir fıkra tipine bağlanmasında etkili olmaktadır. “Espri cümlesi” aklına gelen anlatıcı, Nasreddin Hoca tipine bağlı bir fıkrayı kolaylıkla “Kayserili” tipine bağlayıp anlatabilmektedir. Çünkü “Nasreddin Hoca” tipi ile “Kayserili” tipi arasında çeşitli ortak özellikler bulunmaktadır. Bu sebeple “Kayserili” tipine bağlı fıkraların da “Nasreddin Hoca” adına bağlanması söz konusudur. Kayseri fıkralarından veya Kayserili tipine bağlı fıkralardan bir kısmı da başka zaman ve mekânlarda, başka anlatıcılar tarafından “Nasreddin Hoca” tipine bağlı olarak anlatılabilmektedir. Çünkü *“Nasreddin Hoca sadece belli bir dönemin, yerin ve belli bir sosyal grubun ve bölgenin tipi olmadığı için ona bağlı olarak istenen her durum ve olay aktarılabilir. Nasreddin Hoca fıkralarında zaman ve mekân da kolaylıkla değiştirilebilir olduğu için Hoca’ya birbirinden farklı dönemlere ait ve mekânları farklı fıkralar kolaylıkla adapte edilip, onun etrafında anlatılabilmektedir.”* (Ekici 2009: 275). Nasreddin Hoca ve Kayserili tipleri arasında benzerlikler bulunduğu için bu iki tip arasındaki geçişler fazla dikkat çekmemektedir. Ancak, farklı özellikler taşıyan mahallî fıkra tipleriyle Nasreddin Hoca tipi arasındaki geçişler olması Nasreddin Hoca tipinde farklı özelliklerin bir araya gelmesine yol açmıştır. Farklı özellikler taşıyan fıkra tipleriyle ilişkiler sonucu *“Nasreddin Hoca etrafında teşekkül etmiş fıkralarda birbiriyle çelişkili pek çok durum ve olay anlatılabilmektedir.”* (Ekici 2009: 275). Çünkü *“Bir fıkranın kahramanı, anlatılan olay ve duruma uygun olarak tercih edilir. Ancak Nasreddin Hoca fıkra kahramanı veya tipi olarak ferdî bir tip olduğu için hemen her olay ve duruma uygun olarak görülmekte ve dolayısıyla bölgesel, dinsel, sosyal ve etnik özelliklerden kolayca arındırılabilir.”* (Ekici 2009: 275).

Nasreddin Hoca fıkralarında konu sınırlaması olmadığı için, konu sınırlaması bulunan Kayseri fıkralarının ve özellikle de Kayseri tipine bağlı fıkraların Nasreddin Hoca tipine bağlanması veya Kayseri tipinin özelliklerine uygun konulardaki Nasreddin Hoca fıkralarının da Kayserili tipine bağlanması mümkün olmuştur. Ekici’nin de belirttiği gibi, *“Konu sınırlaması fıkranın tipi ve anlatma ortamı ile ilgili olarak ortaya çıkar. Belli tipler etrafında ancak belli fıkraların anlatılabileceği düşünülürse, neden fıkra tipinin konuda sınırlama yarattığı daha iyi anlaşılır.”* (2009: 276)⁸.

⁸ Anlatma ortamındaki dinleyicilerin “yaş durumları ve cinsiyet özellikleri” (Ekici 2009: 276)

3. Nasreddin Hoca ve Kayseri Fıkraları Arasında Tespit Edilen Benzer Metinler

Nasreddin Hoca fıkraları arasında “zekâ, hazır cevaplık, zıtlıklardan faydalanma, ima ve taşlama yoluyla bozuk idare ile mücadele etme” (Türkmen 1989: 14) yaygındır. Benzer hususlar Kayseri fıkraları arasında da öne çıkar. Bu sebeple, bu tür fıkralarda tipler arasında daha kolay bir geçiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Sözelimi “Eşekle senin aranda ne fark var?” diyen Timur’a “bir karış”/“bir minder” diye cevap veren Nasreddin Hoca fıkrasının⁹ bir benzeri Kayserili tipine bağlı olarak anlatılmaktadır. Burada hakaret eden Yahudi, cevap veren ise Kayserilidir¹⁰:

“Yahudi ile Kayserili pazarda tezgâh açar. İki tezgâh arasında iki metre mesafe vardır. Kayseriliyle aynı yerde tezgâh açmaktan rahatsız olan Yahudi tüccar sorar:

- Söyle bakalım eşek tüccarı, eşekle senin aranda ne fark var?

Kayserili hemen cevap verir:

- Tam iki metre!”¹¹

İki fıkrâ tipi arasında geçişlerin olduğu fıkralar daha çok kurnazlığın öne çıktığı fıkralardır. Sözelimi Kayserili bir gün “Bana yüz altın ver Allah’ım, doksan dokuz olursa almam!” diye dua eder. Bunu dinleyen Yahudi komşusu muziplik olsun diye bir keseye doksan dokuz altın koyarak Kayserilinin bacasından aşağı bırakır. Kayserili kesenin içindekileri sayar ve “doksan dokuzu veren Allah biri de sonra verir!” diyerek altınları alır. Sabah Yahudi komşusu kapıyı çalar ve altınları kendisinin bıraktığını söyleyerek geri ister. Kayserili bunu kabul etmeyince komşusu da “mahkemeye başvuralım!” der. Bunun üzerine Kayserili “ben o kadar yolu yayan gitmem!” diyerek bir at ister. Yahudi atı getirince Kayserili bir de üzerine kürk ister. Doksan dokuz altını kurtarmak isteyen Yahudi kürkü de verir. Mahkemeye, Nasreddin Hoca’nın yanına varırlar. Hoca önce Yahudi’yi dinler. “Verdiğim altınları inkâr ediyor Kayserili” der

yanında eğilim ve eğitimleri de fıkrâ tipleri arasındaki geçişlerde etkili olabilmektedir.

⁹ Bu fıkranın bir çeşitlenmesi için bkz. Cabbarov 1990: 71.

¹⁰ Burada verilen fıkrâ örnekleri de –başka bir kaynak adı verilmemişse- “Türk Gülmeye Kültürü: Kayseri Fıkralarından Örneklerle” adlı yayınlanmasını planladığımız kitaptan alınmıştır. Bu fıkraların çeşitlenmelerini bazı yazılı kaynaklarda da görmek mümkündür. Bkz. Yedekçi-oğlu 1990, Koçyiğit 2005.

¹¹ “Temel” ve “Nasreddin Hoca” başta olmak üzere çeşitli tiplere bağlı fıkraların bir kısmı Kayserili tipine bağlı olarak da anlatılır (Durbilmez 2016a).

Yahudi. Hoca Kayseriliye sorar “doğru mu söylüyor Yahudi?” diye. Kayserili: “Ben Allah’tan yüz altın istedim; doksan dokuzunu gönderdi, ben de kabul ettim. Bu Yahudi hem altınlarıma, hem atıma, hem de kürküme sahip çıkıyor.” deyince, Yahudi söze girer: “Bunları da ben verdim” der. Bunun üzerine Nasreddin Hoca bir Kayseriliye, bir de Yahudi’ye bakar ve Kayseriliyi haklı bulur (Durbilmez 2016a).

Bu fıkranın bir çeşitlenmesinde de Yahudi’nin yerine Ermeni, doksan dokuz altın yerine de dokuz yüz doksan dokuz altın geçer. Her iki çeşitlenmede de Nasreddin Hoca kadıdır. Bu fıkranın bir benzeri de *Letâif-i Nasreddin Hoca* Burhaniye Tercümesinde, Nasreddin Hoca adına bağlı olarak yer almaktadır (Türkmen 1989: 36). *Letâif-i Nasreddin Hoca*’da yer alan fıkrada (Lâtf: 50) Kayserili tipine yer verilmemekte; Nasreddin Hoca’nın duasında bin altın istediğini duyan Yahudi komşusu tarafından dokuz yüz doksan dokuz altın bırakılmaktadır. Nasreddin Hoca ile Yahudi arasında geçen bu fıkrada mahkemeye kadar anlatılanlar aynı olmakla beraber kadının kimliği hakkında bir bilgi bulunmamaktadır (Türkmen 1989: 36). Nasreddin Hoca fıkralarının ilk baskısı *Letâif*’te (Koz 2008: 29-30) de yer alan aynı fıkranın çeşitlenmelerine Türk dünyasında da rastlandığı bilinmektedir (Kahhar 2009: 392).

Kurnazlıkla ilgili fıkralardan biri de şöyledir:

İstanbul’a giden Kayserili eşeğini satmak ister. Eşeği övmek isterken de ölçüyü kaçıır: “Bu eşeği alan yaşadı. Senden, benden akıllıdır. Anlar, dinler, konuşur bile!” der. Bunu duyan Ermeni tüccar, Kayserili’yi padişaha şikâyet eder. Kayserili yakalanır ve eşeğiyle birlikte padişahın huzuruna çıkarılır. Padişah Kayserili’ye seslenir: “Haydi bakalım, eşeği konuştur da görelim!” diye. Eşeğin kulağına doğru fısıltıyla konuşan Kayserili padişaha döner: “Bu eşeği bir Ermeni’den almıştım, der, o da Ermenice konuşmak istiyor.”

Padişah, Kayserili’ye: “Türkçe bilmez mi?” deyince, Kayserili “Bilmez fakat öğretirim!” der. Padişah: “Madem eşek çok akıllı, o hâlde Türkçe öğreteceksin ve bana getireceksin, der: Öğretemezsen kellen gider!”

Kayserili rahat bir nefes alır: “Öğretirim, öğretmesine de bu iş çok zaman ve para ister!” der: Yirmi seneye ve yirmi kese altına ihtiyaç olduğunu söyler. Yirmi kese altını Kayseriliye veren padişah, “Yirmi sene sonra eşeği getir. Dediğini yapamazsan yandın!” der.

Evine dönen Kayserili olanları karısına anlatınca kadın telâşlanır: “Ah herif, vah herif! Eşek konuşur mu hiç? Kellen gidecek!” der. Kayserili sakindir: “Telâşlanma ha-nım, yirmi sene içinde ya ben ölürüm, ya padişah, ya da bu eşek!”. Bu fıkranın Nas-

reddin Hoca tipine bağlı olarak Özbekistan'da anlatılan bir çeşitlenmesi de, ne kadar yaygın olduğunu gösterir (Nasrattınoğlu 1996: 39-40).

Kayserilinin pazarlık konusundaki ustalığı fıkralara da yansımıştır. Bu fıkralardan birinde pazarlık gerçek hayatta değil, rüyada olmaktadır: *Kayseriliye rüyasında dokuz altın verilir. "Bir altın daha verin de on altın bari olsun!" diye pazarlık yaparken uyanır. Bir de bakar ki altın maltın yok. Hemen gözlerini yuman Kayserili elini uzatır ve "Neyse, bu seferlik senin dediğin gibi dokuz altın olsun!" der.* Bu fıkranın bir benzeri *Letâif-i Nasreddin Hoca* Burhaniye Tercümesinde, Nasreddin Hoca adına bağlı olarak yer almaktadır. Nasreddin Hoca'ya bağlı fıkra da şöyledir (Lâtime 5): *Bir gece rüyasında Hoca'ya tokuz akçe vermişler. Hoca hele on akçe olsun dirken uyanıp baktı ki elinde bir şey yok. Gözlerini kapayup, elin uzatup, "Getir bari tokuz akçe olsun" demiş* (Türkmen 1989: 21).

Aynı fıkranın bir çeşitlenmesinde ise Kayserili tipi Yahudi ile birlikte yer almakta, rüyayı Yahudi görmektedir: *Yahudi rüyasında kendini koyun tüccarı olarak görür. Kayserili tüccar da koyunların her biri için onar lira verip satın almak ister. Yahudi uyanıklık ederek Kayseriliden koyun başına on beşer lira ister. Bu sırada uyanan Yahudi, elinde hiçbir şey olmadığını görünce hemen gözlerini yumar ve "Hiç olmazsa yarısını ver!" der*¹².

Nasreddin Hoca tipine bağlı olarak anlatılan fıkralar arasında "çeşitli zenaat erbabı ile ilgili fıkralar" (Türkmen 1989: 13) da bulunmaktadır. "Berber, dellâk, subaşı, özellikle kadı ile ilgili fıkralarda devrin özelliklerine uygun davranışlar içinde nükteler yapılmıştır." (Türkmen 1989: 13). Nasreddin Hoca tipine bağlı olarak anlatılan bu tür fıkralar ile Kayseri fıkraları arasında yakınlıklar ve Nasreddin Hoca ile Kayserili tipleri arasında geçişler fazladır. Çünkü Kayseri tipine bağlı fıkraların çoğunda ticaret konusu öne çıkar. Aslında "Hoca'nın beceremediği işlerin başında ticaret gelir. Ancak bazen öyle zeka oyunları yapar ki ticaretin en âlâsını bilen Yahudi bile çaresiz kalır. (...) Bazen mantık dışı gibi görünen söze ve duruma başvurur. Beklenmedik cevaplarla, zekâ oyunları ile hem olayı düzeltir, hem de kendisi kurtulur." (Türkmen 1989: 13).

Kayseriliyi aldatmaya çalışan Yahudi ve Ermenilerle ilgili fıkralarda Kayserili tipinin zekâsı öne çıkar. Kayserili zekâsı sayesinde aldatılmaktan kurtulur ve hile yapanları alt eder. Nasreddin Hoca fıkraları arasında da aldatmak isteyenlere karşı zekâsını kullanma ve aldatılmaktan kurtulma konulu olanlar az

¹² Bu fıkranın başka çeşitlenmelerine yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından yayımlanan kaynaklarda da rastlanmaktadır. Başka çeşitlenmeleri için bkz. Özdemir 1990: 295-296.

değildir. Bu tür fıkralarda “Hoca’nın saf görüntüsü altında zeki ve şaşırtıcı söz ve davranışları dikkatimizi çeker ve Hoca hiçbir zaman mağlup olmaz.” (Türkmen 1989: 14-15). Bu tür fıkralarda da iki tip arasında geçişler olduğu görülür:

Ermeni, Yahudi ve Kayserili hamama gider. Ermeni ve Yahudi önceden anlaşarak yanlarında birer yumurta getirmişlerdir. Soyunup göbek taşına vardıklarında “Yumurta yumurtlama yarışı yapalım; kim yumurtlayamazsa masrafları o karşılusun” derler. Tuvuk gibi gıdıklayan Ermeni ve Yahudi, sakladıkları yumurtaları göbek taşına bırakırlar. Bunları gören Kayserili hemen horoz gibi gubarıp ötmeye başlar. Diğerleri “Sen ne yapıyorsun?” deyince Kayserili cevap verir: “Bu kadar tavuğa bir de horoz gerekir!”

Bu fıkranın bir benzeri *Letâif-i Nasreddin Hoca* Burhaniye Tercümesinde, Nasreddin Hoca adına bağlı olarak yer almaktadır. Nasreddin Hoca’ya bağlı fıkrada Kayserili, Ermeni ve Yahudi yerine Nasreddin Hoca ve Akşehir çocukları geçmektedir (Lâtife 25): *Bir gün Hoca’yı Akşehir çocukları hamama götürüp yanlarında gizlice birer yumurta alup, hamama soyundular. Badehu içerü girüp göbek taşında, “Gelin sizinle birer yumurta yumurtlayalım, her kim yumurtlamazsa hamamın mesarifi ol virsün” diyüp, tavuk gibi geryüd iderek getirdikleri yumurtaları taş üzerine bıraktılar. Hoca bunları görünce, horos gibi çırpınıp ötmeğe başlar. Çocuklar, “Sen ne işlersin?” dediklerinde, Hoca, “Bu kadar tavuğa bir horos lâzım değil mi?”* (Türkmen 1989: 27)¹³.

“Hoca’nın üzerinde durduğu konulardan biri de ölümdür. O sık sık ölümü alaya alır. Bazen Azrail’i kandırmak bazen de eski mezara yatarak öbür dünyada sorgu sualden kurtulmak ister. Hatta yalancıkıtan öldüğüne şahit oluruz.” (Türkmen 1989: 13). İki tip arasındaki geçişlerden bir kısmı da ölümle ilgili fıkralarda görülür. Sözelimi Kayserili tipine bağlı olarak da anlatılan şu fıkrada bu geçiş belirgindir: *Kayserili ölmeden bir gün çocuklarını başına toplar ve “Ben ölünce cesedimi eski kabre gömün!” diye vasiyet eder. Çocukları “niçin?” diye sorunca o da şöyle söyler: Münker-Nekir geldiğinde, beni önceden sorguladınız, baksanıza burası eski kabir, derim!”*

Bu fıkranın bir benzeri *Letâif-i Nasreddin Hoca* Burhaniye Tercümesinde, Nasreddin Hoca adına bağlı olarak şöyle yer almaktadır (Lâtife 22): *Bir gün Hoca vasiyet ider ki “Ben öldüğüm vakit beni eski kabre koyun.” Cemaat “Niçün?” didiklerinde, “Sual melekleri geldikte, ben sual olundum, görmez misiniz kabrim bile eskidir.” demiş. (Türkmen 1989: 27).*

¹³ Aynı fıkranın bir çeşitlenmesi de Kazakistan Türkleri arasında “Aldar Köse” tipine bağlı olarak anlatılmaktadır. Bkz. Kara 2009: 430.

Aynı fıkranın bir çeşitlenmesi ise Kayserili tipine bağlanarak şöyle anlatılır: *Kayserili hastalanır. Başına toplanan çocuklarına vasiyetini şöyle bildirir: "Ben ölünce beni eski kefene sarıp, eski kabre koyun!" Çocukları "Baba, biz çok zenginiz. Neden böyle istiyorsun?" diye sorar. Kayserili şöyle söyler: "Eski kabre eski kefenle gömerseniz sorgu melekleri şaşırıp beni sorgulamaz!"* (Bu fıkranın bir çeşitlenmesi için bkz. Cabbarov 1990: 71).

İmtihan etmeye kalkan kimselere karşı kurnazlık ve hazır cevaplılık gösteren fıkralarda da iki tip arasında geçişler bulunduğu anlaşılmaktadır. Sözgelimi, Kayseri fıkraları içinde soru-cevap biçiminde yer alan fıkralardan biri şöyledir:

Yahudi ve Ermeni, Yoğunburç'ta bir araya gelerek, Kayseriliyi imtihan etmek ister. İlk soruyu Yahudi sorar: "Dünyanın merkezi neresidir?"

Kayserili hemen cevap verir: "Yoğunburç!"

Yahudi "Olur mu öyle şey?" deyince, Kayserili cevap verir: "İnanmıyorsan gel de ölç!"

Yahudi susar, kalır. İkinci soruyu da Ermeni sorar: "Gökte kaç yıldız var?"

O sırada Kayserili'nin eşeği anırmaya başlar. Kayserili eşeğini göstererek "Duy, eşek ne diyor?" deyince, Ermeni "ne diyor ki?" diye sorar. Kayserili: "Benim eşeğimin üstündeki kıl sayısı kadar yıldız varmış!" diye cevap verir. Ermeni "Olur mu öyle şey?" deyince, Kayserili cevap verir: "İnanmıyorsan var da say!"

Zincirlemeli sorulardan oluşan bu fıkranın tek sorulu ve tek cevaplı biçimleri de Kayseri fıkraları arasında yer almaktadır. Sözgelimi aşağıdaki fıkra tek sorulu ve tek cevaplı bir fıkradır:

Yahudi'nin biri Kayserili'ye sormuş: "Dünyanın ortası neresidir?"

Kayserili cevap vermiş: "Yoğunburç!"

Yahudi itiraz etmiş: "Olur mu öyle şey?"

Kayserili cevap vermiş: "İnanmıyorsan gel de ölç!" (Durbilmez 2016).

Bu fıkranın bir benzeri de Nasreddin Hoca fıkralarının ilk baskısı Letaif'te yer almaktadır (Koz 2008: 34-36). Aynı soruların ve benzer cevapların Nasreddin Hoca fıkrasında da bulunması, iki tip arasındaki geçişlerin yaygınlığını gösterir. Bu tür soruların çok eski zamanlarda ve çok farklı mekânlarda da sorulduğu ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi Walter Anderson'a göre en eski soru kümesi: "1) Dünyanın ortası neresidir? (G), 2) Gökte ne kadar yıldız vardır? (H), 3) Tanrı ne işle meşguldür? (O)" (Özdemir 1990: 300). Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi "G" ve "H" soruları Kayseri fıkraları içinde de yer almaktadır.

Nasreddin Hoca'ya bağlı olarak anlatılan meşhur fıkralardan bir kısmı da Kayserili tipine bağlanır. Bu durum Nasreddin Hoca tipinin Kayserili tipi üzerindeki etkisini belirginleştirir. Sözelimi Nasreddin Hoca fıkraları arasında en yaygın olanlardan biri Nasreddin Hoca'nın eşekten düşmesi üzerine "Ben zaten inecektim!" dediğinin anlatıldığı fıkradır. Bu fıkra Kayserili tipine bağlı olarak şöyle anlatılır: *Kayserili eşekten düşer; üstünü başını düzeltirken gülüşenlere şöyle cevap verir: "Ne gülüyonuz gadamı alasıcalar? Ben zaten inecektim!"*

Kayseri fıkraları arasında alışveriş (ticaret) konulu fıkralar yaygındır. Kayseri fıkraları arasında bulunan ve alışverişte kâr etme gibi zarar etmenin de bulunduğunu anlatan "Ben Aklıma Aldıydım" fıkrasında da Nasreddin Hoca etkisi bulunduğu hissedilmektedir. Nasreddin Hoca tipine bağlı meşhur "Doğuran Kazan" fıkrasının etkisiyle ortaya çıkmış olabileceğini düşündüğümüz bu fıkra şöyledir:

"Samatlioğlu, bir gün zengin Ermeni'nin birine varır, birlikte ortaklık iş yapmak için teklifte bulunur. Ermeni, gerek yapılacak iş kârlı olduğu için gerek Samatlioğlu'nun şerrinden korktuğu için: "Peki!" diyerek çıkarır, istediği parayı verir.

Aradan bir müddet geçer, [anapara ile birlikte] yaptığı işten kazandığı üç madeni lirayı, Samatlioğlu alır Ermeni'ye varır.

-Şu der, verdiği para. Şu bir lira kâr senin; şu bir lira da benim. Şu bir lira da bizim oğlanın!..

Ermeni: - Konuşmamızda sizin oğlan yoktu.

Samatlioğlu: - Ben aklıma aldıydım!..

Ermeni ses çıkarmaz, aradan bir müddet daha geçer, Samatlioğlu tekrar varır. Yine ortaklık iş yapmak için para ister. Ermeni, çıkarır parayı verir. Bir zaman sonra Samatlioğlu hesap vermek üzere ortağına varır:

- Bu defa zarar ettik. [Zarardan] şu senin hissene düşen; şu da benim! Şu da, diye ilâve eder, senin oğlanın hissesi.

Ermeni, biraz da hayretle: - Konuşmamızda bizim oğlan yoktu, diyecek olunca Samatlioğlu: - Ben, diyormuş, aklıma aldıydım..." (Yedekçioğlu 1972: 85). Kayseri'de mahallî bir fıkra tipi olan Samatlioğlu'na bağlı olarak anlatılan bu fıkranın çeşitlenmelerinden birinde de Samatlioğlu tipinin yerini Kayserili tipi alır (Durbilmez 2016a).

Hırsızlık ve hırsızlarla ilgili fıkralarda da Nasreddin Hoca ve Kayserili tipleri arasında geçişler olduğu görülür. Bilindiği gibi, komşusunun bahçesindeki ağaca merdivenle çıkan Nasreddin Hoca "Burada ne yapıyorsun?" diye

soran komşusuna “Merdiven satıyorum!” diye cevap verir. Bahçe sahibi “Burada merdiven satılır mı?” diye sorunca Hoca da “Merdiven benim değil mi istediğim yerde satarım” cevabını verir (Türkmen 1990: 367). Nasreddin Hoca fıkralarının ilk baskısı kabul edilen 1837 tarihli Letâîf’te (Koz 2008: 20) de yer alan bu fıkranın Kayserili tipine bağlı olarak anlatılan çeşitlenmelerinden biri de şöyledir:

Ermeni komşusunun ağacına merdivenle çıkan Kayserili’yi komşusu fark eder: “Ne yapıyorsun burada?” diye sorar. Kayserili, merdiven sattığını söyler. “Şaşırdın mı sen? Merdiven burada mı satılır? diye soran Ermeni’ye Kayserili cevap verir: “Mal benim değil mi, istediğim yerde satarım!” Aynı fıkra Kayseri’de Afşar ve Çerkez tiplerine bağlı olarak da anlatılır.

Nasreddin Hoca fıkralarıyla Kayseri fıkraları arasında ortak olan ve tipler arasında geçişlerin görüldüğü fıkraların bir kısmı dinî konularla ilgilidir. Kayserili tipi, daha çok Yahudi ve Ermeni tiplerine karşı öne çıkarılan bir fıkra tipi olması sebebiyle dinî konuların işlendiği Kayseri fıkraları da mevcuttur. Sözelimi Kayseri fıkralarını iki başlık altında sınıflandıran ve Kayserili tipine bağlı fıkraları “Adsız Kayseri Fıkraları” (Yedekçiöğlü 1972: 7-32), Kayserili kimselerin adları verilerek onlara bağlanan fıkraları da “Yaşanmış Kayseri Fıkraları” (Yedekçiöğlü 1972: 33-141) olarak adlandıran Yedekçiöğlü’nün “Övünmek Gibi Olmasın Ama Kayseriliyim” adlı kitabında yer alan şu fıkra, sözlü kaynaklar tarafından Nasreddin Hoca’ya bağlanarak anlatılır: *Kudüs’e giden bir Kayserili, mukaddes yerlerden birinde bir Hristiyan’ın başına başına:*

- *Tanrım! Paskalya yaklaşıyor, bizler senin için binlerce ve binlerce yumurta yiyeceğiz. Dilerim senden, yiyeceğimiz yumurta sayısınca Musevî kahret!.. Diye dua ettiğini görür.*

Diğer bir mukaddes yerde de bir Musevî’nin:

- *Tanrım! Bayramımıza az kaldı; senin için binlerce kurban keseceğiz. Musevîlerin keseceği kurban sayısınca Hristiyan kahret!.. diye Tanrıya el açtığına tanık olunca, bizim Kayserili içten bir “âmin!” çektikten sonra ellerini açar ve o da şöyle dua eder:*

-*Ya... Tanrım!.. Her yerde hazır ve nâzırsın. Şurada dua eden iki fakir kuluyun da dileklerini yerine getir!” (Yedekçiöğlü 1972: 23)*

Aynı fıkranın Nasreddin Hoca’ya bağlanan çeşitlenmesi de şöyledir: Nasreddin Hoca bir Hristiyan’ın şöyle dua ettiğini duyar: “Allah’ım Paskalyada senin için on binlerce yumurta yiyeceğiz. Yiyeceğimiz her yumurta karşılığında Bir Yahudi’yi mahvet!” Hoca biraz ötede bir Yahudi’nin de şöyle dua ettiğini görür: “Bayramda senin

için on binlerce kurban keseceğiz. Keseceğimiz her kurban karşılığında bir Hristiyan'ı mahvet!" Bunları duyan Nasreddin Hoca ellerini açarak şöyle dua eder: "Bu iki kulu-nun dualarını da kabul eyle Allah'ım!"

Nasreddin Hoca fıkraları içinde kelime oyunlarına dayanan fıkralar da yer almaktadır. Benzer/kafiyeli kelimeleri kullanarak, çeşitli edebî sanatlarla başvurulmuş yapılan bu tür nüktelere Kayseri fıkralarında da rastlanır. Fowler çizelgesinde "nükte" adı verilen bu tür fıkralar arasında da geçişlere rastlanmaktadır. Sözelimi "Sahaf", "Kavaf" kelimeleriyle nükte yapılan bir fıkranın hem Nasreddin Hoca, hem de Kayseri fıkraları arasında çeşitlenmeleri olduğu ortaya çıkmaktadır:

Nasreddin Hoca, koltuğunda bir paket içinde ayakkabısını taşıırken, pake-tin içindekileri kitap zanneden biri Hoca'ya "Onu sahaflardan mı aldın?" diye sorunca, Hoca da "Hayır, kavaflardan!" diye cevap verir (Türkmen 1990: 366).

Aynı fıkranın bir çeşitlenmesi de Yedekçioğlu'nun "Övünmek Gibi Ol-masın Ama Kayseriliyim" adlı kitabında yer almaktadır. "Yaşanmış Kayseri Fıkraları" (Yedekçioğlu 1972: 33-141) içinde verilen bu fıkra "Karaahmetzade Ahmet Efendi Hoca'nın Hocası Zekeriya Efendi"ye bağlanarak anlatılır: *Karaahmetzade Ahmet Efendi Hoca'nın Hocası Zekeriya Efendi, gittiği her yerde kay-bolmasın diye ayakkabılarını eski bir yağlığa sarar, koynunda saklarmış. Gene bir gün Hoca, ayakkabıları koynunda otururken, muzibin biri müşkül durumda bırakmak için Hoca'ya:*

- *Koynunuzdaki der, her halde bir kitap olsa gerek Hoca Efendi?*

Hoca hiç tereddüt göstermeden: Evet efendim, diye cevap verir. Adam:

- *Çok güzel efendim der, bu kitap neden bahseder acaba?*

Hoca yine kendini bozmadan: Hıfzul eşyadan.

Muhatabı tecahülü ârifane göstererek:

- *O halde sahaflarda bulunur?.. diye üstüne üstüne varınca Hoca Zekeriya Efendi:*

- *Hayır efendim der, kavaflarda bulunur... (Yedekçioğlu 1972: 38)*

Nasreddin Hoca'yı cimri gösteren fıkralardan bir kısmı da Kayserili tipine bağlanarak anlatılır. Bu konudaki örneklerden ikisi şöyledir:

Ermeni biri bir gün Kayserili komşusunun eşeğini ister. Kayserili "Biraz bekle, eşeğin bir sorup geleyim: Gönlü var mı, yok mu?" der. Ahıra gidip bir süre sonra gelen Kayse-rili: "Eşeğin yönlü yok, gelmek istemedi!" deyince Ermeni şaşırır: "Ne söyledi ki?" der. Bunun üzerine Kayserili şöyle söyler: "Beni başkasına verirsen hem benim kulağıma, kuyruğıma vurur hem de senin anana, avradına söver, dedi". Bu fıkranın Nasreddin

Hoca adına kayıtlı şekli 1253/1837'de basılan taşbasması Letâif'te de yer almaktadır (Koz 2008: 32).

Kayserili'ye Yahudi bir komşusu gelerek "Sende kırk yıllık sirke var mı?" diye sorar. Kayserili de "var!" der. Komşusu "bana bir fincan sirke verir misin?" deyince, Kayserili vermek istemez. Komşu "bir fincan sirke versen ne olacak sanki?" diye ısrar edince Kayserili şöyle sorar: "Ben herkese birer fincan sirke verseydim kırk yıllık sirkem olur muydu?"

Deşirici (dilenci) kılıklı bir adam Kayserili'nin kapısını çalarak "Tanrı misafiri" olduğunu söyler. Bunun üzerine Kayserili kösedeki camiye adama gösterir ve şöyle der: "Tanrının evi karşıda. Oraya git, güle güle otur!" (Durbilmez 2017a?)

Fıkralarda genellikle zeki ve kurnaz bir tip olarak yer alan Kayserili, bazı fıkralarda ise saf Anadolu insanı görünümündedir. Bu tür fıkraların bazılarında da Nasreddin Hoca fıkralarının etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sözelimi *Kayserili saraya gider. Padişah yedirip, içirip ağırlar. Bir hafta sonra Kayserili izin isteyip memleketine dönmek ister. Padişah onu çok sevdiği için "Bundan sonra hep burada, sarayda yaşamak istemez misin?" diye sorar. Kayserili de "İstemem, burada kalırsam aklıktan ölürüm!" der. Padişah şaşırır: "Allah Allah, sarayda mı aklıktan öleceksin? Sarayda olmayıp da Kayseri'de olan ne var ki?" diye sorar. Kayserili cevap verir: "Geldim geleli bir çaman ekmek yiyemedim. Çaman ekmek yiyemedikten sonra ben sarayı neyleyeyim?" (Durbilmez 2017a?). Aynı fıkranın bir çeşitlenmesi de Nasreddin Hoca'ya bağlı olarak anlatılmakta olup, bu çeşitlenmede "çaman ekmek" yerine "fasulye" geçmektedir (Plana 1996: 20).*

Sonuç

Nasreddin Hoca, Türkiye'de ve dünyada en çok tanınan fıkra tiplerinden biri, belki de birincisidir. Sözlü kaynaklar aracılığıyla yayılan Nasreddin Hoca fıkraları yanında, yazılı kaynaklar yoluyla yayılanlar da bulunmaktadır. Aynı şekilde, yazılı kaynaklardan farklı dillere yapılan çeviriler sonucu yazılı kaynaklarda ve bu yazılı kaynaklardaki bazı fıkraların da zamanla sözlü kaynaklara geçmesiyle sözlü kaynaklarda yaşayan Nasreddin Hoca fıkraları da vardır. Nasreddin Hoca tipi geniş bir coğrafyaya yayılırken, halkın bu fıkra tipini benimsemesi sebebiyle, Nasreddin Hoca tipine bağlı yeni fıkralar anlatılmaya başlanmış, başka fıkra tiplerine bağlı olarak anlatılan bazı fıkralar da Nasred-

din Hoca'ya bağlanmıştır. Elbette ki bu arada Nasreddin Hoca fıkralarından bir kısmı da başka fıkra tiplerine bağlanarak anlatılmıştır.

Nasreddin Hoca tipinin yayılma alanlarının genişlemesinde Türklerle coğrafya yakınlığı bulunan ülkeler arasındaki kültür alışverişlerinin etkisi büyüktür. İslâm ülkeleriyle ve komşuluk ilişkileri bulunan diğer ülkelerle karşılıklı kültür alışverişleri sırasında Nasreddin Hoca tipinin yaygınlaşması bu fıkra tipinin dünyada bilinmesini sağlamıştır. Yöreden ülkeye, ülkeden bölgeye, bölgeden de küreye yayılan bu fıkra tipi, yayılmaya başladığı coğrafyada bulunan fıkra tipleriyle de ilişkiler sonucu zengin bir fıkra tipine dönüşmüştür.

Geniş bir coğrafyada, zengin bir fıkra dağarcığına sahip olan Nasreddin Hoca tipinin tarihte yaşamış bir ferde bağlı olarak oluştuğu ve geliştiği düşüncesinden hareketle, bu “tarihî şahsiyet”in kendi yörelerinde yaşamış olduğunu veya Nasreddin Hoca’nın mezar taşının kendi şehirlerinde bulunduğunu ileri süren araştırmacılar da vardır. Bu benimseme ve sahiplenmelere Türkiye’nin ve Türk dünyasının değişik yerlerinde rastlanmaktadır. Nasreddin Hoca’nın mezar taşının bulunduğu söylenen şehirlerden biri de Kayseri’dir. 1940’ta, Kayseri müzesinde bulunan bir mezar taşının Nasreddin Hoca’ya ait olduğu ileri sürülmüş ve o tarihten beri de Nasreddin Hoca’nın Kayserili olduğunu ifade eden araştırmacılar ortaya çıkmıştır. Kayseri’de, Eskişehir/Sivrihisar’da veya başka bir şehirde bulunan/bulunacak bir mezar taşında “Nasreddin Hoca” yazıyor olması, Nasreddin Hoca tipinin kaynağı olan kişinin o şehirde yaşamış/ölmüş olduğunu göstermek için tek başına yeterli olamaz. “Nasreddin Hoca” yazdığına göre bu mezar taşı olsa olsa fıkra tipine kaynaklık eden Nasreddin Hoca’ya ait olabilir anlayışı “mutlak doğru” kabul edilemez. Çünkü bu mezar taşı gerçekten de fıkra tipine dönüşen Nasreddin Hoca’ya ait olabileceği gibi, adı “Nasreddin” olan ve “hoca” / “molla” olarak tanınan başka bir kimseye de ait olabilir. Bu tür tartışmalar önemli olmakla birlikte, Nasreddin Hoca tipinin oluşumu, gelişimi, halk tarafından benimsenmesi/sahiplenilmesi, diğer fıkra tipleriyle ilişkileri, bu fıkra tipine bağlı olarak tespit edilen fıkra varlığı, vb. gibi hususlar halkbilimi araştırmacıları açısından daha önemlidir.

Türkiye’de ve dünyada çeşitli fıkra tipleriyle ilişkileri olduğu ortaya çıkarılan Nasreddin Hoca tipinin Kayseri fıkralarıyla da ilişkileri bulunduğu anlaşılmaktadır. Kayseri fıkraları, özellikle de Kayserili tipine bağlı fıkralar incelendiğinde, Nasreddin Hoca tipine bağlı bazı fıkralarla bu fıkralardan bazı

arasındaki benzerlikler bulunduğu, hatta bazılarında sadece fıkra tipinin değiştirildiği görülmektedir. Başka bir deyişle, Nasreddin Hoca ile Kayserili tipine bağlı fıkralar arasında karşılıklı geçişler olduğu tespit edilmektedir. Çünkü “Birinin yerine diğ erinin geçmesi” kuralına bağlı olarak anlatılan bu fıkralar arasında Nasreddin Hoca tipine bağlanarak anlatılan Kayserili fıkraları da, Kayserili tipine bağlanan Nasreddin Hoca fıkraları da vardır. Zekilik, kurnazlık, hazırcıevaplılık... gibi Nasreddin Hoca’nın karakteristik özelliklerinden bazılarının Kayserili tipinin özellikleriyle örtüşmesi de bu fıkraların bu tiplere bağlanmasına yol açmıştır.

İncelenen fıkraların çoğu Kayserili tipine bağlı fıkralar olup, bu fıkra tipine bağlı olarak anlatılan fıkraların hepsi Kayserililer tarafından oluşturulmamış / anlatılmamış olabilir. Ancak bu fıkraların tamamı Kayseri’den derlendiği için bunları da Kayseri fıkraları içinde kabul ediyoruz. Genelde Kayseri fıkraları, özelde de Kayserili tipine bağlı fıkralarla Nasreddin Hoca fıkraları arasında bulunan benzerliklerin ortaya çıkarılması, mizah araştırmaları açısından oldukça önem taşımaktadır.

İncelenen örnekler, Türkiye’de ve dünyada pek çok akrabası/ “ikiz kardeşi” bulunan Nasreddin Hoca tipinin “ikiz kardeşleri” arasında Kayserili tipini de saymak gerektiğini ortaya koymaktadır. Nasreddin Hoca tipinin yayılma alanları ve Nasreddin Hoca ile “akraba tipler” arasındaki ilişkiler konusundaki araştırmalar derinleştirilmeli ve elde edilen yeni örneklerle “Nasreddin Hoca’nın ikiz kardeşleri” karşılaştırmalı olarak incelenmelidir.

Kaynaklar

Acaroğlu, M. Türker, 1990. “Nasrettin Hoca’nın İkiz Kardeşleri, Bunlar Arasındaki Benzerlikler ve Ayrılıklar”, *I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri (15-17 Mayıs 1989)*, KB HAKAD Yayınları: Ankara.

Acaroğlu, M. Türker, 1999. *Bulgaristan Türkleri Üzerine Araştırmalar*, KB Yayınları: Ankara.

Cabbarov, Toramirzo, 1990. “Nasreddin Hoca Dünyanın Oğlu”, *I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri (15-17 Mayıs 1989)*, KB HAKAD Yayınları: Ankara.

Çayırdağ, Mehmet, 2001. “Kayseri’de Selçuklu ve Beylikler Dönemine Ait Bazı Kitabe ve Mezartaşları”, *Kayseri Tarihi Araştırmaları*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları: Kayseri.

Durbilmez, Bayram, 2013. "Gelenekli Türk Tiyatrosunda Mahallî Bir Tip: Kayseri'li" *Prof. Dr. Saim Sakaoglu'na Armağan* (Hızl. Metin Ergun), Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları: Ankara, s. 119-129.

Durbilmez, Bayram, 2017a?. *Türk Gülmece Kültürü: Kayseri Fıkralarından Örneklerle* (Yayınlanacak).

Durbilmez, Bayram, 2016b. "Mizahta Üstünlük Kuramı ve Kayseri Fıkraları", *Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu (13-15 Mayıs 2016, Rize)*, TDE ve RTE Üniversitesi, Rize.

Ekici, Metin, 2009. "Gülme Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları", *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca İle Anlamak*, AKM Yayınları: Ankara.

Erciletlioğlu, Halit, 2011a. "Nasreddin Hoca'nın Mezarı Kayseri'dedir", *erciyes-tv.blogspot.com /2011/07// nasreddin-hocanın-mezari-kayseridedir.html?* (erişim: 25 Eylül 2016)

Erciletlioğlu, Halit, 2011b. "Nasreddin Hoca'ya Bütün Kayseri Sahip Çıkmalıdır", *erciyes-tv.blogspot.com /2011/07/nasreddin-hocaya-butun-kayseri-sahip.html* (erişim: 25 Eylül 2016)

Gökşen, Cengiz, 2009. "Nasreddin Hoca'dan Temel'e", *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca İle Anlamak*, AKM Yayınları: Ankara.

Görkem, İsmail, 2012. "Nasreddin Hoca Olgusunun Algılanması ve Anlamlandırılması Üzerime", *Türkbilig*, S.23, 83-106.

İşık, Mustafa, 2003. *Kayseri'deki Mimari Eserlerde Geçen Ayet ve Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Kayseri Şubesi Yayını: Kayseri.

Kara, Abdulvahap, 2009. "Kazak Türklerinde Nasreddin Hoca ve Fıkraları", *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca İle Anlamak*, AKM Yayınları: Ankara.

Karadavut, Zekeriya, 2009. "Nasreddin Hoca Fıkrası Dairesi ve Özenbaşı Ahmet Ahay", *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca İle Anlamak*, AKM Yayınları: Ankara.

Koçar, Çağatay, 1996. "Türkistan Halk Edebiyatında Nasreddin Hoca", *Nasreddin Hoca'nın Dünyası*, (hızl. İrfan Ünver Nasrattınoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: Ankara.

Koçyiğit, Erhan, 2005. *Şurda Var Şurda Yok*, Laçın Yayınları: Ankara.

Koz, M. Sabri, 2008. *Letâ'if / Nasreddin Hoca Fıkralarının İlk Baskısı (çeviriyazı-tıpkıbasım)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları: İstanbul.

Köksal, Hasan, 1997. "Nasreddin Hoca Fıkralarının Mahallî Fıkralardan Ayırt Edici Nitelikleri Üzerine", *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyum) Bildirileri*, 24-26 Aralık 1996, İzmir, AKM Yayınları: Ankara.

Nasrattınoğlu, İrfan Ünver, 1990. "Çin Halk Cumhuriyeti ve S.S.C.B.'de Nasreddin Hoca İle İlgili Tespitler", *1. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri (15-17 Mayıs 1989)*, KB HAKAD Yayınları: Ankara.

Nasrattınoğlu, İrfan Ünver, 1996. *Nasreddin Hoca'nın Dünyası*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: Ankara.

Nasteva, Olivera Yaşar, 1990. "Makedonlarda Nasreddin Hoca", *1. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri (15-17 Mayıs 1989)*, KB HAKAD Yayınları: Ankara.

Özdemir, Hasan, 1990. "Nasreddin Hoca'yla İlgili İki Latife Mecmuası ve Bazı Latifelerin Eskiliği Üzerine", *1. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri (15-17 Mayıs 1989)*, KB HAKAD Yayınları: Ankara.

Plana, Şevket, 1996. "Arnavutluk ve Kosova Arnavutlarında Nasreddin Hoca", *Nasreddin Hoca'nın Dünyası*, (hızl. İrfan Ünver Nasrattınoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: Ankara.

Subaşı, Muhsin İlyas, 2004. "Nasreddin Hoca Kayserilidir", *Erciyes*, S. 318, Haziran 2004.

Tasnadi, Edit, 1996. "Eski Macar Edebiyatında Nasreddin Hoca Fıkralarının İzleri", *Nasreddin Hoca'nın Dünyası*, (hızl. İrfan Ünver Nasrattınoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: Ankara.

Türkmen, Fikret, 1989. *Letâif-i Nasreddin Hoca Burhaniye Tercümesi*/ *İnceleme-Şerh*, KB MİFAD Yayınları: Ankara.

Türkmen, Fikret, 1990. "Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Söz ve Hareket Komiği, Hoca'ya Ait Fıkraların Ayırdedilmesi İçin Bir Metod Denemesi", *1. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri (15-17 Mayıs 1989)*, KB HAKAD Yayınları: Ankara.

Türkmen, Fikret, 1996. "Mizahta Üstünlük Teorisi ve Nasreddin Hoca Fıkraları", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara, 263-270.

Türkmen, Fikret, 1997. "Günümüzde Mizah Teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları". *Türk Yurdu*. 114, Şubat 1997, 21-24.

Yedekçioğlu, Kazım, 1990. *Övünmek Gibi Olmasın Ama Kayseriliyim*, Beğendik Kültür Hizmeti: Kayseri.

Yıldırım, Dursun, 1998. *Türk Bitiği*, Akçağ Yayınları: Ankara.

www.nasreddinhocabirgun.blogspot.com (erişim: 25 Eylül 2016)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
GELENEKLİ TÜRK TİYATROSU

GELENEKLİ TÜRK TİYATROSUNDA BİR TİP: KAYSERİLİ

“Halk Temaşası”, “Halk Tiyatrosu”, “Geleneksel Tiyatro”, “Türk Halk Tiyatrosu” ve “Geleneksel Türk Tiyatrosu” gibi terimlerle de anılan Gelenekli Türk tiyatrosu; sözlü kültür geleneği içinde *“taklit ve temsil esasına dayanarak”* oluşmuş, eğlendirici ve düşündürücü unsurlarla gelişmiş seyirlik oyunları kapsar. Seyirlik olma özelliği taşıyan bu gösteri sanatlarının Köy Seyirlik Oyunları, Orta Oyunu, Gölge Oyunu (Karagöz), Kukla, Meddah ve Tulûat Tiyatrosu gibi gelişmiş kolları vardır. *“Kaynağını ritüel törenlerden alan Köy Seyirlik Oyunları”* bir yana, gelenekli Türk tiyatrosunun diğer kolları *“kaynak, konu, yapı, tipler ve icra teknikleri bakımlarından birbirleriyle geçişlikleri olan gösteri sanatlarıdır.”* (Akarpınar 2004: 19).

Gelenekli Türk tiyatrosu *“Türk kültürü, dinî felsefesi, geleneği ve mitolojik görüşlerini temel almış”*, bu sebeple, Türklerde tiyatronun gelişimi diğer milletlerden farklı bir süreç geçirmiştir. Gelenekli Türk tiyatrosunun gelişme evreleri genel olarak üçe ayrılabilir: 1. Avcılık-Balıkçılık Kültürüyle İlgili Törenler, 2. Tarım ve Hayvancılık Kültürleri İle İlgili Mevsimî Törenler, Köy Seyirlik Oyunları, 3. Gelişmiş Halk Tiyatroları (Pirverdioğlu 2003: 59-70). Totem ve ölüp dirilen hayvan kültü ile Kam ve şaman törenleri (Pirverdioğlu 2003: 59-65) birinci evreyi; yıl değişimi, baharın gelişiyi ilgili yapılan tören ve oyunlar ile kış mevsiminin bitimine doğru hayvancılıkla ilgili yapılan Saya / Saya Gezme / Sayacı / Sayu / Tekecik, Koç Katımı, Teke Oyunu, Ayı Oyunu, Tilki Oyunu, Kartal Oyunu, Eçki Uyni vs. adlarla bilinen ritüel törenler (Pirverdioğlu 2003: 65-67) de ikinci evreyi oluşturur. Üçüncü evreyi oluşturan tiyatro türleri daha çok şehirleşme ürünü olarak görülmektedir: *“Türk kültürü içinde yüz yıllar boyunca süre gelen tiyatro geleneği, kültür, sanat, zenaat merkezleri olan şehirlerin ortaya*

çıkmasıyla hızlı bir şekilde profesyonelleşmeye başlamış ve Anadolu'da 'Orta Oyunu', 'Karagöz', 'Meddah', 'Hokkabazlık', 'Kukla', Azerbaycan'da 'Maskara', 'Mezheke', 'Hokka', 'Garavelli', 'Lotu', 'Şebih', 'Kilim Arası', Orta Asya'da 'Maskarabaz', 'Kol-Korçak', 'Çadı- Hayal', 'Kızıkcı' ve bunun gibi birçok gelişmiş profesyonel Halk Tiyatrosu türleri oluşmuştur. Çıkış tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, XII. yy'dan başlayarak tarihî kaynaklarda bunlar hakkındaki bilgilere rastlamak mümkündür." (Pirverdioğlu 2003: 67-70).

Sözlü kültürden yazılı kültüre doğru geçişin hızlandığı süreç içinde konar-göçer hayat tarzını yansıtan kültür unsurları ile yerleşik hayata ait kültür unsurları gelenekli Türk tiyatrosunun gelişmiş kollarında kaynaşmıştır. Sosyal çevreler ve sosyal ihtiyaçlar değiştikçe insanları güldüren ve düşündüren mizah anlayışında da meydana gelen değişimler sonucu Orta Oyunu, Gölge Oyunu (Karagöz), Kukla, Meddah ve Tulûat Tiyatrosu gibi gelenekli Türk tiyatrosunun gelişmiş kolları ortaya çıkmıştır¹.

Osmanlı Devleti coğrafyasının genişliği, bu coğrafyada yaşayan çeşitli zümreler ve kültür çevrelerini simgeleyen kişilerin de bu sanat türünde temsil edilmesine vesile olmuştur². Simgeleştirilen bu tipler "durağan ve değişmez genellemeler" taşır. "Belli durumlar karşısında belli davranışlar" sergileyen bu tiplerin "ilişkilerinde de değişmezlik vardır." (And 1985: 457). "Tipler, karakterleri, zenaatleri ve hatta isimleri ile adeta (katılaşmış) ve ananeye bağlanmışlardır." (Türkmen 1991: 24). "Simgeleştirilmiş tipler, mensubu oldukları sosyal çevrelerin sesidir. Onların genel tutum ve tavırlarıyla birlikte sorunlarını, isteklerini, hayallerini, ihtiyaçlarını, toplumsal olaylara tepkilerini dile getirirler." (Akarınar 2004: 19).

Gelenekli Türk tiyatrosunun tipleri/kişileri hakkında sınıflama çalışması yapan pek çok araştırmacı/bilgin vardır. Bunlardan biri de Saim Sakaoglu'dur. Sakaoglu, yapılan çalışmalardan hareketle Türk Gölge Oyunu Karagöz'de yer alan simgeleşmiş kişiler/tipler üzerine yeni bir sınıflama yapmıştır. Buna göre; 'A. Asıl kişiler, B. Sıklıkla görülen kişiler (Çelebi, Tiryaki, Beberuhi), C. Zeneler / Kadınlar, Ç. Kabadayılar ve sarhoşlar, D. İmparatorluk Tipleri / Taklitler: 1. Anadolu ve Rumelili tipler, 2. Türk olmayan tipler (Arap, Acem, Arnavut), 3. Müslüman olmayan tipler (Yahudi, Ermeni, Rum, Frenk), E. Özürlü tipler, F. Eğlendirici tipler, G. Olağanüstü kişiler ve yaratıklar, Ğ. Diğerleri." (Sakaoglu 2003: 166-217).

¹ Yapılan araştırmalarda insanları güldüren ve düşündüren hususlarla ilgili çeşitli gülmece kuramları ortaya atılmış, bu kuramlarla ilgili önemli eleştiriler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Konuyla ilgili genel bir kanaat için bkz. Feinberg 2004: 105-113, Morreall 1998: 88-105.

² Osmanlı Devleti döneminde Türk mizahı konusunda bilgi için bkz. Türkmen 200: 110.

Türk Gölge Oyunu Karagöz'den başka gelenekli Türk tiyatrosunun gelişmiş kollarından Orta Oyunu ve Kukla'da da Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'dan, devletin geniş coğrafyasında yaşayan değişik Türk boylarından, akraba topluluklarından, azınlıklardan ve Anadolu Türklerinden gelen pek çok renkli tip bulunmaktadır. Kayserilinin kıvrak zekâsını, ticaret anlayışını, genel özelliklerini simgeleyen "Kayserili" tipi de bunlardan biridir.

"Kayserili" tipi, daha çok, mahalleye dışarıdan gelen dışarılıklı Türk tiplerine veya Anadolu'lu kişilere sokulmaktadır (Solok 1992: 32-33, And 1985: 479). Sakaoğlu'na göre de Türk Gölge Oyunu Karagöz'de geçen "Kayserili", "İmparatorluk Tipleri / Taklitler" içindeki "Anadolulu ve Rumelili Tipler"den biridir (Sakaoğlu 2003: 188-189).

Siyavuşgil, "Kayserili" tipi ile Kastamonulu, Bolulu gibi "Orta Anadolu tipleri" arasında oldukça benzerlik bulunduğunu, Karagözcü argosunda bunların hepsine "Hırbo" dendiğini belirtir (Türkmen 1991: 46, Siyavuşgil: 175'ten). Türkmen ise bu tespiti karşı çıkarak "Hırbo"nun "*Gerçekten de saf bir Orta Anadolu köylüsünü temsil et[tiğini]*" ve "*en çok bu yanı ile Kayserili'den ayrıl[dığını]*" söyler (Türkmen 1991: 47). Büyücü Hoca", "Mandıra", "Pazarcılar", "Fotoğrafçı" ve "Gözlemeci" gibi beş ayrı Orta Oyunu metni içinde de "Kayserili" ve "Hırbo" tiplerinin birlikte yer alması da bu iki tip arasında farklılık bulunduğunu gösterir (Türkmen 1991: 46).

Bu makalede, Kayserili tipinin gelenekli Türk tiyatrosundaki yerinin ortaya çıkarılması ve genel özelliklerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, incelenen metinlerden hareketle, simgeleştirilmiş kişi olarak Kayserili tipinin gelenekli Türk tiyatrosu ürünlerindeki adı / lâkapları, mesleği, kıyafeti, karakteri, söz oyunları ve ağız özellikleri, müzik ve halk danslarıyla ilgisi değerlendirilecektir.

1. Adı / Lâkapları

Orta Oyunu metinlerinde Kayserili tipine verilen lâkaplar; "Mayısoğlu", "Zübüroğlu Mahmut", "Hacı Yorgioğlu Bodosaki Narcisidis" ve "Kayserili"dir³. Türkmen'in tespitine göre; "Yazma metinlerin altısında ken-

³ Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi tarafından düzenlenen "Karagöz, Kukla, Ortaoyunu Oyun Metni Yanışması"na gönderilen oyun metinleri arasında da Kayserili tipine yer verildiği görülmektedir. Sözgelimi; Orta Oyunu metin yarışması birincisi "Geçmiş Zaman Olur ki"de "Mayısoğlu", Kayserili (Mayısoğlu'nun karısı) ve Oğlan (Kayserili'nin

disinden ‘Mayısoğlu’, lâkabı ile bahsediliyor.” (Türkmen 1991: 45). “Ferhat ile Şirin”de “Zübüroğlu Mahmut”, “Gözlemeci”de “Hacı Yorgioğlu Bodosaki Narcisidis”, diğer oyunlarda sadece “Kayserili” deniyor (Türkmen 1991: 45).

2. Mesleği

Kayserili denilince öncelikle ticarî zekâ akla gelir. Gelenekli Türk tiyatrosunda da Kayserili tipinin bu özelliği öne çıkar. Kayserili tipi yazma Orta Oyunu metinlerinde daima bir tüccar olarak geçer: Büyücü Hoca’da “yağcı” (Türkmen 1991: 45), Mandıra’da (Türkmen 1991: 45) ve Pazarcılar’da (And 1985: 451) “yumurtacı”, Kızlar Ağası ve Kâğıthâne Sefâsı’nda “pastırma tüccarı” (Türkmen 1991: 45), Gözlemeci’de “bakkal” (Türkmen 1991: 45), Ferhat ile Şirin’de “nakkaş”tır (And 1985: 439).

Gölge oyunu metinlerinden Karagöz’ün Bakkallığı’nda “bakkal” (And 1985: 445), Karagöz’ün Âşıklığı’nda ise Kayserili, âşıklık geleneğini çok iyi bilen, usta bir “âşık”tır (Oral 2002: 302-307).

Karagöz’ün Bakkallığı’nda; Çelebi’nin babadan kalma dükkânını, Hacıvat’ın aracılığıyla, Kayserili Mayısoğlu kiralar. Karagöz’ü de yanına çıkararak alır. Mal almak için giden Kayserili, dükkânı Karagöz’e bırakır. Kayserili, veresiye mal vermemesini öğütlediği halde, Karagöz, zenneye veresiye mal verir (And 1985: 445). Bu oyunda, veresiye mal vermemesi için Karagöz’ü öğütleyen Kayserili, kimi Orta Oyunu metinlerinde, veresiye mal vermiştir. Sözelimi; Mandıra’da zenneden (And 1985: 449), Sandıklı’da zenne Salkım İnci’den (And 1985: 453), Tireli’de Tireli Aslan Bey’in kızıdan (And 1985: 455) alacaklıdır.

3. Kıyafeti / Görüntüsü

Karagöz ve Orta Oyununda tiplerin “dış görünüşleri” önemlidir. *“Bunun başında giyim kuşam gelir. Oyunlarda belli kişiler hep belirli biçimlerde giyinirler. Bu kılık, giyim kuşam, kişinin geldiği yerin, toplumsal sınıfının, çıktığı yerin yöresel özel-*

oğlu) yer almaktadır. Göstermeliklerde “Mayısoğlu – Holding”, “Otel- Mayısoğlu” ve “Mayıs-Kola” yazılarının bulunması, Gelenekli Türk Tiyatrosunun yeni döneminde de Kayserili tipinin tüccar olarak yer aldığını gösterir (Gündoğdu 1987: 7).

liklerini taşır. Ayrıca o kişinin alışkanlıklarını, uğraşını, özelliklerini de belirtir.” (And 1985: 457).

Orta Oyununda Kayserili tipi “Yünden dokunmuş koyu renkli potur (şalvar) üzerine, ekseriya yollu dokumadan mintan giyer. Belinde yün kuşak sarılı olup, başında etrafına yazma çevre dolanmış fes, ayağında nakışlı yün çorap ve çarık vardır.” (Türkmen 1991: 46). Şalvarı kırmızıdır. Belinde silahlık, omzunda ise kırmızı salta bulunur (And 1985: 479)⁴.

Gölge oyununda, boynundan eklemli ve başında sopa deliği olan görüntüler, bellerinden oynak görüntüler, bacakları oynayanlar ve hiç eklemi olmayan görüntüler vardır. Kayserili tipinin belinden oynak, eğilebilen görüntüsü mevcuttur (And 1985: 458).

4. Karakteri

Mizahta eleştirel bakış öne çıkar (Eker 2009). Gelenekli Türk tiyatrosunda yer alan diğer tipler gibi, “Kayserili” tipi de genellikle eleştirilmekte ve bu eleştirilerle mizah ortaya çıkarılmaktadır. Çünkü “Mizah eleştirel düşünceyi, eleştirel düşünce de mizahı var eder ve besler.” (Özdemir 2010: 30).

Tiplerin “belli olaylar karşısında davranışları, tepkileri, tavırları da kişilerin özelliklerini belirtir.” (And 1985: 459). Orta Oyunu yazmalarında “Kayserili” tipi “kurnaz”, “becerikli”, “mağrur”, hatta bazen de “mütecâviz” ve “küstah” olarak yer alır. Sözgelimi; yazma Ferhat ile Şirin’de Kayserililerin kurnaz olduğunu Kavuklu’ya hatırlatarak şöyle övünür: “- Bana Gayserili derler, biz eşiği boyar da gene sahibine satarız... gözünü dört aç, yaya kalırsın ağam!!” (Türkmen 1991: 45-46, yazma metin: 20’den). Yine, yazma “Pazarcılar”da, kendisine “Gülşen Ağa” diye seslenen Kavuklu’ya; “-Beri bah, bana koyde Gülşen Mayısoglu derler, sen kim oluyon da bana cıscııldah Gülşen diyon, tekerin ikiye böldüğü?!” diye kızar (Türkmen 1991: 45, yazma metin: 29’dan).

Orta Oyunu metinlerinde “Kayserili, etrafına karşı nâzik olmak için hiçbir gayret göstermez, aksine en ufak sebepten hiddetlenip, ağzına geleni söyler.” (Türkmen 1991: 46). Kavuklu’yu bazı sözlerle tahkir eder ve Kavuklu ona söz anlatmaktan âciz kalınca Pişekâr’ı imdadına çağırır. Bu sözlerden “Kaldırım ireçeli” “Hamam”da, “Kılıkuyruk” “Gözlemeci”de, “Tekerin ikiye böldüğü” “Pazarcılar”da geçer (Türkmen 1991: 46).

⁴ Sevin 1968: 60-66, Sevilen 1986: 194, Solok 1975: 43.

5. Söz Oyunları ve Ağız Özellikleri

Gelenekli Türk tiyatrosunda oyuncular sözle ve davranışla gösterimi sürdürürken “söz açma”, “söz uydurma”, “ters anlama”, “anlamazlıktan gelme”, “anlamış görünme” gibi dil oyunlarından yararlanırlar. Bu durum “Kayserili” tipini canlandıran oyuncular için de geçerlidir. “Söz açma”, oyunda konuşmayı üretmek ve nükte oluşturabilecek söz söylemek, “söz uydurma” ise, dilin imkânlarından yararlanarak açılan söze uygun sözler söyleyip, oyunun nükte bakımından gelişmesini sağlamak demektir. Oyunda canlandırılan tiplerin dil, lehçe, şive ve ağız farklılıklarının sonucu olarak bazı sözcüklerin taşıdıkları farklı anlamları bilememe yanında, “ters anlama” ve “anlamazlıktan gelme” gibi durumlar nüktayı oluşturan temel hususların başında yer almaktadır (Türkmen 1991: 82). Bu dil oyunlarından “anlamazlıktan gelme”ye “Mandırır” adlı yazma Orta Oyunu metninde Kayserili ile Kavuklu arasında geçen şu diyalog örnek verilebilir:

“Kayserili- Canım yârenliği bırak da , bana doğru cevap ver, sen bu mahalleli misin?

Kavuklu- Ne yapacaksın?

Kayserili- Ayağıma çizme idecek değilim, elbette birini suâl ideceğim.

Kavuklu- İt bakalım.

Kayserili- İt senin bubandır.” (Türkmen 1991: 87).

Burada, içinde ima olan “it-” (et-) sözünü anlamazlıktan gelen Kayserili, ima edildiği şekliyle, yani “it” (köpek) olarak anlayıp, bu sözü söyleyen Kavuklu’ya iade ederek “İt senin bubandır.” demektedir.

Karagöz’ün Âşıklığı oyununda, Kayserili ve Karagöz söyleşirken Kayserili söyleşmeyi açan, Karagöz’e nükte yapma fırsatı veren “dişi konuşan” kişilerdendir. Karşısındakine nükteli söz söyleme fırsatı veren bu kişilere eski metinlerde “şirinkâr”; “letâif-endîş”, “şetâret-pîşe” dendiği bilinmektedir (And 1985: 196).

Örnekler:

“Kayserili- Merhaba, gozüm.

Karagöz- Merhaba, kaşım” (And 1985: 559)

“Kayserili- Laubali meşrebim gaydu vagar olmaz bağa.

Âşığî şûrideyim namusu ar olmaz bağa!..

Karagöz- Lâleli’de şerbetçinin kavuğu gelmez bana,

Aşure kâsesi gibi bol külah olmaz bana!..” (Oral 2002: 304)

“Kayserili” tipi, bu örneklerde, nükte oluşturabilecek söz söylemekte, Karagöz de oyunun nükte bakımından gelişmesini sağlamak için söz uydurmaktadır.

“Ters anlama”, söylenilen söze -sözcüklerin anlamlarını sündürerek- kastedilen anlamdan uzak anlamlar yükleyip, “yanlış anlama” ve “ilgisiz cevaplar verme” şeklinde oluşmaktadır. Bunda, bazı sözcüklerin tevriyeli, kinayeli, cinaslı kullanımlarının da etkili olduğunu söyleyebiliriz.

“Anlamazlıktan gelme”, içinde “imâ” olan bir sözü, anlamamış gibi görünerek, sözü söyleyen oyuncuya iade etme hüneridir. Buna, oyuncular arasında, “yutturmaca” adı da verilmektedir (Türkmen 1991: 86). Bunda da bazı sözcüklerin tevriyeli, kinayeli, cinaslı kullanımlarından yararlanarak yapılan bir “imâ” söz konusudur. “Anlamazlıktan gelme”de “tecâhül-i ârifâne” bir tavır ortaya çıkmaktadır.

Daha çok “Kavuklu” tarafından başvuru bir “oyun” olarak bilinen “Anlamış görünme” (Türkmen 1991: 87), “Kayserili” tipi tarafından da başvuru nükte unsurlarından biridir. “Kayserili” tipini canlandıran oyuncu da, böylelikle kendisini zahiren anlayışı kıt bir kimse olarak gösterir.

Orta Oyunu ve Karagöz’de söz oyunlarına büyük yer verilir. Orta Oyunu’na meydan-ı sühan (söz meydanı) adı da verilmesinin sebebi, bu oyunda sözün/konuşmanın yeri ve önemini açıkça gösterir. “İmparatorluğun çeşitli yerlerinden gelen kişiler Türkçeyi hep geldikleri yerin ağızıyla konuşurlar. Bu lehçe, şive, ağız hep olağan Türkçeyle karışıklık yaptığı ölçüde hem bir güldürme yöntemidir, hem de kişiyi tanımaya yarar.” (And 1985: 458). “Türkçeyi değişik ağızlarda konuşan çeşitli bölgelerden gelme insanların konuştukları bu değişik Türkçe, gerek Karagöz, gerek Ortaoyunu’nun başlıca güldürü ve kişileştirme yöntemidir.” (And 1985: 462).

Kayserili tipinin kendine özgü söyleyiş özellikleri vardır. “Örneğin, gazete yerine gazavet, kiraathane yerine guravathane, avukat yerine babulokh der.” (And 1985: 479). Şöyle söyleyişler de Kayserili tipine bağlı metinlerde geçer: hacet yoh: ihtiyaç yok, gotunu: ağzını, hepçimüzün: hepimizin (And 1985: 559-562). Kayserili tipinin söyleyiş özellikleri içinde dikkat çeken ses değişimleri, ünlü /ünsüz düşmelerini, göçüşme ve soru örnekleri –metinlerden hareketle- şöyle tespit edilmektedir:

Ünlü değişimleri: a > e değişmesi: ama / emme, nezaket / nezeket; a > i değişmesi: azıcık / izicik; e > i değişmesi: demek / dimek, neler / niler; ı > i değişmesi: azıcık / izicik; ı > u değişmesi: kapının / gapunun, kapıyı /

gapuyu; i > ü **değişmesi**: değil / deyul; ö > o **değişmesi**: gözüm / gozüm; ü > i **değişmesi**: ümüğü / imüğü; ü > o **değişmesi**: güzel / gozel (And 1985: 462).

Ünsüz değişmeleri: ç > ş **değişmesi**: uçkur / uşkur (And 1985: 463); g > v **değişmesi**: lügat / luvat (And 1985: 464); ğ > h **değişmesi**: ağaç / ahaç (And 1985: 464); ğ > v **değişmesi**: ağız / avız (And 1985: 464); k > g **değişmesi**: kapıyı / gapuyu, kapının / gapunun, kardeş / gardaş, Kayseri / Gayseri, kıl kuyruk / gıl guyruh, koku / gohu, korkak / gorhah; k > h **değişmesi**: bak / bah, çok / çoh, oku- / ohu-, tıkalı / tıhalı, tıkanıyor / tıhaniye, kıl kuyruk / gıl guyruh, koku / gohu, korkak / gorhah, (And 1985: 464); m > n **değişmesi**: mektep / nekteb, merdiven / nerduvan, şimdi / inci, parmakladın / barnahladun, çıkarırım / çıharırın, kurcalarım / gurcaların (And 1985: 464); n > nğ **değişmesi**: bana / banğa, sana / sanğa (And 1985: 464); p > b **değişmesi**: mektep / nekteb, parmakladın / barnahladun (And 1985: 464)

Ünlü düşmeleri: (y)ı / (y)i **düşmesi**: bakayım / baham, edeyim / idem

Ünsüz düşmeleri: r **düşmesi**: yanıyor / yanıyo [-r], tıkanıyor / tıhaniye [-r]; ş **düşmesi**: şimdi / inci [ş-]

Ünsüz türemeleri: k **türemesi**: başlayınca / başlayıncak, m **türemesi**: ama / emme, çünkü / çünküm (Oral 2002: 304)

Göçüşme (metatez): yumruk / yurmuk (And 1985: 465), irfanlık / ifranlık, öğreteceksin / örgeteceksin (And 1985: 559-562), memleketten / melmeketten (Oral 2002: 304)

Soru: bilir misin? / bilün mü? (And 1985: 465),

Bu özelliklerin hangi bağlamda geçtiğini belirleyebilmek için Kayserili tipinin geçtiği metinlerden örnekler vermekte yarar vardır. Böylelikle Kayserili tipinin konuşma özellikleri daha iyi anlaşılacaktır:

“Kayserili- Merhaba, gozüm.

K[aragöz]- Merhaba, kaşım

Türk- hoş geldün, hemşerü

Kayserili- Hoş bulduk emme, bu herifin de nezeketi yok

K[aragöz]- Ne dedin? Ona nezaket demezler, nezâket derler.

Kayserili- Hay diline eşek dikenini batsın! Banga ifranlık mı örgeteceksin? Ben nektebde ohudum.

K[aragöz]- Hepsi yanlış: İfranlık değil, irfanlık, örgeteceksin değil öğreteceksin, nektep değil mektep, ohudum değil, okudum.

Kayserili- (Birçok gülerек) Sus, söyleme. Duyarlarsa eşekliğine verirler.

K[aragöz]- Hangimizin?

(...)

Kayserili- Aferin sanğa Himmet Dayı!.. Dimek bizim gapunun gotunu sen barnah-ladun?

K[aragöz]- Amma da güzel teşbih! Zembereği çaldı, a birader.

Türk- Gordun mu adamı! Lahırdılar gafasuna, diha-goydu. Sen mahalleli değil misun? Namusdur bu!

Kayserili- Çoh gozel dedin, gardaş. Mahallenin namusu vadır. İnci, gapuyu gur-caların, içerden çıkarırın (Kavuklu'ya) Banğa bah, gıl guyrüh herif! Cit gapuyu çal, "Mayısoğlu geldi" de. Defolup giderler.

K[aragöz]- Bir işaret ver de kokusundan anlasınlar.

Kayserili- Gohuya hacet yoh.

K[aragöz]- Doğru, senin kokun buradan da tesir eder. Affedersin Mayıs Ağa, ben böyle işlerde pek araya girmem. Sen kendin git, kapıyı zorla.

Kayserili- Ne gorchah şeymisin. Bah analar niler doğuruyor. (Kapıyı çalar) Nedir baham mahalle arasında rezalet?

(...)

Kayserili- (Oynayarak) Bu gozel Gayseri havası burada iken ben buncağız ne ra-hatsız idem? Zevklerine bahsınlar.

Türk- Ülen, sen de zırtapozun birisün, ne cayagoydun?

Kayserili- Banga galursa, böyle gozel ünleyen canları kendi havasına terk itmektür.

K[aragöz]- Hay kokunu sevsinler.

(...)

Kayserili- derdinci içerden şarkı başlayınca, hepçimüzün imüğü tihaniye, kalbimiz yanıyo, gardaş." (And 1985: 559-562)

Orta Oyunu metinlerinde "Kayserili, mahallî şîvesinin bütün husûsiyetlerini muhafaza etmiş olmasına rağmen, insiyâkî kurnazlığı ile şehrin türlü tezâhürüne kolayca intibak etmiş ve saf bir köylü hüviyetinden çok fazla uzaklaşmıştır." (Türkmen 1991: 46).

Karagöz'ün Âşıklığı oyununda; saz çalan, atışma yapan, doğmaca olarak divanî ve semaî söyleyebilen, hatta (Kerem'den) usta malı deyişler bile söyleyen Kayserili, sanatını mahallî söyleyişle icra etse bile yazılı kültüre aşına bir kişi olarak ortaya çıkar (Oral 2002: 302-307).

KAYSERİLİ - Bağa bah âşîh ağa!

KARAGÖZ - Ne var Armut ağa?

KAYSERİLİ - Canım burada bir Karagöz mü, ne itin soyu varmış, onu bilün mü?

KARAGÖZ - Gelir gelmez gördün mü yediği haltı?

KAYSERİLİ - Çünküm melmeketten teze geldüm de o köpoğlu herifle söyleşmek için haber alıp burağa geldim. Bağa diyivir.

KARAGÖZ - Oğlum, öyle ulu orta gitme, belki kulağına gider.

KAYSERİLİ - Birah şu it herifi sen de!

KARAGÖZ - Buyurun bakalım! Ölü müsun Öldürür müsün? Baksana bana, benim gözüm seni ısıyor. Sen, odun kapısında mı eğleniyorsun?

KAYSERİLİ - Odun kapusunda işim ne? Biz, Barnah gapıda, Tavuh pazarında eyleşiriz.

KARAGÖZ - Galiba, ben geçen gün sana benzettim. Zeyrek yokuşundan geçerken kereste yüklü eşeklerin birinin ayağı kayıp yan üstü düştü. Sonra sen mi idin, yoksa sana benzer birisi mi idi? Deh çüş diye biçâre hayvanı kaldırdı.

KAYSERİLİ - Gıyafahma bahmadan beği eşşekçi mi zandın? Barnağımı ağzığa soharsam it ağzı kimi yırtarım.

KARAGÖZ - Cart kaba kâğıt!

KAYSERİLİ - Ne dedun?..

KARAGÖZ - Sana göre değil. (Kendi kendine) Herif zorlu be!...

KAYSERİLİ - Bağa melmekette suya batmaz deller. Âşıklar beni barnahla gorse-tirler.

KARAGÖZ - Ben de adamı buradan yumrukla kaçıtırım.

KAYSERİLİ - Ne dedün?

KARAGÖZ - Sonra anlarsın ne dediğimi...

KAYSERİLİ - Suya mı atlarsın?

KARAGÖZ - Benden dayak yersin, anlarsın.

KAYSERİLİ - Sıfatığa bir yumruk vurursam kötü koppoğlu kopek görürsün he!.

KARAGÖZ - Maraza mı edeceğiz, yoksa saz mı çalacağız.

KAYSERİLİ - Sağa bir divân geliyom". (Oral 2002: 303-304)

6. Şiir, Müzik ve Halk Danslarıyla İlgisi

Kayserili tipi Anadolu'dan gelmesine rağmen büyük şehre alışmıştır. Di-van şiirinden beyitler okuyacak kadar klasik kültüre vâkıftır. Ancak ağız özel-liklerini korur ve kendine has bir Orta Anadolu ağız ile konuşur.

Perde gazeli dışında, Karagöz'de ayrıca gazellerin de yer aldığı bilinmek-tedir (Oral 1996: 45). Kayserili tipine bağlı gazeller de mevcuttur. Karagöz'ün Âşıklığı oyununda, Kayserili ve Karagöz gazel atışması da yapar:

"KAYSERİLİ - Laubali meşrebim gaydu vagar olmaz bağa.

Âşığî şûrideyim namusu ar olmaz bağa!..

KARAGÖZ - Lâleli'de şerbetçinin kavuğu gelmez bana,

Aşure kâsesi gibi bol külâh olmaz bana!..

KAYSERİLİ - Camı lebrizi muhabbetle ezelden mest olmuşam,

Bâdei gülgûn ile defî humar olmaz bağa.

KARAGÖZ - Camcı İzzet'le bugün meyhanede dost olmuşum.

Bademi küfe ile yutsam haram olmaz bana.

KAYSERİLİ - Yanmadıkça âteşi aşku muhabbetle tenim,

Rahatü aram zevki ihtiyar olmaz bağa.

KARAGÖZ - Yakmadıkça boğcayı börekçi aşk olsun derim,

Rahatça posteki varken şilte ram olmaz bana. (Oral 2002: 304)

Semaî örneği:

"KAYSERİLİ - Sana bir semai söyleyim!

KARAGÖZ - İster samanlıkta söyle, istersen burada söyle!

KAYSERİLİ-Geliyor!..

KARAGÖZ - Dırlamağa başla!

KAYSERİLİ -

Dinğ etme felek cevherin dile hadden ziyat olsun,

Cihâna bahsi lûtfet halk memnunü'1-füat olsun...

Değil kizb ü kinaye, sözlerime itimât olsun,

Deri ümit gapansın bağa tek, gayre kuşat olsun.

Yıhanlar hatır viranemi Yarabbi şât olsun.

Benimcün nâmurat olsun diyenler bermurât olsun.

KARAGÖZ –

Cihangir'den Karaman'a yayan gidene aşk olsun,
Uyuz tazı ile yatmak sana herdem reva olsun,
Şeker kâğıtlarından gecelik sana külah olsun,
Bizim için yemlikte arpa ile yulaf olsun,
Tatar böreğini yersen içi bol sarımsak olsun,
Tatlılardan, âlâ tatlı bana bir bal kabak olsun.

KAYSERİLİ –

Geçerdi kahrı peyderpey ile gerdûnu can güzarımdan,
Bilinsün maceramız işte çeşmi eşkbârımdan,
İdersem şekva nâmert olayım ağyâre yârimden,
Girilsin şişeves dil gorkmasınlar inkisarımdan
Yıhanlar hatırı viranemi Yarabbi şad olsun,
Benimcün nâmurat olsun diyenler ber murat olsun.

KARAGÖZ –

Geçerdim günce on kere çarşamba pazarından,
Gidüp her gün çaldım bir manavın ekşi narından,
Bizim eşek zırlar dâim senin gibi merakından
Usandım bizim ayının gece-gündüz tımarından,
Tatar böreğini yersen içi bol sarımsak olsun,
Tatlılardan âlâ tatlı bana bir balkabak olsun,

KAYSERİLİ –

Sitemlerle niçin ol bivefâ yâr uydu ağyâre,
Cafasından safâlar kesbedüp zevk itmedi çâre,
Nasip olan budur cün muttasıl bu aşım zâre
Dili zarım elinde zaptolup incitmesun yâre
Yıhanlar harı viranemi Yarabbi naşât olsun
Benimcün nâmurat olsun diyenler bermurât olsun

KARAGÖZ –

Geçen bayram yapıp sattım beş on maşayla iskâre,
Ahıra bir kapan kurdum, tutuldu bir iki fare,
Bizim eşek uyuz olmuş, acap yok mu buna çâre,
Gecen bir tavuk aldım yine olmuş sekiz pare.
Tatar böreğini yersen içi bol sarımsak olsun,
Tatlılardan âlâ tatlı bana bir balkabak olsun.

KAYSERİLİ –

Alıştım, ülfeti mihnetten olmam bir nefes mehcûr,
Dili mahzunu görmek istemem şimdengeru mesrur,
Benim gasrı safâda yoh yerim mazur tut mazur,
Benim evradını olsun badeniz bu matlai meşhur.
Yıhanlar hatırı viranem: Yarabbi sat olsun,
Benimcün nâmurat olsun diyenler bermûrat olsun.

KARAGÖZ –

Samatya'dan geçer iken atardım bazan çarmakçur,
Geçen gün olta attım denize tuttum iki curçur,
Kadın ninem sağ iken dokur idî çevre uçkur,
Gecen gün oğlan kazmış hanenin önüne çukur.
Tatar böreğini yersen içi bol sarımsak olsun,
Tatlılardan âlâ tatlı bana bir balkabak olsun.

KARAGÖZ - Buyurun bakalım!..

KAYSERİLİ - Bir de Kerem'den hırlıyalım.

KARAGÖZ - Hırla bakalım.

KAYSERİLİ - *(Hicaz makamından okumağa başlar.)*

Göngül seni kime idem şikâyet?

Her zaman başıma baltasın göngül!

Nerde güzel görsen efkârın artar,

Çekersin bin türlü belâyı göngül!

KARAGÖZ –

Keloğlan'dan hiç olur mu inayet?

Her zaman başıma baltasın gönül!

Nerde bir kel görsem safram kabarır

Artar midemin fesadı gönül!

KAYSERİLİ –

Dost! Güzel sevmekte kesbükâr ettin,

Ol kadar sevdin ki aşikâr ettin.

Sen beni bu derde giriftar ettin.

Akıbet beni dilfikâr ettin!

KARAGÖZ - Üzüm yemekle kesbü kâr ettin,

O kadar yedin ki işkembeni dar ettin,

Pisboğazlıkla sen iştihar ettin,

İskete gibi dalda bıraktın gönül!

KAYSERİLİ –

Bir âteş saçılar canım evine,
Azaların tutuşmağa başladı,
Bastırdılar şamdanı elime,
Pevrâneler uçuşmaya başladı.

KARAGÖZ –

Bir ateş attılar samanlığın içine,
Arpa-buğday tutuşmağa başladı.
Aldı ateş fundaların ormanı,
Çingeneler ağlaşmaya başladı.

KAYSERİLİ –

Nazlı yardan beni ayıran adam,
Dilerem Hak'tan kör olsun.
Tâlim akrep midir bilmem nedir,
Benim gönlüm tutuşmağa başladı.

KARAGÖZ –

Ağzımı sulandırdı ekmek kadayıfı,
Açlıktan benim karnım guruldamağa başladı.
Sütçünün güğümünden çıkardılar akrebi,
Gören savuşmağa başladı.

KAYSERİLİ - Bağabah, yapma, aşılı sen, ağzığa ne gelirse söylüyorsun. Ben muammayı alacağım.

KARAGÖZ - Ben de seni buradan dayak ile kovacağım. (Tokat atar, Kayserili gider.)” (Oral 2002: 302-307).

Gelenekli Türk tiyatrosu kapsamına giren oyunlarda müzik ve dans önemli bir yer tutar. “Orta Oyunu geleneğinde Meydan Oyunları'ndan itibaren müzik, dans, temsil ve taklid biri birleriyle o kadar kaynaşmış durumdadırlar ki; müzik (her tipin kendisine mahsus havasının zurna tarafından çalınması) ve raks (taklid tiplerinin oyun esnasında her münasib fırsat zuhur ettikçe mahallî danslarını oynamaları) (Horon, halay, polka) yine de tamamen Orta Oyunu'ndan ayrılmamıştır.” (Türkmen 1991: 20).

Gelenekli Türk tiyatrosu kapsamına giren oyunlarda “Kişileri tanıtıcı işaretler arasında her kişinin kendine özgü müzik, türkü ve dansları vardır. Kişiler daha perdeye ya da meydana çıkarken, çalınan ezgiden, söylenen türküden, yaptıkları dans-tan, okudukları şiirden o kişiyi tanıyabiliriz. Bunlar çoğu kez o kişinin geldiği yerin

türküsi ve dansları olur.” (And 1985: 458). Kayserili tipi de genellikle sahneye kaşık oyunuyla çıkar ve türkü söyler. “Hamam”, “Ferhat ile Şirin” ve “Gözlemeci” gibi orta oyunlarında “*Kayserili (meydan)a türkü söyleyip, tahta kaşıklarla oynayarak çıkar. Bazen Kavuklu’yu da elinden tutup, kendisi ile birlikte oynamağa zorlar.*” (Türkmen 1991: 45). Orta Oyunu metinlerinden Büyücü Hoca’da, büyü yapmayı öğrenen Kavuklu, zenneden alacağını almaya gelen Kayseriliyi dondurur, ona “*istediklerini yaptırıp meydanda döndürür ve oynatır.*” (And 1985: 436). Mahalle Baskını yahut Şalgam Hoca adlarıyla bilinen Orta Oyunu metninde, zurna ile Kayseri havası çalar. Kayserili türkü söyleyerek gelir (And 1985: 558).

Okuduğu başlıca türkülerden birkaçı şunlardır:

*“Gapısı da gapıma bahar
Bahışı da ciğerim yahar
Gayseri’nin kızları
Yumurtaya gulp tahar
Heyy, heyy, heyy”* (And 1985: 479).

*“Gayseri’nin kızları
Sırma gibi saçları”* (And 1985: 479)

Karagözün Âşıklığı’nda şu türkü ile gelir:

*“Ben bir Köroğlu’yam, dağda gezerim
Esen rûzigârdan hiyle sezerim
Demir külünk ile başın sezerim
Çabuk yap benim sarı sazımı*

*Tokat kervanından aldım bakırı
Sevdiğim gelsin göreyim çakırı
İncitmeyin fıkârayı fakırı
Çabuk yap benim sarı sazımı”* (Oral 2002: 302)

Sonuç

Gelenekli Türk Tiyatrosu, halkın mizah anlayışından doğmuş güldüren ve düşündürülen bir gösteri sanatıdır. Gelenekli Türk tiyatrosundaki kişiler simgeleştirilmiş tipler olup, Gölge Oyununun ana tiplerinden “Hacivat” ile Orta Oyununun ana tiplerinden “Kavuklu” yazılı kültür ortamında yetişen insanları temsil etmekte; “Karagöz” ve “Pişekâr” da sözlü kültür ortamında yetişmiş insanları simgelemektedir. “Karagöz”, “Hacivat”, “Kavuklu” “Pişekâr” gibi ana tipler dışında çeşitli şehir ve bölge insanları ile Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan azınlıkları temsil eden tipler de vardır. Ana tiplerle birlikte diğer tipler de halkın ortak tasavvurunun yansıması olarak kalıplaşmış, genellemeler taşıyan simgeleşmiş kişilerdir. Bu tipler arasında “Kayserili” tipi de önemli bir yer tutmaktadır.

Karagöz’ün Bakkallığı (And 1985: 445), Karagöz’ün Âşıklığı (And 1985: 446), Bursalı Leyla gibi gölge oyunlarında (3 oyun) ve Büyücü Hoca (And 1985: 436), Fotoğrafçı (And 1985: 440), Gözlemeci (And 1985: 440), Kâğıthane Sefası (And 1985: 442), Mahalle Baskını yahut Şalgam Hoca (And 1985: 448), Mandıra (And 1985: 449), Meyhane (And 1985: 450), Ödüllü (And 1985: 451), Pazarcılar (And 1985: 451), Sandıklı (And 1985: 453), Tireli (And 1985: 455) gibi Orta Oyunu metinlerinde (14 oyun) Kayserili tipine yer verildiği tespit edilmektedir. Bu rakamlardan da anlaşılacağı gibi Kayserili tipi Orta Oyununda daha çok görülmektedir (Tan 1991:87-95).

Gelenekli Türk tiyatrosu içindeki “Kayserili” tipi, Anadolu Türkleri arasındaki tipler arasındaki en yaygın olanlardan biridir.

Orta Oyunu ve Karagöz’de Osmanlı Devleti’nin başkenti İstanbul’dan, devletin geniş coğrafyasında yaşayan değişik Türk boylarından, akraba topluluklarından, azınlıklardan ve Anadolu Türklerinden gelen pek çok renkli tip bulunmaktadır. Bu tipler arasında “Kayserili” tipi, mahalleye dışarıdan gelen dışarıklı Türk tiplerine veya Anadolu’lu kişilere sokulmaktadır (Solok 1992: 32-33, And 1985: 479).

“Kayserili” tipi ile Kastamonulu, Bolulu gibi bazı “Orta Anadolu tipleri” arasında benzerlikler olsa da “Kayserili” tipini diğerlerinden ayıran çeşitli özellikler vardır. Kayserililerin çalışkan, zeki, hatta kurnaz, ticaret erbabı insanlar oldukları bilinmektedir. Kayserili tipiyle, bu özellikler gelenekli Türk tiyatrosuna da yansıtılmıştır. Daha çok ticarî zekâsıyla öne çıkan bir tip olan

“Kayserili”nin mesleği tüccarlıktır. Değişik oyun metinlerinde “yağcı”, “yumurtacı”, “pastırma tüccarı”, “bakkal” olarak tespit edilen “Kayserili”, Ferhat ile Şirin’de “nakkaş” (And 1985: 439), Karagöz’ün Âşıklığı’nda ise usta bir “âşık” (Oral 2002: 302-307) olarak yer alır.

“Kayserili” tipi, gelenekli Türk tiyatrosu içinde karakteri bakımından genellikle eleştirilen bir tiptir. Karakter bakımından “kurnaz”, “becerikli”, “mağrur”, hatta bazen de “mütecâviz” ve “küstah” bir tip olarak geçer.

Kayserili tipi Anadolu’dan gelmesine rağmen büyük şehre alışmıştır. Kimi oyunlarda Klâsik Türk şiirinden beyitler okuyacak kadar klasik kültüre vâkıftır. Yazılı kültüre hâkim olduğu oyunlarda bile konuşmalarında ağız özelliklerini yansıttığı tespit edilmektedir. Gelenekli Türk tiyatrosu ürünlerindeki “ters anlama”, “anlamazlıktan gelme”, “anlamış görünme” gibi dil oyunları “Kayserili” tipinde de belirgindir. Uyuşmazlık, saldırganlık/üstünlük ve rahatlatma kuramları başta olmak üzere gülmece kuramlarına uygun güldürü özelliklerini, gelenekli Türk tiyatrosu tipleri içinde “Kayserili” tipine bağlı olarak da tespit etmek mümkündür.

Kaynaklar

Akarpınar, R. Bahar, 2004, “Türk Gölge Oyunu Karagöz’de Zımmi Tipler”, *Millî Folklor*, yıl: 16, S. 62, Ankara.

And, Metin, 1985, *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, İnkılâp Kitabevi: İstanbul.

Eker, Gülin Öğüt, 2009, *İnsan, Kültür, Mizah*, Grafiker yayınları: Ankara.

Feinberg, Leonard, 2004; “Mizahın Sırrı”, (Çev. Ali Çelik- F. Gül Özyazıcıoğlu Koçsoy), *Millî Folklor*, yıl: 16, S. 62, Ankara.

Gündoğdu, Selahattin, 1987, “Geçmiş Zaman Olur Ki”, *Orta Oyunu (Oyun Metinleri)*, KB, MİFAD yayınları: Ankara.

Morreall, John, 1998, “Gülmede Yeni Bir Teori”, (Çev. Metin Ekici), *Millî Folklor*, yıl: 10, S. 38, Ankara.

Oral, Ünver, 1996, *Karagöz Perde Gazelleri*, KB yayınları: Ankara.

Oral, Ünver, 2002, *Karagöz Oyunları*, Kitabevi yayınları: İstanbul.

Özdemir, Nebi, 2010, *Mizah, Eleştirel Düşünce ve Bilgelik: Nasreddin Hoca*, *Millî Folklor*, yıl: 22, S. 87, Ankara.

Özönlü, Ünsal, 1999, *Gülmecenin Dilleri*, Doruk yayınları: Ankara.

Pirverdioğlu, Ahmet, 2003, "Türk Halk Tiyatrolarının Gelişme Evreleri", *Millî Folklor*, yıl: 15, S. 60, Ankara.

Sevilen, Muhittin 1986, *Karagöz*, KB yayınları: Ankara.

Sevin, Nureddin 1968, *Türk Gölge Oyunu*, MEB yayınları: İstanbul.

Sakaoğlu, Saim, 2003, *Türk Gölge Oyunu Karagöz*, Akçağ yayınları: Ankara.

(Solok), Cevdet Kudret, 1975, *Orta Oyunu II*, KB yayınları: Ankara.

(Solok), Cevdet Kudret, 1992, *Karagöz I*, Bilgi Yayınevi: İstanbul

Tan, Nail, 1991, "Halk Mizahımızda Kayserili Tipi", *Erciyes Yöresi I. Folklor, Halk Edebiyatı ve Etnografya Sempozyumu (Bildiriler)*, Erciyes Üniversitesi yayınları: Kayseri.

Tan, Nail, 2007, "Halk Mizahımızda Kayserili Tipi", *Derlemeler Makaleler 4/ Halk Gülmecesi (Mizah)/ Halk Tiyatrosu*, Ankara.

Türkmen, Fikret, 2000, "Osmanlı Döneminde Türk Mizahı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. IV, İzmir.

Türkmen, Nihal 1991, *Orta Oyunu*, MEB yayınları: İstanbul.

Usta, Çiğdem, 2005, *Mizah Dilinin Gizemi*, Akçağ yayınları: Ankara.

Beşinci Bölüm
HALK ANLATILARINDA MİTOLOJİK SİMGELER

I. KIRIM TÜRK HALK ANLATILARINDA SAYI SİMGEÇİLİĞİ

Mitolojik dönemden günümüze kadar halk kültürü ürünlerinin çoğunda olduğu gibi halk anlatılarında da kimi sayılara özel anlamlar yüklendiği görülür. Bu sayılar taşıdığı anlamlardan ötürü “kutlu” sayılırlar. Özel anlamlar yüklenen ve kutlu sayılan sayılar arasında “üç”, “dört”, “beş”, “yedi”, “dokuz”, “kırk”, vb. yaygın olanlardır.¹ Bu inanışların bir kısmı mitolojik döneme kadar uzanmakta, bir kısmı da tarih boyunca kazanılan değişik kültür ve inançlara dayanmaktadır (Durbilmez 2005: 1-22).

Kırım Türk halk anlatılarında da sayı simgeçiliğinin önemli bir yeri olduğu görülür. Bu çalışmada; üç, dört, yedi, dokuz ve kırk sayılarının Kırım Türk halk anlatılarında nasıl kullanıldığı, incelenen metinlerden örnekler vererek ortaya konacaktır.

¹ İki sayısı da halk anlatılarında simge olarak kullanılmıştır. “Edige” destanına göre, Kutlıkaya, dağda avlanırken yabanî bir kediye rastlar. Onu yakalamak ister. Kedi birden güzel bir kıza dönüşür. Kız, Kutlıkaya ile evlenmek ister. Bunun için kızın iki şartı vardır: 1. Eve döndüğünde dışarıdan ses verip içeri girecektir. 2. Kız evden çıktığında Kutlıkaya onun peşinden gitmeyecektir (Söylemez 2003: 161). “Avcı Mehmet” masalında, kuşun iki kanat tüyü, balığın iki pulu Avcı Mehmet’e verilir. “İki kanat tüy” ve “iki pul” birliği ve belâdan kurtuluşu simgeler: Ben sana iki kanat tüy verecem, sen ikisini birbirine vurduktan ben sana gelirim, bir belâdan kurtarıyorum, der (Mahmut vd. 1997: 205/ 448). “Cantemir Batır” masalında Hızır /pir, sakalından kopardığı “eki şaşı” (iki kılı) Cantemir’e verir. Hızır, Cantemir’e, zor durumda kalırsan “eki şaşı” birbirine tiyset” (iki saç birbirine değdir) ben yardıma gelirim, der (Mahmut vd. 1997: 466). “Edige”nin bir rivayetinde, Edige, dağda avlanırken yabanî bir kediye rastlar. Onu yakalamak ister. Kedi birden güzel bir kıza dönüşür. Kız, Kutlıkaya ile evlenmek ister. Bunun için kızın iki şartı vardır: 1. Eve döndüğünde dışarıdan ses verip içeri girecektir. 2. Kız evden çıktığında Kutlıkaya onun peşinden gitmeyecektir (Söylemez 2003: 161).

1. Üç

“Kapsayıcı sentez” (Schimmel 2000: 69) olarak tarif edilen “üç”, “başı, ortası ve sonu olan” ilk “gerçek sayı” olarak görülür. Hayat da üç aşamadır: 1. Başlangıç, 2. Orta, 3. Son. “Bir”in çokluğa açılımı üç ile olur: “Birlik ikiliği, ikilik üçlüğü, üçlük de her şeyi oluşturur”. İlk geometrik şekil, üç noktayla işaretlenen ve üç çizgiyle çizilen “üçgen”dir. Pisagor üçgeni kozmik anlamda “gelişmenin başlangıcı” olarak yorumlanır. Çünkü dikdörtgen ve altı uçlu yıldız gibi geometrik figürler üçgenden elde edilebilir. (Schimmel 2000:85). “Mükemmellik ve bütünlük sayısı” ve “kesin saymanın üst sınırı” sayılan üç, aynı zamanda “belirsiz çokluğun bir ifadesi” olarak görülür ve “basit yuvarlak bir sayıya çevrilebilir” (Schimmel 2000:80). Özellikle üçlü kümeler “gizemli sayılar”dan çok “yuvarlak sayılar” olarak işlev görürler (Durbilmez 2005:4).

Halk anlatılarının epik kurallarından “yineleme kuralı”, “üçleme kuralı” ve “ilk ve son durumun önemi” üç sayısı ile ilgilidir. Halk anlatıları ayrıntılara inme tekniğinden yoksun olduğu için seyircinin/ dinleyicinin dikkatini çekmek ve konunun önemini vurgulamak için “yineleme” tekniğinden yararlanılır. “Anlatının boşluklarını doldurmak için” de yinelemeye başvurulur. “Yineleme her zaman üç sayısına bağlıdır. Fakat üç sayısı aynı zamanda kendi başına bir kuraldır. (...) Üç, gelenekli anlatılarda karşılaşılan insan ve nesnelerin en yüksek sayısıdır. (...)” (Olrik 2003: 180). “İlk ve son durumun önemi”ne göre, en önemli kişi önce gelir fakat son gelen kişi “anlatının duygudaşlık doğurduğu kişi”dir. Bu kural da üçler kuralıyla ilgilidir ve üçüncü safhadaki son durum (Achtergewicht) anlatının ağırlık merkezini oluşturur (Olrik 2003: 184).

Kırım Türk halk anlatılarında üç sayısı çok belirgindir. “Yineleme”, “üçleme” ve “ilk ve son durumun önemi” kuralları yanında, başka işlevleri de olduğu görülür. Halk anlatıları içinde de en çok masallarda ve halk hikâyelerinde karşımıza çıkar.

1. 1. Kırım Türk Masallarında Üç:

Kırım Türkleri arasından derlenen masallarda üç sayısının zengin bir sayı simgesi olarak kullanıldığı anlaşılr. “Üç gün mühlet”, “üç kuruş”, “dışarıdan üç adam getirme”, “üç yüz akça miras”, “üç yüz akça mirastan her hafta yüz akçasıyla pazardan bir hayvan (1. kedi yavrusu, 2. köpek yavrusu, 3. yılan) alma”, “toyun üçüncü günü ayı oynatıcısının gelmesi”, “üç yıl yabancı illerde gezme”, “uykudan üç gün sonra uyanma”, “üç devin üçünün de birer vasfı olması”, “Kuş kimin başına üç defa konarsa o kişinin han seçilmesi”, “padişahın üç oğlu”, “üç başlı dev”, “saçların üçünü üç ayrı cebe saklama”, “meydanı üç sıra hâlinde kuşatma”, “Üçüncü Cuma”, “üç gün gizleme”, “hastalandıktan üç gün sonra ölme”, vd. masalların çatısını oluşturan unsurlardandır.

“Bekir Mustafa” masalında; “Atı kendisine satmasını isteyen Bekir Mustafa’ya Padişah, atı satacağını fakat üç gün daha binmek istediğini söyler (Bekir 1999: 123). Padişah, atı karşılığında beş yüz lira istese de o üç kuruş çıkarıp verir (Bekir 1999: 123). Üç gün sonra sultan Bekir Mustafa’yı saraya çağırır (Bekir 1999: 123). Bu defa ayık olan Bekir Mustafa alışverişi hatırlamaz. Kendisiyle dalga geçildiğini sanan padişah, üç kuruşu hemen çıkarıp vermezse onu kazığa oturtacağını söyler. Bekir Mustafa, emrini geri almasını, dışarıdan üç adam getirmesini ve onlara şarapla, rakıyla bezeli güzel bir sofraya hazırlamasını ister: 1. Ayyaş bir adam, 2. Sağlam bir adam, 3. Çıplak bir adam. Birisi kör, birisi çırılçıplak, üçüncüsü de ayaksız üç fakir saraya getirtilir. En güzel şaraplardan kadeh kadeh içerler. Padişah da onları perde arkasından izler. Kısa bir süre sonra üçünün de dili çözülür. Önce bacakları olmayan adam konuşur. Şarabı icad eden adamı eline geçirirse, bu adam Sultan Süleyman bile olsa, bu bacaksız hâliyle onu geberteceğini söyler. Kör adam, bacakları olmayan adama kızar. Sesini çıkarmadan içmesini, yoksa Sultan Süleyman bile olsa ona sopayı yerleştireceğini söyler. Üçüncü olarak çıplak dilenci de aynı şekilde çıkışta bulunur. Bunun üzerine Bekir Mustafa, şarap içenlerin ne konuştuğundan haberleri olmadığını söyler. Padişah da bu içecekleri haram eden peygambere şükürler olsun diye dua eder.” (Bekir 1999: 124, Söylemez 2003: 170 171).

“Altın Yüzük” masalında, ihtiyar ölünce ondan üç yüz akça kalır. Annesi her hafta yüz akça vererek oğlunu üç hafta pazara gönderir. Ne alacağını bilmeyen çocuk pazardan birinci hafta mışık (kedi yavrusu), ikinci hafta köşelek / it balası (köpek yavrusu), üçüncü hafta cılan (yılan) satın alır (Mahmur vd. 1997: 197 / 440).

“Ayuw (Ayı) Kulak Batır” masalında, “toynın üçüncü küni” (düğünün üçüncü günü) ayuw (ayı) oynatarak bir genç gelir (Mahmut vd. 1997: 452). “Bır Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse” masalında, başka bir köydeki köse, üç yıl yabancı illerde gezer (Mahmut vd. 1997: 461). “Cantemir Batır” masalında dinlenmek isteyen Cantemir, uykudan üç gün sonra uyanır (Mahmut vd. 1997: 469).

“Dünya Güzeli” masalında, Dünya Güzeli’nin sarayına gelen üç devin üçünün de birer vasfı vardır: Devın birincisi suya dalar, ikincisi yeryüzünü dolaşır, üçüncüsü havada uçup gider (Mahmut vd. 1997: 478). Han öldükten sonra onun yerine geçecek hanı bir kuş belirler. Kuş, onun başına üç defa konduğu için, yiğit kılığına giren Dünya Güzeli, Han seçilir (Mahmut vd. 1997: 479). Dev, üç yaşında bir danayı kesip kazanda kaynatır (Mahmut vd. 1997: 474).

“Köse ve Dev” masalında, Köse ile dev gide gide üç gün üç gece giderler (Bekir 1999: 145). “Altın Alma (Altın Elma)” masalında, padişahın üç oğlu vardır (Bekir 1999: 146). Üç başlı dev üç kız kardeşi esir alır (Bekir 1999: 148). Padişahın üç oğlu, üç başlı devin vatanına giderler (Bekir 1999: 148). Küçük oğlan saçların üçünü üç ayrı cebine saklar (Bekir 1999: 150). Meydan askerler tarafından üç sıra hâlinde sarılır (Bekir 1999: 152). “Turna Babay (Turna Baba)” masalında, Turna Baba, üç ay yetecek pilavlık darınının bir aylığını yer (Bekir 1999: 139). “Edilbay ile Cayıkbay” masalında, Közükürpeş’in babası Cayıkbay, hastalandıktan üç gün sonra ölür (Mahmut vd. 1997: 494).

“Edige Batır” masalına² göre; kesik insan başını ateşe atan ihtiyar, kimseye zarar vermemesi için külleri mendiline sararak evinin saçaklığına saklar. Bunu gören kız babası Cumaya gidince mendile bakmayı düşünür. Üçüncü Cuma’da, merak ederek mendilin içindeki külü koklar, tadına bakar (Mahmut vd. 1997: 481). Kızın üç oğlu olur: 1. Tüklikaya, 2. Barkaya, 3. Bedirkaya (Mahmut vd. 1997: 482). Tüklikaya, kendisinden yumurta isteyen elçileri üç gün gizler. Üç gün sonra kuş yumurtlar (Mahmut vd. 1997: 482).

Türkiye Türklerinin masallarında üç sayısı kardeşlerle (üç kız, üç erkek), zamanla (üç gün üç gece), tabiat üstü varlıklarla (üç dev, üç peri kızı, üç

² Edige’nin destan, hikâye ve masal özelliği taşıyan üç ayrı anlatı biçimi ve bunların çeşitlenmeleri vardır. İncelenen metinlerden, taşıdıkları özelliklere göre “Edige destanı”, “Edige hikâyesi” ve “Edige Batır masalı” olarak söz edilmektedir.

başlı dev), hayvanlarla (üç karga, üç katır, üç eşek), yiyecek ve içeceklerle (üç yumurta, üç ekmek, üç karpuz, üç tas su), insanlarla (üç arkadaş, üç kör, üç yardımcı, üç hoca, üç cezalı), eşyalarla (üç kırbaç, üç çatal-kaşık, üç bağ çubuk, sarayın önündeki üç taş, üç altın), iş yapmayla ilgili (üç ağır şart, üç işe gönderme, üç işi aynı anda yapma, üç nâra atma, üç defa saplama, hendeğin etrafını üç defa dolaşma) vd. olarak kullanılırlar ve “formel değer” taşırlar (Sakaoglu 1999: 67).

Türk dünyasından derlenen masallarda; “Üç günde meyve veren elma ağacı” [Anadolu, Azerbaycan], “Üç günlük kamlık” [Yakut- Saha], “Üçüncü gün” [Anadolu], “Üç gün mühlet” [Tatar], “Üç gün uyku” [Barabin / Tatar], “Üç yol ayrımı” [Kazak], “Üç demir kamçı” [Tuva], “Üç başlı insan” [Tuva], “Üç istek / şart” [Çalken / Tatar, Gagavuz], “Üç sınak, imtihan” [Anadolu, Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Adıgey, Gagavuz, Kabardin, Kalmuk, Kumuk, Nogay, Salar, Tatar, Tuva, Tuvin, Yakut- Saha], vb. gibi üçle ilgili motifler tespit edilmiştir (Makas 2000: 387).

1. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Üç:

Kırım Türkleri arasında anlatılan halk hikâyelerinden “Edige”, “Kozukürpeç”, “Koplandı Batır” ve “Köroğlu”nda geçen; “evlenmek için üç şart koşma”, “üç batır”, “üç kere tövbe etme”, “üç gün üç gece düğün”, “üç kuyunun suyunu içme”, “evin önünde üç kere dolaşarak kapı önünde ayak izleri bırakma”, “üç arşın kalınlık”, “üç yiğidin aynı kalede yaşaması”, vd. gibi kullanımlar üç sayısı ile ilgilidir.

“Edige”de, Kutlukaya’ya evlenmek istediği kızın üç şartı vardır. Bizim nikâhımız bu üç şarta bağlı olsun, diyen kız; 1. *Burnuma*, 2. *Koltuk altıma*, 3. *Ayaklarıma bakmayacaksın*, der (Bekir 1999: 60). Yaşlı falcı “üç batır”ın gelmesini söyler. Üç batıra haber verirler. Üç batır gelir (Bekir 1999: 66). Edige’nin oğlu Nuradin “Kaytayğanda kart atamın kıvsam, men kabeye barıp o zaman üç kere tevbe etermen” (Yaşlılığında yaşlı babamı kovarsam ben Kâbe’ye gidip o zaman üç kere tövbe ederim), der (Bekir 1999: 71). Aynı metinde, Kadriberdi’yi öldüren Nuradin, üç gün yatar, kendi de ölür (Bekir 1999: 76).

“Kozukürpeç” hikâyesinde, atlar üç kuyunu suyunu içer yine kanmazlar (Bekir 1999: 114). “Koplandı Batır” hikâyesinde, Han karısı, yattığı evin önünde üç kere dolaşarak kapı önünde ayak izleri bırakır (Bekir 1999: 120).

“Köroğlu” hikâyesinde, Köroğlu’nun yaptığı kalenin duvarları üç arşın kalınlığındadır.” (Bekir 1999: 97). Köroğlu, “üç kün üç gece toy ete (üç gün üç gece düğün yapar)” (Bekir 1999: 100). Köroğlu’nun kalesinde üç yiğit (Köroğlu, Ayvaz ve Köroğlu’nun oğlu Hasan) “ömür eteler (ömür sürerler)” (Bekir 1999: 105).

Türkiye Türklerinin halk hikâyelerinde “üç gün misafir olma”, “Üç kardeşi olma”, “darda kaldığı vakit birbirine sürmesi için üç kıl verme”, “düğün hediyesi olarak üç sürü verme”, “üç gün üç gece ziyafet”, “üç aylık yolu üç günde alma”, “üç kere ateş etme”, “üç yol ayrımı”, “üçler adına bade içme”, “üç defa bade içme”, “üç yaşına gelince ad verme”, “sırtını üç defa sıvazlama”, “üç imtihanı başarma”, “üç vasiyet”, “üç yıl ıssız bir yerde çile çekme”, “üç ceylan”, “kral seçimi için üç defa kuş uçurma” vd. gibi üçün formilistik sayı olarak kullanıldığı görülmektedir (Alptekin 1997: 390-393). Söz gelimi; Dede Korkut hikâyelerinde üç sayısı, insanlar, nesneler, zaman dilimleri ve birkaç kavramla ilgili olarak 52 kere kullanılmıştır (Sakaoğlu 1998: 42).

1. 3. Diğer Anlatılarda Üç:

“Arzı kız” efsanesine göre, Mishor köyü sakinleri Arzı kız ile Emir Hasan’ın evlendiği yıl üç bayramı bir arada yaşarlar: 1. Kurban Bayramı, 2. Bahar Bayramı, 3. Arzı’nın düğünü (Söylemez 2003: 167).

Kırım halk fıkralarının bazılarının adlarında bile sayı geçer: “Üç nasiat” (Söylemez 2003: 174).

Türkiye Türklerinin efsanelerinde üç sayısının özellikle kardeşler için kullanıldığı ve aynı işlevi gördüğü tespit edilmiştir: Üç kız kardeş, üç erkek kardeş, üç erkek, üç gürültü vd. (Sakaoğlu 1980: 68). Kazakistan’da Korkut Ata ile ilgili anlatılan efsanelerde üç sayısı çok belirgindir: “Annesi Korkut’u üç yıl dokuz gün karnında taşımış, üç yıl içinde üç kez doğum sancısı çektiği hâlde doğumu

gerçekleşmemiş. Birinci yılın üçüncü günü dünya da sancılanmış, büyük bir sel çıkarak Karaaspan dağı su basmış. İkinci yılın üçüncü günü şiddetli bir rüzgâr eserek yeryüzünü kum kaplamış. Üçüncü yılın üçüncü günü havada kara bulutlar oluşmuş, şimşekler çakmış. Halk yine felâket gelecek diye çok korkmuş fakat Korkut dünyaya gelmiş. Korkut'un doğumuyla birlikte güneş de yükselmeye başlamış. Doğum öncesi yaşanan korkulardan hareketle çocuğun adı da Korkut konmuş. (...) Korkut doğunca halk üç gün bayram etmiş" (Durbilmez 2003: 224).

Oğuz Kağan Destanı'nda; "üç gün üç gece anne sütü emmeme", "üç gece üst üste bir rüya görme", "gergedanla yapılan mücadeleyi üçüncü denemesinde kazanma", "iki eşinden üçer oğul sahibi olma" [İlk eşinden olan çocukları Gök Han, Dağ Han ve Deniz Han Boz-Okları, ikinci eşinden doğan Gün Han, Ay Han ve Yıldız Han da Üç-Okları oluşturmuşlardır.], "rüyada bir altın yay ile üç gümüş ok görme" [Oğuz'un yanındaki Ulu Türk görür.], "oğullarından üçünü doğuya, üçünü batıya gönderme", "yayı üçe bölme" [Oğuz, Gün, Ay ve Yıldız'ın getirdiği yayı üçe böler.], "üç oku üçe üleştirme" [Gök, Dağ ve Deniz'in getirdiği üç oku üçe üleştirir.], gibi motifler vardır (Durbilmez 2005: 6).³

Manas destanında da "üç yayla", "üç gece rüya görme", "üç ayrılmaz yiğit", "ağıtçı üç kız", "üç gün kimse ile konuşmama", "üç gün izin alma", "üç gün savaş", "Üç Koşay" gibi üç sayısı ile ilgili öğeler yer alır (Yüksel 1980a: 20).

2. Dört

"Maddî düzenin sayısı" (Schimmel 2000: 98) olarak adlandırılan dört; "dünyada bilinen ilk düzenle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı" olup "doğadan uygarlığa doğru bir değişime işaret eder". Schimmel, mitlerden hareketle, ilk insanların, ayın dört aşamasını [hilâl, büyüme, dolunay ve küçülmeyi] gözlemlediklerini, güneşin konumu ve gölgelerin hareketleri ile dört ana yönü

³ Sayılar, her kültür ve toplumda farklı anlamlar kazanmakla birlikte, dünyada ortak olan anlamlar da taşırlar. Farklı mitolojilerde benzer temaların bulunmasına, birbirlerinden çok farklı zaman ve mekânlarda yaşamış halkların mitlerinde tekrarlanan belirgin imajların benzer anlamlar taşımasına ve benzer kültür işlevleri görmesine "arketip" adı verilir. Üç "arketip sayı imajı" olarak; ışık, ruhî farkındalık ve teklik (kutlu üçleme/ Baba-Oğul-Ruhu'l-Kudüs gibi), müzekker prensip anlamlarını taşır (Sever 1997: 85).

ve dört rüzgârı keşfettiklerini belirtir: “Güneşin doğduğu ve battığı noktaların, özellikle ilkbahar ve sonbaharda gündüz ile gecenin eşit olduğu günlerde hassas bir biçimde gözlemlenmesi 4 esas noktanın keşfedilmesini sağlamıştır.” (Schimmel 2000: 98). Pisagorcuların öğretilerinde “maddî dünyayla bağlantılı” olan “dört”e kuvvetli bir ilgi vardır. Bunlara göre dört “ideal sayı”dır (Schimmel 2000: 102). Osmanlı devletinin kuruluş ve gelişmesinde önemli görevleri olan dörtlü bir sistem mevcuttu: 1. *Gâziyân-ı Rûm* [Anadolu Gâzileri], 2. *Ahiyân-ı Rûm* [Anadolu Ahileri], 3. *Abdalân-ı Rûm* [Anadolu Abdalları], 4. *Bacıyân-ı Rûm* [Anadolu Bacıları].

“Yeryüzünün bir dikdörtgen / dörtgen biçiminde olduğu”, “dört gök öküzün üzerinde durduğu” gibi inanışlar; “dört unsur”, “dört ana yön”, “dört mevsim”, “dört zaman”, “dört renk”, “dört yıldız / yıldız kümesi”, “bir ağacın dört dalındaki yasak meyveler” vb. gibi hususlar mitolojik kökenlidir (Durbilmez 2007).

Türk mitolojisine göre, Türkler yeryüzünü bir dikdörtgen / dörtgen biçiminde tasavvur etmişlerdir.⁴ Yeryüzü dört yöne bölünmüştü. Altaylı Türkler, ‘dünyanın önce daire, sonra kare şeklinde’ olduğuna inanırlar (Çoruhlu 2002: 89). “Dört yan” bir Türk devlet düşüncesidir (Ögel 1995: 304). Köktürk yazıtlarında geçen “tört bulung” [dört yan, dört yön] sözü de bu düşüncenin bir yansımasıdır (Ögel 1995: 244). Yakut Türkleri, Dünyanın hem yuvarlak hem de dört köşeli olduğuna inanıyorlardı (Ögel 1995: 243). Altayların kuzeyindeki Teleüt Türklerine göre, Dünya, dört gök öküzün üzerinde duruyordu: “Dört gök öküz, tabağa benzeyen dünyayı, altına girerek değil; kenarlarına koşulmuş olarak tutuyorlardı. Öküzlerin kıpırdamalarından, deprem oluyordu.” (Ögel 1995: 248).

“Türklerin ilk babası”nın yaratılışı hakkındaki bir efsanede dört unsurdan söz edilir: “Bu efsaneye göre ilk çağda yağmurdan hasıl olan seller Karadağcı denilen bir dağdaki mağaraya çamur sürükleyip getirdi ve bu çamurları insan kalıbına benzeyen yarıklara döktü. Su ile toprak bir müddet bu yarıklarda kaldı. Güneş Saratan burcunda idi ve sıcaklığı çok kuvvetli idi. Güneş, su ve toprak döküntülerini kızdırdı,

⁴ Schimmel'e göre; “Zuni, Dakota ve Siular dahil olmak üzere Kuzey Amerikan Kızılderililerinin bir kısmı 4’ü, kendi sistemlerinin temelini oluşturan sayı olarak kabul ederler. Dört katlı yinelemeleri, insan yaşamının dört katlı bölünüşünü, 4 hayvan sınıfını, gök cisimlerinin dörtlü gruplar halinde sınıflandırılışını biliyorlardı.” (Schimmel 2000: 111).

pişirdi. Mezkûr mağara kadının karnı (batrı) vazifesini gördü. Su, toprak ve güneşin harareti (ateş) unsurlarından ibaret olan bu yığın üzerinden dokuz ay mütedil rüzgâr esti. Böylece dört unsur birleşmiş oldu. Dokuz ay sonra bu yaratıktan insan şeklinde bir mahlûk çıktı. Bu insana Türk dilince 'Ay Atam' denildi ki 'ay baba' demektir. Bu 'Ay Atam' denilen kişi sağlam havalı ve tatlı sulu yere indi..." (İnan 1986: 21)

Kırım Türklerine ait halk anlatılarını incelediğimizde dört sayısının daha çok "dört yön" ile ilgili olduğu görülür.

2. 1. Kırım Türk Masallarında Dört:

"Ayuw (Ayı) Kulak Batır", "Cantemir Batır", "Edige Batır", "Edilbay ile Cayıkbay", "Dilber", "Dünya Güzeli", "Köse ve Dev" gibi masalarda dört sayısı ile ilgili kullanımlar önemli bir yer tutar. Bunlar daha çok dört yönle ilgilidir: "dört tarafa asker gönderme", "memleketin dört köşesine haber salma", "dört yol başına bekçi olarak birer karakol koyma", "dört bir yandan atlı yiğitlerin toplanması", "dört duvardan çıkan dört derviş", vd. gibi. Bunlardan başka; "gözlerini dört açma", "dört atlı bir faytona binme", "kösenin dört oğlu", "dört oğlunu evin dört köşesine bağlama" gibi kullanımlar da dört sayısı ile ilgilidir.

"Ayuw (Ayı) Kulak Batır" masasında, kızın yok olduğunu duyduğu zaman vezir "dört bir tarafka" (dört bir tarafa) asker gönderir (Mahmut vd. 1997: 452). "Cantemir Batır" masasında, aranan yiğidi bulabilmek için memleketin dört köşesine haber salınır (Mahmut vd. 1997: 466). Sudan çıkıp Ayı kulak'ın sözlerini işiten ajdaha, gözlerini dört açarak, onun üzerine atılır (Mahmut vd. 1997: 459). "Edige Batır" masasında, Toktamış Han, dört yol başına bekçi olarak birer karakol koyar (Mahmut vd. 1997: 491). "Edilbay ile Cayıkbay" masasında, dört bir yandan atlı yiğitler toplanıp gelirler (Mahmut vd. 1997: 497). "Dilber" masasında, kız doğduğunda dört duvardan dört derviş çıkar. Birincisi; bu kız güldükte yanaklarında güller açılsın, der. İkincisi; ağladıkta, gözlerinden inciler aksın, der. Üçüncüsü; yürüdüğü zaman arkasından yeşil çimen çıksın, der. Dördüncüsü de küçük bir muska çıkarıp kızın eline bağlar. Bu mıkça kızın elinde kaldığı müddetçe kızın yaşayacağını söyler (Mahmut vd. 1997: 470). "Dünya Güzeli" masasında, Han, dört atlı bir faytonla "Dünya Güzeli"ni aldırır (Mahmut vd. 1997: 474). "Köse ve Dev" masasında, Köse'nin dört oğlu vardır (Bekir 1999: 145). Yedi başlı dev gelmeden önce, Köse, dört oğlunu evin dört köşesine bağlar (Bekir 1999: 145).

“Dört taraf”, “dört yol kavşağı”, “dört gün”, “dört sene”, “dört kat bina”, “dört kişi”, “dört kadın”, “dört bicik (meme)”, “dört yaş” gibi kullanımlar bazı masallarda görülmektedir (Alptekin 2002: 189). “Dört vezir”, “dört çingene”, “dört köse”, “dört hayvan” vb. gibi bazı masal kahramanlarının dört olması dikkat çekicidir. Taşeli masallarından birinin “Dört Köşeler” adını taşıması da, bu sayının masal adında bile kullanıldığını göstermesi bakımından, önemlidir (Alptekin 2002: 324-327).

2. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Dört:

“Edige”, “Köroğlu”, “Çora Batır”, “Âşık Garip”, “Tairnen Zöre (Tahir ile Zöhre)”, vd. gibi Kırım Türklerinden derlenen metinlerde; “*Ardından dört atlı yetişmesi*”, “*dört oğula bir keçinin dört ayağının miras kalması*”, “*dört bölmeli ocak kazma*”, “*dört bir yanın çevrilmesi*”, “*dört gözle bekleme*”, “*dört odalı bir kale yapma*”, “*dört boynuzlu bir koçkar (koç) verme*”, “*dört oğul*”, “*dört kız*” gibi motifler yer alır.

“Edige” hikâyesinde, Edige yolda giderken, ardından dört atlı yetişir (Bekir 1999: 61). Ölen bir adamın dört oğluna bir keçinin dört ayağı miras kalır (Bekir 1999: 72). Aynı anlatıda “dört bölmeli ocak kazdır” ifadesi de yer alır (Bekir 1999: 66).

“Köroğlu” hikâyesinde, “Bolu ortalığını ve Çamlı Bel etrafını yahşı etip ögrenen son, Kör oğlu dağ taşlarını cıyıstırıp, dört odadan ibaret kırk arşın yükseklikte bir kala kura. (Bolu merkezini ve Çamlıbel’in etrafını iyice öğrendikten sonra, Köroğlu dağı taşı toplayıp dört odadan ibaret kırk arşın yüksekliğinde bir kale yapar)” (Bekir 1999: 97). Ayvaz’ı bulmak isteyen Köroğlu’na, Bolu Beyi “bir koyun sürüsüyle beraber dört boynuzlu bir koçkar (koç)”la çayıra gitmesini, Ayvaz’ın kulağına da koçu ona getirdiğini söylemesini ister (Bekir 1999: 98).

Çora Batır’ın dört bir yanı düşman tarafından çevrilir (Mahmut, vd.1988: 10). “Âşık Garip” hikâyesinde, annesi dört gözle oğlu âşık Garip’i bekler (Bekir 1999: 94). “Tairnen Zöre (Tahir ile Zöhre)” hikâyesinde, “dört kız kele, Zöreni köterip ala (dört kız gelir, Zöhre’yi kaldırır)” (Bekir 1999: 110).

“Gözünü dört açmak”, “dört gözle beklemek” gibi söyleyişlerde geçen “dört göz”; görme organı iki göz ile sezme organı iki gönül gözünü simgeler.

Türkiye Türklerinin halk hikâyelerinde “dört” ile ilgili olarak; “dört kardeş” / “dört hain kardeş”, “bütün ilimleri öğrenmiş olarak dört yaşına girme”, “görülen rüyanın yorumlanmasından dört gün sonra ölme”, “sevdiğiyle birlikte dört gün kalma”, “karşısına dört yol çıkma” vs. gibi kullanımlar görülmektedir (Durbilmez 2007).

3. Yedi

“Bilgeliliğin sütunları” (Schimmel 2000: 140) olarak adlandırılan yedi; “4 elementi kuşatan ve duygusal güçlere karşılık gelen maddî dörtlemeye (hava=zekâ, ateş=istenç, su=duygular, toprak=ahlâk) birlikte yaratıcı ilkelerin üçlüğünü (aktif zekâ, pasif bilinçaltı ve işbirliğinin düzenleyici gücü) içerir (Schimmel 2000: 140). “Gezegenlerin sayısı” (Güneş, Ay, Merkür, Mars, Venüs, Jüpiter ve Satürn – Güneş ve Ay aslında gerçek birer gezegen değildir.), “ülkerin yedi yıldızı” olarak bilinen yedi, “genellikle olumlu güçlerle iç içe düşünülür” (Schimmel 2000: 144). Yenisey’de bir şaman davulunun dış yüzeyine, ilk insan olan “yeryüzünün evladı”nın yedi cennet boyunca sürecektir bir yolculuğa çıkışı resmedilmiştir. Bu resme göre, “dış çemberde yedi küçük çıkıntı vardır; içteki çemberde yedi noktada çıkıntı ve sekizinci noktada da bir kuş bulunmaktadır. Eliade’ye göre bunlar sırasıyla, çok güzel düzlüklerine ve gök tanrısının yedi oğluna gönderme yapmaktadır.” (Schimmel 2000: 157). İslâm yediye çok önemli işlevler yüklemiştir (Kocatürk 1982). Pisagorculara göre yedi “dönüm noktası”dır (Schimmel 2000: 166).

3. 1. Kırım Türk Masallarında Yedi:

Kırım Türklerinden derlenen masallarda; “Yılanın verdiği altın yüzüğü yedi gün geçtikten sonra ağzına alıp ısıklık çalma” [Altın Yüzük] (Mahmut vd. 1997: 198 / 441), “yedi başlı ejderha” [Avcı Mehmet, Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 204/ 447, 465), “yedi başlı ejderhanın yedi başını kesme” [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 204/ 447), “yedi başlı dev” [Köse ve Dev] (Bekir 1999: 145), “yedi yıl kaybolma” [Bır Akıllı Köse Men Dokuz Akılsız Köse] (Mahmut vd. 1997: 461), “yedi derya içinde yaşama” [Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), “yedi gün yedi gece uyuma” [Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), vd. gibi yediyle ilgili motifler tespit edilmektedir. Ayrıca; “Cantemir Batır” masalında

Cantemir'in yaşadığı memleketi yedi başlı bir ejderha (yedi düvel) korkutmuş (Mahmut vd. 1997: 465). Cantemir, bir vuruşta ejderhanın altı başını birden keser, yedinci başını kesmez (Mahmut vd. 1997: 469).

Türk dünyasından derlenen masallarda; "*Saçları yedinci kattan yere ulaşan kız*" [Sarı Uygur], "*Yedi başlı ejderha*" [Başkurt], "*Yedi yıllık vergiden kıymetli telek*" [Özbek], "*Yedinci oda*" [Azerbaycan], "*Yedi kardeş*" [Sarı Uygur], "*Yedi yol ağzı*" [Anadolu], "*Yedi kat duvar*" [Başkurt], "*Yedi gün yedi gece düğün*" [Azerbaycan, Yakut- Saha], "*Yedi günlük uyku*" [Başkurt], "*Yedi yıl mühlet*" [Özbek], vb. gibi yediyle ilgili motifler tespit edilmiştir (Makas 2000: 387).

3. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Yedi:

Kırım Türklerinden derlenen halk hikâyelerinde; "*yedi başlı bir kuyruklu yılan*", "*yedi kuyruklu bir başlı yılan*", "*yedi sultanın başını getirme*", "*yedi gün yedi gece mücadele etme*", "*yedi yıl mühlet*", "*yedi yıl içinde yedi tulum altını başlık parası isteme*", "*başlık parası kazanmak için yedi yıl başka bir şehirde çalışma*", "*hediye getirilen elbiseleri yedi gün boyunca giyinme*", "*yedi yıl bir yerde yaşama*", "*yedi kat nalı birden burma*", "*başkasının yerine geçtikten yedi yıl sonra padişahın kızıyla evlenme*", "*yedi gün yedi gece uyuma*", vd. gibi motifler yer almaktadır.

"Edige" anlatısında, Edige yedi başlı, bir kuyruklu yılanla rastlar. Yılanının yedi başı yuvaya sığmaz, yedisi yedi tarafa yayılır. Edige ve arkadaşları da yılanı öldürürler. Giderken yedi kuyruklu, bir başlı yılanla rastlarlar. Öldürmeye karar verirler, bir başın ardından yedi kuyruğu da mağaraya gider, öldüremezler. Edige, bu durumdan ibret almak gerektiğini, yedi başlı bir kuyruklu yılanı öldürdükleri halde bir başı, yedi kuyruğu olanı öldüremediklerini söyler. Bunun üzerine Edige'yi baş seçerler (Bekir 1999: 62). Aynı anlatıda, Edige, oğlu Nuradin'e "Bana yedi sultanın başını mı getirdin yoksa?" diyerek kibirlenmesini söyler (Bekir 1999: 71).

"Çora Batır"da, Kazan'ı almak için yedi gün yedi gece mücadele ederler (Bekir 1999: 88).

"Âşık Garip" hikâyesinde, Şahsenem'in babası olan padişah, yedi yıl içinde yedi tulum altın getirdiği taktirde kızını Âşık Garip'e vereceğini Âşık Garip'in annesine söyler. Konuşmayı duyan Şahsenem de Âşık Garip'in annesine gizlice yedi tulum altın ile beraber iki tulum altın da harçlık verir (Bekir 1999: 91). Âşık Garip, bu durumu kabullenmez ve para kazanmak için yedi yıl Alp şehrine gider (Bekir 1999: 92). Âşık Garip, Şahsenem'e getirdiği elbiseleri vererek tam yedi gün boyunca giydirir (Bekir 1999: 96).

“Köroğlu” hikâyesinde, Köroğlu Bezirgân’a, “yedi yıldır Çamlıbel’de durduğunu, yedi kat nalı birden burduğunu” söyler (Bekir 1999: 102).

“Tairnen Zöre (Tahir ile Zöhre)” hikâyesinde, “Tair” (Tahir) “Taz oğlan”a (Keloğlan’a), yedi yıl onun yerinde kalırsa ve kendisini Tahir olarak tanıtırsa padişahın kızını vereceklerini, söyler (Bekir 1999: 110).

“Kozukürpeç” hikâyesinde, Kozukürpeç, uyursa yedi gün yedi gece uyur (Bekir 1999: 115).

3. 3. Kırım Türk Efsanelerinde Yedi:

“Ayuw Dağ (Ayı Dağı)” efsanesinde, Büyük Ayı, eğilerek Allah’a yedi kere secde eder (Bekir 1999: 156). “Altın Beşik” efsanesinde, yedi yaz, yedi kış savışlılar (Bekir 1999: 161). “Aydamaklar Kobası Kızıl-Taş Efsanesi (Haydutlar Mağarası Kızıltaş Efsanesi)”nde, Kırım, yedi yıl boyunca Âlim hakkında konuşur. Âlim, yedi yıl içinde yedi kere “karavullar (nöbetçiler)” eline düşer ve yedi kere zincirleri kırarak Taraktaş dağlarına, Nogay çöllerine kaçır (Bekir 1999: 164).

Kam-Şaman inanışında “yedi kişi”, “yedi engel”, “yedi dolaşma”, “yedi demir”, “yedi pınar”, “yedi değirmen oluğu”, “yedi sarı kız” gibi motifler görülür. Bu inanışlara göre; Tanrı Ülgen’in yeryüzünde önce yedi kişiyi yaratır. Tanrı Ülgen’in katına ulaşabilmek için yedi buudaki (yedi engeli) aşmak gerekir. Tufan’ın olacağını önceden bildiren Gök teke, dünyanın çevresine yedi kere dolaşır. Şamanlar, büyü / üfürük yaparken, demir kızdırarak yedi pınardan, yedi değirmen olduğundan aldıkları yedi suya atarlar. Beltir, Sagay adlı Türk topluluklarında kamların davullarında yedi sarı kız resmi bulunur. Yakut Türklerine göre *Yenisey ırmağı kaynağını göğün yedinci katından almaktadır*. Altay Türklerine göre ay tutulmasının sebebi *yedi başlı devdir*. Kırgız Türklerinde “büyük ayı”, “yedi bekçi” olarak geçer. Büyük ayının yıldızları “yedi dağ koyunu” olarak da düşünüldüğü için “yedi arkar” adını alır. “Büyük ayı” burcuna diğer Türk boyları arasında verilen adlarda da “yedi” vardır: “yedi kör”, “yedi eşek”, “yedigen”, “yedi at”, “yedi kardeşler”, yedi vahşi köpek”, “yedi han”, “yedi hırsız”, “yedi kurt”, “yedi aygır” (Yüksel 1980b: 18). Eski Türk inançlarına göre “ay dede”, “yedi başlı bir dev” ile savaşır.

4. Dokuz

Kutlu üç sayısının üç katı olan dokuz “*Büyütölmüş kutsal üç*” (Schimmel 2000: 177) olarak adlandırılır. “Daha çok dünyanın kuzey kısmındaki uygarlıklarına özgü” olan bu sayı, “Sami ve sonraki Yahudi- Hristiyan dünyasında önemli bir yer işgal etmez (Schimmel 2000: 177). “*Mükemmellik sayısı ya da nihai sınır olarak da kullanılan*” (Schimmel 2000: 188) bu sayının Türk mitolojisinde ve kültüründe önemli bir yeri vardır. Yedi gök küresinin ve sabit yıldızları kapsayan “*göğün üst kemerinin ötesinde olan en yüksek, dokuzuncu cennetle bağlantılı*” ileri sürölür (Schimmel 2000: 179). Türkçe ve Farsça kitaplarda çokça geçen “nühsipir” (dokuz gök) inancı, “kadim kozmik bölgelerin [1. *Yukarı dünya*, 2. *Orta dünya*, 3. *Aşağıdaki dünya*] üç katına çıkarılması” sonucu doğmuş olabileceği gibi “*kozmetik ağacın dokuz dalı*”ndan da kaynaklanabilir. Yaratılış destanına göre, Tanrı, dokuz dallı bir ağaç ve bu ağacın her dalının altında bir insan yaratır. Yedi kat gökten sonra gelen Arş ve Kürsî de birer kuşatıcı kat sayılarak, göklerin dokuz kat olduğuna inanılır. Şamanların, âyinlerde dokuz kat göğey çıkıp, dokuz katı da dolaşarak tekrar indikleri söylenir. Şamanın dokuz çırağının tuttuğu keçe dokuz defa döndürölür, böylece Şaman göğün dokuz katını –sembolik olarak- gezmiş olurdu (Yüksel 1981a: 18). Altay Türklerinde Şaman, Tanrı Bay Ülgen’e kurban sunduğu zaman, kayın ağacında bir merdivene dokuz kertik yapar. Bu dokuz kertik aşağıdan yukarıya birinci kattan dokuzuncu kata kadar gökleri gösterir (Ziya Gökalp 1963). İnsanın, “*dokuz kat gök ile dört unsurun birleşmesinden doğduğu*” inancı vardır. Bu sebeple dokuz kat gökten “*dokuz ata*”, dört unsurdan da “*dört ana*” olarak söz edilir. Yunus Emre’nin “*Dörttür anam dokuz babam*” dizesinde geçen inanışın kaynağı da budur. Gök dokuz (veya yedi) kat olduğu gibi, yer de dokuz (veya yedi) kat olarak düşünölürdü.

Türklerin önde gelen kabilelerinden birisi “*Dokuz Oğuzlar*” adını almıştı. Yakutlar, Karluklar, Oğuzlar gibi Dokuz Tatarlar’da da aynı dokuzlu tasnif görölür. Türk kağanlarının davul ve tuğları dokuz tane idi. Yenisey Tatarlarının efsanelerinde “*dokuz davullu Katay Alp’e dokuz Han tâbi idi*” gibi cümleler geçer (Yüksel 1981a: 18). Cengiz Han’ın sancağında dokuz Tibet öküzü kuyruğu bulunurdu. Kutadgu Bilig’de “*dokuz altın renkli sancak*”tan söz edilir. “*Dokuz parça hediye verme*”, “*suçlarının sayısı dokuzu aşmadıkça cezalandırmama*” gibi uygulamalardan söz edilir. Kırım Tatar Hanlığı’nın hükümdarları bile 9x90 81 parça hediye alırlardı (Schimmel 2000: 183). “Dokuz parça hediye verme”nin

kaynağında da Gök tanrı inancı vardır. Şaman âyinlerinde, Şaman, çadırın önüne asılı “söltü” denen ipin üzerine dokuz elbise asar. Bu dokuz elbise otağ sahibinin Ülgen’e sunduğu hediyelerdir (Yüksel 1981a: 17).

Türk tarihinin başlangıcından beri, Türk kültüründe en çok kullanılan sayılardan biridir. Oğuz Kağan seferlerden zaferle döndüğünde dokuz bin koyun, dokuz yüz sığır kestirir, derisinden doksan dokuz havuz yaptırır. Dokuzuna rakı, doksanına kırmızı doldurtur (Yüksel 1981a: 19-20).

Dokuz, Türkçe’de yuvarlak bir sayıya dönüşmüştür. “Dokuz ayın çarşambaşı hep birlikte gelir” sözü, “insanın üstlendiği işin güç belâ tamamlanabilecek kadar arttığı” anlamına gelir. “Dokuz düğümle bağlama” iyi koruma anlamındadır. “dokuz köyden kovulan kişi” inandığını her ortamda söyleyen kişidir (Schimmel 2000: 183).

4. 1. Kırım Türk Masallarında Dokuz:

Kırım Türklerinden derlenen “Edige Batır” ve “Bir Akıllı Köse Men Dokuz Akılsız Köse” masallarında geçen; “dokuz oğul sahibi olma”, “dokuz hatırlı kişinin dokuz oğluyla yola gitme”, “dokuz başlı bir kuyruklu yılan”, “dokuz başlı yılanın dokuz başını da kesme”, “dokuz kuyruklu bir başlı yılan”, “dokuz akılsız köse”, “dokuz sandık”, gibi motifler, masallarda da dokuz sayısının simge olarak kullanıldığını gösterir.

“Edige Batır” masalında, Toktamış Han’ın dokuz oğlu vardır (Mahmut vd. 1997: 492). Edige, dokuz hatırlı kişinin dokuz oğlu ile Timur Han’a giderken yolda dokuz başlı, bir kuyruklu yılanla rastlar. Dokuz yiğit, yılanın dokuz başını keser. Daha sonra dokuz kuyruklu bir başlı yılanla rastlar. Fakat yılan kaçıp kurtulur. Edige bunu şöyle izah eder: Birinci yılanın dokuz başı olup dokuz tarafa çektiği için siz onu öldürdünüz. İkincisinin ise dokuz kuyruğu olduğu halde bir baş onları idare ettiği için yılan başı ile beraber kuyruklarını da kurtarıp yuvasına girdi, sizin kılıçlarınızdan kurtuldu. Onumuz birden on tarafa çekersek birimiz kurtulamayız. Eğer birimiz söyleyip kalanımız dinlerse biz de bu dokuz kuyruklu, bir başlı yılan gibi kendimizi her türlü tehlikeden kurtarabiliriz. Birlik olan yerde dirlik olur (Mahmut vd. 1997: 489.; Söylemez 2003: 162). Kırım Türklerinin tek bir önder etrafında toplanması gerektiği ne güzel anlatılmış!

“Bir Akıllı Köse Men Dokuz Akılsız Köse” (Mahmut vd. 1997: 218- 219) masalına göre, bir köyde dokuz köse yaşamış. Dokuz kösenin dokuz ineği var-

mış. Dokuz köse dokuz sandık yaptırır, başka bir köyde yaşayan bir kösenin aldatması sonucu her biri bir sandığa girer. Dokuz sandık içindeki dokuz köseyi başka bir köse denize atar. Dokuz köse boğulup ölür (Mahmut vd. 1997: 461).

Tuvin Türklerinden derlenen “Kimsesiz Genç ile Han Kızı” masalında “Dokuz halı üzerinde oturma” motifi vardır (Makas 2000: 387).

4. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Dokuz:

“Edige” hikâyesinde Nuradin’e “Dokuz sultan babası Toktamış gibi hanları” ne yaptığı sorulur (Bekir 1999: 74). Aynı metinde, dokuz doru at koşup bir araba gönderirler (Bekir 1999: 65). “Çora Batır” hikâyesinde, Çora’nın babası yaşlı Narik, dokuz sultanı öldürür (Bekir 1999: 84).

5. Kırk

“Hazırlama ve tamamlama” sayısı olarak adlandırılan kırk, “büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı olarak Orta Doğu’da, özellikle de İran ve Türkiye’de yaygın biçimde kullanılır.” (Schimmel 2000: 265).

İslâmî geleneklere göre; Tanrı, âdem’in çamurunu kırk gün yoğurmuştur. Hz. Muhammed, ilk vahyini kırk yaşlarında almıştır. Dünyanın sonu yaklaştığında Mehdi kırk yıl yeryüzünde kalacaktır. Yeniden dirilişte gökler kırk gün boyunca dumanla kaplanacaktır. Bu diriliş kırk yıl sürecektir (Schimmel 2000: 268). Doğumdan sonra kadınlar kırk gün dışarı çıkmazlar. Kırk gün İslâm’da ve Musevîlikte arınma dönemidir.

Kırk (Arapça erbain, Farsça çihil), yuvarlak sayı olarak da kullanılır. “Kırk sütunlu saraylar”, “kırk atlı kahramanlar”, “kırk macera”, “kırk düşman öldürme”, “kırk hazine bulma”, “kırk gün kırk gece” gibi kullanımlarda bu özellik görülür. “Bir acı kahvenin kırk yıl hatırı vardır.”, “Kırk gün tavuk olarak yaşamaktansa bir gün horoz olmak daha iyidir.” “Kırklara karışmak” deyiimi “görünmez olmak” ya da “tamamen yok olmak” anlamlarına gelir. Türkiye’de Kırklareli adlı bir şehir vardır. Bu şehrin adı da “kırklar” inancıyla ilgilidir. Zengin insanlar “kırk anahtarla doğmuş”tur. Her yeri bilen, her şeyden haberi olanlar “kırk evin kedisi”dirler. Elinden her iş gelen ya da küstah kişiler “kırk kapının mandalı”dırlar. Uzun bir sürede ancak yapılabilecek zor işler içi “kırk fırın ekmek yemek gerekir”. Kendisini çok ucuza satan kimse “kırk kuruşa dokuz takla atar” (Schimmel 2000: 270).

Oğuz Kağan kırk günde büyür ve yürür. Kırk masa ve kırk sıra yaptırır. Kırk gün kırk gece yenilip içilir. Urum kağanı kendisine itaat etmeyince bayrağını açarak onun üzerine yürür ve kırk gün sonra Buzdağı eteklerinde konaklar. Kurultayda sağ yanına kırk kulaç direk, sol yanına da kırk kulaç direk diktirerek üstüne gümüş tavuk koydurur (Yüksel 1981a: 17).

5. 1. Kırım Türk Masallarında Kırk:

Kırım Türklerinden derlenen masalarda; “kırk gün mühlet”, “kırk genç”, “kırk güzel kız”, “kırk kuvvetli kişi”, “kırk başlı ejderha”, “kırk başlı ejderhanın kırkinci başını kesmeme”, “kırk oklu bir yay”, “kırk gün kırk gece düğün”, “kırk katır / kırk satır ceza”, “kırk gün yas tutma”, “kırk gün mühlet”, “kırk kişinin başını yeme/ kırk kişiyi öldürme”, “kırk yiğit”, “kırk hayvan”, “kırk muhafızdan biri olma”, “kırk gün göl kenarında kalma”, “kırklar ile namaz kılma”, “kırkinci gün kırkların dua etmesi”, “kırk gün kırk gece uyuma”, “kırk bekçiyi suya gönderme”, vd. gibi motifler çokça görülür.

“Avcı Mehmet” masasında padişah kırk gün içinde Ancer güzelini getirmezse Avcı Mehmed’in başını keseceğini söyler. Annesi Avcı Mehmed’e padişah’tan “kırk tane caş (genç)”, “kırk tane de güzel kız” istemesini söyler. Avcı Mehmed, kırk genci ve kırk güzel kızı güzel elbiseler giyindirerek altın vapura bindirir (Mahmut vd. 1997: 446). Padişah, Avcı Mehmet’e, Kaf dağından zemzer kuşunu kırk gün içinde getirmesini söyler. Avcı Mehmet, Zemzer kuşunu getirmek için, annesinin uyarmasıyla, padişah’tan altın vapuru ve kendisi gibi pehlivan olan kırk genci beraberinde ister (Mahmut vd. 1997: 450).

“Ayuw (Ayı) Kulak Batır”da, evin kapısını kapayan kayayı kaldırmak için kırk kişi gerekir (Mahmut vd. 1997: 452). Memleketin tek çeşmesi vardır, o çeşmede de kırk başlı ajdaha (ejderha) yatmaktadır (Mahmut vd. 1997: 458). Ayı Kulak, ejderhanın kırk başından otuz dokuzunu keser, kırkinciyi kesmez. Kırkinci başını da kesse hepsinin yeniden canlanacağını bilmektedir (Mahmut vd. 1997: 459).

“Cantemir Batır”da padişahın dedesinden kırk oklu bir yay kalır. O yayı kaldırıp kırk ok ile çeken yiğidin yedi başlı ejderhayı öldüreceği söylenir (Mahmut vd. 1997: 466). Cantemir ile padişahın kızı Gülperi’nin toyları (düğünleri) kırk gün kırk gece sürer (Mahmut vd. 1997: 469).

“Dilber” masasında, Bey, yalan söyleyen hatunu ile onun anasına “size kırk katır mı, kırk satır mı gerek?” diye sorar. “Kırk satır bize neye gerek? Kırk

katır verirsen, razı olur da gideriz” der süt anası. Bey, süt anası ile kızı kırk katırın kuyruğuna bağlatır ve katırları gönderir. Süt anası ile kız kırk parça olur (Mahmut vd. 1997: 472). “Dünya Güzeli”nde, Dünya Güzeli, ağabeyinin öldüğünü, cemaata kırk gün yas tutturduktan sonra nikâh kıydırmaya razı olacağını kendisiyle evlenmek isteyen Han’a söyler (Mahmut vd. 1997: 477).

“Altın Alma (Altın Elma)”da, üç başlı devin kırk parçaya bölünse bile ölmeyeceği söylenir (Bekir 1999: 148). “Edige Batır”a göre; kesik başın üzerinde “Sağ günümde bin bir kişinin başını yedim, bu hâlimle bile kırk kişinin başını daha yerim” yazısı vardır (Mahmut vd. 1997: 481, Söylemez 2003: 160). “Suya atsam kırk ayvan su içer ve ölür. Yere atsam çimene düşer ve kırk havyan otlayıp ölür.” diye düşünerek kesik başın külünü mendilinin içinde saklar (Mahmut vd. 1997: 481). Toktamış, kırk yiğidini Kutlıkaya’nın başını kesmek için görevlendirir (Söylemez 2003: 162). Toktamış’ın kırk yiğidi Kutlıkaya’yı bulup kafasını keserler (Söylemez 2003: 162). Kutlıkaya’nın oğlu Edige, büyüyünce babasının intikamını almak için Kıbuvil adını kullanıp gerçek kimliğini gizleyerek Toktamış’ın kırk muhafızından biri olur (Söylemez 2003: 162). Yiğitlerin başkanı seçilen Edige, yola devam ederken gördükleri gölün kenarında kırk gün kalmayı tavsiye eder. Her gece atlara bakarken kırklar ile namaz kılar. Kırkinci gece kırklar Edige için hayır dua ederler (Mahmut vd. 1997: 489, Söylemez 2003: 162). Dev yattığı zaman kırk gün kırk gece uyur. Devin kırk bekçisini Edige suya gönderir (Mahmut vd. 1997: 490).

Türk dünyasından derlenen masallarda; “*Kırk karılı zâlim padişah*” [Özbek, Tatar], “*Kırk odalı altın saray*” [Özbek], “*Kırk parça et, kırk tuluk su*” [Azerbaycan], “*Kırk gün mühlet / uyku*” [Kazak, Özbek], “*Kırk deve yükü altın*” [Özbek], “*Kırk sandık*” [Başkurt], “*Kırk oda / yasak*” [Azerbaycan], “*Kırk renkli oda*” [Azerbaycan], “*Kırk günlük yolu bir günde alma*” [Azerbaycan], “*Kırk gün kırk gece güreş*” [Azerbaycan], “*Kırk gün kırk gece düğün*” [Anadolu, Azerbaycan, Çalken / Tatar], vb. gibi kırkla ilgili motifler tespit edilmiştir (Makas 2000: 387).

5. 2. Kırım Türk Halk Hikâyelerinde Kırk:

Kırım Türklerinden derlenen halk hikâyelerinde, “*kırkinci rüya yorumlayıcısının rüya görmesi*”, “*kırk kazan*”, “*kırk kişi*”, “*kırk yiğit*”, “*kırk kamçı*”, “*kırk koruma*”, “*kırk merdivenden inme*”, “*kırk kız*”, “*kırk arşın uzaklıktan biçen kılıç*”, “*kırk kat perdenin arkasında oturan kız*”, “*kırk arşın yüksekliğinde kale*”, “*kırk kervan*”, “*kırk haydut*”, “*kırk gün yas tutma*”, vd. gibi motifler vardır.

“Edige”de, padişahın rüya yorumlayan adamlarından kırkıncısı rüya görür (Bekir 1999: 61). Kırk kazanı kırk kişi kaldırıp ocağın üstüne asar (Bekir 1999: 69). Edige, oğlu Nuradin’e “Yigit adın çıkçın dep, artıñdan kırk yigitke ozğarttım” (Yiğit adın çıksın diye arkandan kırk yiğitle geçirdim), der (Bekir 1999: 72).

“Çora Batır”da, Çora’ya kırk kamçı vururlar (Bekir 1999: 80). Ali Bey’in kırk koruması olduğu belirtilir (Bekir 1999: 81). Han kızı Sarı Hanım fidan gibi bükülüp, çanlı altın eşik ile kırk merdivenden inip gelir (Bekir 1999: 88). Sarı Hanım’ın emriyle, kırk kız, at gübresinin içinden keseyi alıp bulurlar (Bekir 1999: 89). Çora’nın kılıcı kırk arşın uzaklıktan biçer (Bekir 1999: 88).

“Âşık Garip”de, Şahsenem, kırk kat perdenin arkasında oturur (Bekir 1999: 95).

“Köroğlu”nda, “Boli ortalığını ve Çamlı Bel etrafını yahşı etip öğrengen son, Kör oğlu dağ taşlarını cıyıstırıp, dört odadan ibaret kırk arşın yükseklikte bir kala kura. (Bolu merkezini ve Çamlıbel’in etrafını iyice öğrendikten sonra, Köroğlu dağı taşı toplayıp dört odadan ibaret kırk arşın yüksekliğinde bir kale yapar)” (Bekir 1999: 97). Köroğlu’nun kırk yiğidi vardır (Bekir 1999: 105).

“Tairnen Zöre (Tahir ile Zöhre)”de, bir gün, ulu yoldan kırk kervan “kete eken (geçer)” (Bekir 1999: 109). Tahir’i kırk haydut çevirir (Bekir 1999: 111). Tahir’den ayrılan Zöhre, kırk gün yas tutar. Kırk gün sonra kırk kız ile gül bahçesine çıkar (Bekir 1999: 113).

5. 3. Kırım Türk Halk Efsanelerinde Kırk:

“Ayuw Dağ (Ayı Dağı)” efsanesinde, peygamber, kırk gün kırk gece namazlığın üstünden kalkmadan dua eder (Bekir 1999: 154).

Sonuç

Kırım Türkleri arasından derlenen “Bekir Mustafa”, “Altın Yüzük”, “Ayuw (Ayn) Kulak Batır”, “Bır Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse”, “Köse ve Dev”, “Can-temir Batır”, “Turna Babay (Turna Baba)”, “Dilber”, “Dünya Güzeli”, “Köse ve Dev”, “Altın Alma (Altın Elma)”, “Avcı Mehmet”, “Edilbay ile Cayıkbay” ve “Edige Batır” gibi masallarda; “Edige”, “Köroğlu”, “Çora Batır”, “Koplandı Batır”, “Âşık

Garip", *"Tairnen Zöre (Tahir ile Zöhre)"*, *"Kozukürpeç"* gibi halk hikâyelerinde; *"Arzı kız"*, *"Ayuw Dağ (Ayı Dağı)"* efsanelerde; *"Üç nasiat"* gibi fıkralarda sayı simgeciliklerinin zengin örnekleri yer almaktadır. Türk mitolojisinde, halk inançlarında, destanlarda, efsanelerde, masallarda, halk hikâyelerinde görülen sayılar Kırım Türklerinin anlatılarında da benzer ve farklı görevlerde kullanılmaktadır.

Eski Türkler yanında, Türk boyları ve akraba topluluklarının halkbilimi ürünlerinde de sayı simgeciliklerinin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımların büyük ölçüde Türk mitolojisinden ve İslâm dininden kaynaklanan kabullere, inanışlara dayandığı tespit edilmektedir.

Çalışmada, araştırmacıların konuya ilgi duymaları amaçlanmıştır. Yapılacak daha kapsamlı çalışmalar, konunun derinlemesine incelenmesini sağlayacaktır.

Kaynaklar

AHMET- NACİ CAFER ALİ, 1996, *Boztorgay*, İkinci basılış, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bükreş.

ALPTEKİN, Ali Berat, 1997, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ yay.: Ankara.

ALPTEKİN, Ali Berat, 2002, *Taşeli Masalları*, Akçağ yay.: Ankara.

ASLIYÜCE, Erdoğan, 2001, *Ukrayna Toprağında Turan'dan Kırım'a*, Yesevî yayıncılık: İstanbul.

BEKİR, Cafer, 1999, *"Kırım Halk Edebiyatı"*, *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Ansiklopedisi 13: Kırım Türk-Tatar Edebiyatı*, Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

ÇORUHLU, Yaşar, 2002, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı yay.: İstanbul.

DURBİLMEZ, Bayram, 2003, *"Efsaneden Destana: Kazakistan'da Korkut Ata ve Korkut Küyü"*, *Millî Folklor*, c.8, S.60 (Kış), Ankara.

DURBİLMEZ, Bayram, 2005, *"Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Üç Sayısı"*, *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, c.1, S. 2 (Kış 2005), Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yay.: Kırşehir.

DURBİLMEZ, Bayram, 2007, *"Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Dört Sayısı"*, *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, c.1, S.3 (Bahar 2007), Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yay.: Kırşehir. (Yayında)

ERGÜN, Metin, 1997, *"Kırım Türklerinin Efsaneleri Üzerindeki Araştırmalar"*, *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi*, I. cilt, TDK yay.: Ankara.

GABAİN, A. Von, 1968, *"Renklerin Sembolik Anlamları"*, (çev. Semih Tezcan), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, S. 3/ 1, Ankara.

İNAN, Abdulkadir, 1986, *Tarihte ve Bugün Şamanizm- Materyaller ve Araştırmalar*, TTK yay.: Ankara.

İNAN, Abdulkadir, 1987, "Türk Destan ve Masallarında Kırklar Motifi", *Makaleler-İncelemeler I*, Türk Tarih Kurumu yay.:Ankara.

KOCATÜRK, Saadettin, 1982, "Bazı Din ve Kavimlerde, Özellikle İslâmiyette Yedi Sayısı", 2. *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, c.4, Ankara.

KOCATÜRK, Saadettin, 1985, "Fütüvvet-nâmelerde (Özellikle de Fütüvvet-nâme-i Sultanî) ve İslâm'da Yedi Sayısı İle İlgili Bazı Konular", *Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler I* (Hzl. Feyzi Halıcı), Konya Kültür ve Turizm Derneği yay.:Ankara.

MAHMUT, Enver-Nedret Mahmut, 1988, *Bozcigit*, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bucureşti.

MAHMUT, Enver-Nedret Mahmut, 1991, *Ayuw Kulak Batır- Dobruca Tatar Masalları*, İkinci kitap, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bucureşti.

MAHMUT, Enver-Nedret Mahmut, 1997, *Dobruca Türk Halk Edebiyatı Metinleri*, T.C. Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

OLRİK, Axel, 2003, "Halk Anlatılarının Epik Kuralları", *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Hzl. Gülin Ögüt Eker- Metin Ekici- M. Öcal Oğuz- Nebi Özdemir), Millî Folklor yay.: Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin, 1995, *Türk Mitolojisi*, Ankara.

SAKAOĞLU, Saim, 1980, *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara.

SAKAOĞLU, Saim, 1998, *Dede Korkut Kitabı I*, Selçuk Üniversitesi yay.: Konya.

SAKAOĞLU, Saim, 1999, *Masal Araştırmaları*, Akçağ yay.: Ankara.

SAVRAN, Hülya, 2003, *Kırım Tatar Türkçesi, Dil Özellikleri- Metinler- Sözlük*, Balıkesir Üniversitesi yay.: Balıkesir.

SEVER, Mustafa, 1997, "Edebiyatta Mitolojik ve Arketipik Yaklaşım Tarzları", *Millî Folklor*, c. 5, S. 34 (Yaz), Ankara.

SÖYLEMEZ, Orhan, 2003, "Kırım Türk Edebiyatı", *Sanatı, Tarihi, Edebiyatı ve Müsikişiyle Kırım*, (Editör: Oktay Aslanapa), Yeni Türkiye yay.: Ankara.

SCHİMMELE, Annemarie, 2000, *Sayıların Gizemi*, 2. baskı, Kabaalçı yay.: İstanbul.

YÜKSEL, H. Avni, 1980a, "Türk Folklorunda Sayılar", *Erciyes*, S. 28, Kayseri.

YÜKSEL, H. Avni, 1980b, "Türk Folklorunda 7 Sayısı", *Erciyes*, S. 29, Kayseri.

YÜKSEL, H. Avni, 1981a, "Türk Folklorunda 9 Sayısı", *Erciyes*, S. 30- 31, Kayseri.

YÜKSEL, H. Avni, 1981b, "Türk Folklorunda Kırk Sayısı", *Erciyes*, S. 32, Kayseri.

YÜKSEL, H. Avni, 1981c, "Türk Folklorunda Sayılar", *Millî Kültür*, c. 3, S. 4 (Eylül), Ankara.

Ziya Gökalp, 1963, *Türk Töresi*, İstanbul.

II. ROMANYA SÖZLÜ TÜRK EDEBİYATI ÜRÜNLERİNDE İTOLOJİK SAYILAR

Türkler Romanya'ya, özellikle Dobruca bölgesine M.Ö. VII-VI. yüzyıllarda yerleşmeye başlar. Bölgeye ikinci Türk yerleşimi M.S. IV. yüzyılda Avrupa Hunları döneminde. Avar Türkleri M.S. VI. yüzyılın ikinci yarısında, Bulgar/Ogur Türkleri M.S. VII. yüzyılın sonlarında bu bölgeye yerleşir. Peçenek, Uz ve Kuman (Kıpçak) Türkleri X-XI. yüzyıllarda gelerek bölgenin Türk yurdu olmasını pekiştirirler. 1261'de, İlhanlı Moğollarına yenilerek tahtından atılan Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus, Alanya'daki donanmasıyla birlikte Bizans İmparatoru VIII. Mihail Paleolog'a sığınır. İmparator kendisine sığınan II. İzzeddin Keykavus'a Dobruca'yı verir. Yöneticisi Müslüman Türk, halkı Hristiyan Türk olan bu bölgeyi, II. İzzeddin Keykavus'tan sonra Sarı Saltuk Baba yönetmeye başlar. 1300'de Sarı Saltuk Sultan ölünce, Bulgar Krallığı Dobruca'yı istilâ ederek Birinci Dobruca Beyliği'ni yıkar ve buradaki Müslümanları katleder. 1354'te, Balık adlı bir Kuman beyi Dobruca'yı Bulgaristan'dan ayırarak İkinci Dobruca Beyliği'ni kurar. Beyliğin başına Balık'tan sonra kardeşi Dobrotiç, Dobrotiç'ten sonra oğlu Yanko geçer. 1417'de Yanko'nun ölümü üzerine Dobruca Beyliği I. Mehmet tarafından Osmanlı topraklarına katılır. XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti Ruslara yenilince, 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması imzalanır. 1783'te Ruslar Kırım Hanlığı'nı istilâ eder. 1783'ten 1800'e kadar Ruslar tarafından uygulanan katliamdan kaçan 500.000 kadar Kırım Türk'ü Bucak (Basarabya), Dobruca ve Anadolu topraklarına sığınır. 1801 Bükreş Antlaşması ile Basarabya da Ruslara terk edilince, Ruslar buradaki Nogay Türklerini Kafkasya'ya sürer, Yörük Türklerini de kılıçtan geçirir. Yalnızca Bender kalesinde bile 40.000 kişinin katledilmesi katliamın boyutunu ortaya koymaktadır. 1828-1829 Os-

manlı Rus Savaşı sonunda Bulgarlardan ve Gagavuz Türklerinden bir kısmı Basarabya'ya sürülür. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda, Rus Kazakları Dobruca'da bir katliam daha yaparlar. Bütün bu katliamlara rağmen bu bölgede Türk varlığı devam etmektedir (Cebeci 2007: 33-45). Yüzölçümü 23.262 km² olan Dobruca bölgesinin üçte ikisi Romanya'da, üçte biri Bulgaristan'da bulunmaktadır. "Dobruca adını taşıyan memleket, Karadeniz kenarındaki Erkene kasabasından Tuna nehri kenarındaki Turtukaya (Totrakan) kasabasına kadar uzanan çizgi ile, Tuna nehrinin Karadeniz'e döküldüğü Sulina (Süne) kasabasından Ekrene'ye kadar uzanan sahil ve Tuna arasındaki toprak parçasından ibarettir. Tuna nehri Dobruca'nın sol sınırını meydana getirir ve bu sınırın uzunluğu 40 km.dir. Karadeniz kıyısı Kiliya'dan Ekrene'ye kadar 320 km.dir." (Ülküsal 1966: 13).

Romanya ve Kırım Tatar Türkleri arasında sağlam bir kültür bağı vardır. Kırım Tatar Türklerinin sözlü ürünleri 'İkinci Kırım' olarak da nitelendirilen Dobruca'da büyük ölçüde muhafaza edilmiştir (Horata 1999). Dobruca Türkleri'nin doğum, evlenme ve ölüm âdetleri ile Türk dünyası gelenekleri arasında büyük benzerlikler vardır (Önal 1998). Karasu/Mecidiye, Köstence şehri çevresindeki Taşoğul, Tuzla, Toprakhisar, Hamzaca; Tulca şehri çevresindeki Çakırova, Mahmudiye, Ortaköy, Kavgacı, Beştepe, Davukça, Nalbant gibi köy adları, İsaakça, Tekirgöl, Manas gibi yer adları Romanya'da Türk kültürünün izlerini yansıtmaktadır (Nasrattınoğlu 2007:162). Mangalya, Köstence, Tulça (Tulcea), Hırşova, Mecidiye, Karasu, Babadağ ve Maçın gibi şehirlerde Osmanlılar devrinde yapılmış pek çok mimarî eser mevcuttur. Mangalya'da Esmâ Sultan Camisi, Babadağ'da Gazi Ali Paşa Külliyesi (Cami, türbe, medrese, hamam ve su kaynağından oluşmaktadır), Hırşova'da Sultan Mahmut Camisi, Mecidiye'de Sultan Mecit Camisi, Tulça'da Aziziye Camisi ve İshakçı Mahmut Yazıcı Camisi, Karasu'da Karasu Camisi, Köstence'de Hünkâr Camisi bu devre ait eserlerdendir (Pekpelvan 2007: 181). Türk-İslam kültürünün yaşatıldığı tarihî mekânlar arasında Sarı Saltık Türbesi, Koyun Baba Türbesi, İshak Baba Türbesi gibi yerler de bulunmaktadır. Miskin Baba'nın mezarı, Kesikbaş Türbesi gibi yerler ise sular altında kalmıştır (Nasrattınoğlu 2007:162).

Romanya'da Tatar Türk kültürünün yaşayışını sürdürdüğünü gösteren ürünler arasında sözlü Türk edebiyatı ürünleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu ürünler içinde mitolojik unsurlar dikkat çekmekte, mitolojik unsurlar arasında da 3, 4, 5, 6, 7, 9, 40 sayılarının simge değeri taşıdıkları görülmektedir.

Bu mitolojik sayıların incelenmesi ortak Türk kültürünün yayılma alanlarının belirlenmesine katkı sağlaması yanında küre kültüründeki ortak unsurların ortaya çıkarılmasına da yardımcı olacaktır.

1. Üç

Mitolojik sayılar içinde “üç”ün önemli bir yeri vardır (Durbilmez 2005: 1-22). R. Müller gibi bilginler üçlülüğün öneminin doğanın gözlemlenmesinden kaynaklandığını düşünürler (Schimmel 2000: 70). Aristoteles’in de belirttiği gibi “bütün” teriminin uygulandığı ilk sayı “üç”tür (Schimmel 2000: 80). Görülen ve yaşanan dünyanın üç boyutlu olması da “üç”ün gizemli bir sayı sayılmasını pekiştirmektedir. Bütün varlıklar gibi insanlar da “özel olarak” üç kutuplu oldukları için buna karşılık gelen üçlemelerde kendini rahat hissederek (Schimmel 2000: 70). Türk mitolojisindeki “kâinatın dikey dünya modeli” ve “yatay dünya modeli”nde üçlü yapı mevcuttur. Birincisinde “yer, yerüstü ve yer altı” olmak üzere üç katlı dünya; ikincisinde “yukarı, orta ve aşağı” olmak üzere üç dünya tasavvuru görülmektedir (Beydili 2005: 489).

İnsan zihninde derin kökleri olan gizemli sayılardan üçün Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde mitolojik bir sayı olarak kullanımı belirgindir. “Cırlar”da, “maneler”de, “şıflar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda yaygın olarak kullanıldığı görülen bu sayının daha çok “mükemmellik ve bütünlük” anlamları taşıdığı anlaşılmaktadır. Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde “üş” olarak geçen sayının “bir gecede üç kez düşe girme”, “üç ay birlikte gezme”, “su üstünde üç çiçek”, “üç karanfil” gibi kullanımları “mükemmellik ve bütünlük” anlamlarını yansıtır. Mükemmellik ve bütünlük anlamlarını en güzel yansıtan örneklerden biri de şu atasözüdür: “*Cangış ağaç calbarsañ canmaz / Eki ağaç bir birine karar / üş ağaç, gürül gürül canar*” [Yalnız ağaç yalvarsan yanmaz / İki ağaç birbirine bakar / Üç ağaç gürül gürül yanar] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 292).

Mükemmel sayı olarak kabul edilen üçün şansa da ilgisi olduğu düşünülmektedir. Romanya’da yaşayan Tatar Türklerinden derlenen “Dünya Güzeli” masalında geçen “Kuş kimin başına üç defa konarsa o kişinin han seçilmesi” motifi, bu sayının şans getirme, kader değiştirme anlamlarını yansıtır.

Üç devin üçünün de birer vasfının olması da bu sayının tamamlanma anlamını taşıdığını gösterir. Tamamlanma ve sınıra gelme anlamlarını gösteren

kullanımlar arasında “uykudan üç gün sonra uyanma”, “üç gün bekleme”, “üç gün mektup yazma”, “üç gün gizleme”, “hastalandıktan üç gün sonra ölme” gibi örnekler de yer almaktadır. Üçün tamamlanma ve sınıra gelme anlamlarını gösteren en belirgin örnek bir atasözünde mevcuttur: “Bir gün müsafır, eki gün müsafır / Üçüncü günü ket kâfir” [Bir gün misafir, iki gün misafir / Üçüncü gün git kâfir] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 287).

Romanya Dobruca Türkleri arasından derlenen *Altın Yüzük, Ayuv Kulak Batır, Bir Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse, Cantemir Batır, Dünya Güzeli, Edege Batır, Edilbay ile Cayıkbay* masallarında üç sayısının zengin bir sayı simgesi olarak kullanıldığı anlaşılr. “Üç yüz akça miras” [Altın Yüzük] (Mahmut vd. 1997: 197 / 440), “üç yüz akça mirastan her hafta yüz akçasıyla pazardan bir hayvan (1.kedi yavrusu, 2. köpek yavrusu, 3. yılan) alma” [= Altın Yüzük] (Mahmut vd. 1997: 197 / 440), “toyun üçüncü günü ayı oynatıcısının gelmesi” [Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 452), “üç yıl yabancı illerde gezme” [Bir Akıllı Köse Men Dokız Akılsız Köse] (Mahmut vd. 1997: 461), “uykudan üç gün sonra uyanma” [Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 469), “üç devin üçünün de birer (birincisinin suya dalma, ikincisinin yeryüzünü dolaşma, üçüncüsünün havada uçup gitme) vasfı olması” [Dünya Güzeli] (Mahmut vd. 1997: 478), “Kuş kimin başına üç defa konarsa o kişinin han seçilmesi” [Dünya Güzeli] (Mahmut vd. 1997: 479), “Üçüncü Cuma” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 481), “üç gün gizleme” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 482), “hastalandıktan üç gün sonra ölme” [Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), vd. masalların çatısını oluşturan unsurlardandır (Durbilmez 2007b: 178).

“Üç” sayısının Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde yaygın olarak kullanıldığını göstermesi ve taşıdığı gizemli anlamların daha iyi anlaşılabilmesi açısından konuyla ilgili örneklerden bazılarını burada vermek yararlı olacaktır:

“Şal At Cektim Şanaga” cırında; “Üş karamfil aşladım / Ayva suvına taşladım / Candan süygen yarımni / Ellerge bağışladım / Yar, yar...” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 90)

“Maneler”de; “Asmadan yüzüm aldım / Anañdan ızın aldım / Üş ay birge gezgen son / Begendim kızın aldım” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 105; Mahmut vd. 1997: 278).

“Car boyında üş Koray / Kölgesinde boztorgay / Yarımni sağinganda / Közlerim colga karay” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 117; Mahmut vd. 1997: 283).

“Karaga ak ekledim / Kapılarda bekledim / Üş kün yarım kelmedi / Kene kozdı dertlerim” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 128; Mahmut vd. 1997: 291).

“Kökte uşkan kaz edi / Ava cıllı yaz edi / Üş kün mektüp yazmadım / Çünkü vaktim az edi” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 137; Mahmut vd. 1997: 295).

“Murfatlar’da yüzüm bar / Yarım, sende közim bar / Kel yarın percirege / Aytacak üş sözüm var” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 143; Mahmut vd. 1997: 299).

“Şıñlar”da; “Suv üstünde üş şeşek koparsam bolmay/ Dobroca tolı yar süysem, sendiy bolmay” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 206).

“Almabetsin, arüvsin, kişkenesin / Bir keşede tüşime üş kelesin” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 180).

“Tapmaşa Şıñlar”da; “Kökten engen üş meyva, nurdan peyda / Ekevi kök yüzünde, birsi kayda” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 232).

Cevabı: “Agistosta cıyarlar pişken kavın / Ekevi onıñ Ay’man Kün, birisi cavın” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 232).

“Atalar Sözləri”nde; “Alganga altı da az, bergenge üş te köp” [=Alırken altı da az, verirken üç de çok] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 269).

“Beşe al üşke sat, adıñ bazırgân bolsın” [=Beşe al üçe sat, adın pazarcı olsun] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 286).

2. Dört

Mitolojik sayılar içinde “dört” önemli bir yer tutar (Durbilmez 2009: 71-85). Ayın dört aşamasını [=hilâl, büyüme, dolunay ve küçülmeyi] gözlemleyen ilk insanlar, güneşin konumu ve gölgelerin hareketleri ile dört ana yönü ve dört rüzgârı keşfetmişlerdir (Schimmel 2000: 98). “Yeryüzünün bir dikedörtgen / dörtgen biçiminde olduğu”, “dört gök öküzün üzerinde durduğu” gibi inanışlar; “dört unsur”, “dört ana yön”, “dört mevsim”, “dört zaman”, “dört renk”, “dört yıldız / yıldız kümesi”, “bir ağacın dört dalındaki yasak meyveler” vb. gibi hususlar mitolojik kökenlidir (Durbilmez 2008: 345). Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerini incelediğimizde dört sayısının daha çok “dört yön” ile ilgili olduğu görülür. “Maneler”de, “şıñlar”da, “tapmaşalar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda dört sayısının kullanımı yaygındır.

“Maneler”de; “Men bir saray saldırdım / Dört yağı sırma / Başkasına köz atıp / Boynımnı urma” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 142; Mahmut vd. 1997: 298).

“Mendilimni gülledim / Dört köşesin telledim / Sırımın saga ayttım / Seni dostım belledim” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 142; Mahmut vd. 1997: 298).

“Avdarıl Şatır” “Kaytarma”da; “Dört köşede dört cavlık dört mıklansın, alay / Bizler oynap küliyik, halk suklansın alay” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 63).

“Şiñlar”da; “Fidanıñdan bir gül ber, ketiyim koklap / Aftada bir, ayda dört, kelirmen coklap” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 188).

“İşken suvım dört böldim aşagan aşım / Sen esime tüşkende aylana başım” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 193).

Cevabı yılın dört ayı “sene: ilkyaz, yaz, küz, kış” [=yıl: ilkbahar, yaz, sonbahar, kış] olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmececi]: “Bir terek bar dört dallı / Birinci dal yeşere / İkinci meyva / cemiş bere / Üşincisi soldıra / Dörtincisi soldıra / Dörtincisi toñdıra” [=Bir ağaç var dört dallı / Birinci dal yeşerdiyse / İkincisi meyve/ yemiş verir / Üçüncüsü soldurur / Dördüncüsü üşütür] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 253; Mahmut vd. 1997: 192)

Cevabı “cevez” [=ceviz] olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmececi]: “Dört kardaş bir kölek işinde” [=Dört kardeş bir gömlek içinde] (Mahmut vd. 1997: 192).

Cevabı “sıyrırnıñ emşekleri” [=sığırın memeleri] olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmececi]: “Dört arkadaş bir kuyıga ok atar” [=Dört arkadaş bir kuyuya ok atar] (Mahmut vd. 1997: 192)

“Atalar Sözləri”nde; “Dört paralık kişiniñ beş paralık kiyfi bardır” [=Dört paralık kişinin beş paralık keyfi vardır] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 299).

“Mışıktaý dört ayak üstüne tüşer” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 330).

“Ayuv (Ayı) Kulak Batır”, “Cantemir Batır”, “Edige Batır”, “Edilbay ile Cayıkbay”, “Dilber”, “Dünya Güzeli”, “Köse ve Dev” gibi masallarda dört sayısı ile ilgili kullanımlar önemli bir yer tutar. Bunlar daha çok dört yönle ilgilidir: “dört tarafa asker gönderme”, “memleketin dört köşesine haber salma”, “dört yol başına bekçi olarak birer karakol koyma”, “dört bir yandan atlı yiğitlerin toplanması”, “dört duvardan çıkan dört derviş”, vd. gibi. Bunlardan başka; “gözlerini dört açma”, “dört atlı bir faytona binme”, “kösenin dört oğlu”, “dört oğlunu evin dört köşesine bağlama” gibi kullanımlar da dört sayısı ile ilgilidir.

“Ayuv (Ayı) Kulak Batır” masalında, kızın yok olduğunu duyduğu zaman vezir “dört bir tarafka” (dört bir tarafa) asker gönderir (Mahmut vd. 1997: 452). “Cantemir Batır” masalında, aranılan yiğidi bulabilmek için memleketin dört

köşesine haber salınır (Mahmut vd. 1997: 466). Sudan çıkıp Ayı kulak'ın sözlerini işiten ajdaha, gözlerini dört açarak, onun üzerine atılır (Mahmut vd. 1997: 459). "Edige Batır" masalında, Toktamış Han, dört yol başına bekçi olarak birer karakol koyar (Mahmut vd. 1997: 491). "Edilbay ile Cayıkbay" masalında, dört bir yandan atlı yiğitler toplanıp gelirler (Mahmut vd. 1997: 497). "Dilber" masalında, kız doğduğunda dört duvardan dört derviş çıkar. Birincisi; bu kız güldükte yanaklarında güller açılsın, der. İkincisi; ağladıkta, gözlerinden inciler aksın, der. Üçüncüsü; yürüdüğü zaman arkasından yeşil çimen çıksın, der. Dördüncüsü de küçük bir muska çıkarıp kızın eline bağlar. Bu mıkça kızın elinde kaldığı müddetçe kızın yaşayacağını söyler (Mahmut vd. 1997: 470). "Dünya Güzeli" masalında, Han, dört atlı bir faytonla "Dünya Güzeli"ni aldırır (Mahmut vd. 1997: 474).

3. Beş

Kutlu sayılan sayılardan biri de "beş"tir (Durbilmez 2007a: 113-126). "Yaşam ve sevgi sayısı" (Schimmel 2000: 118) olarak bilinen beş, Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden "cırlar"da, "maneler"de, "şırlar"da, "tapmaşalar"da, "atalar sözleri"nde ve masallarda simge olarak kullanılan sayılardandır. Beşin gerçek sayı olarak kullanımı yanında, kimi örneklerde yuvarlak sayıya dönüştüğü, kimi örneklerde ise simgelik anlamlar kazandığı anlaşılmaktadır:

"Avdarıl Şatır (Kaytarma)" "cır"ında; "Beş kün bolgan dünyanı kırk etiyik, alay/Oynayık ta küliyik, zevk etiyik, alay" (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 63).

"Maneler"de; "Kadifem boydan artar / Mâne mâneni tartar / Bir gün yarimni körsem / Beş yıllık ömrüm artar" (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 127; Mahmut vd. 1997: 290).

"Tüfegim tolı şaşma / Kel yarım menden kaşma / Beş yerimde cara bar / Bir cara da sen aşma"

"Kadifem boydan artar / Mâne mâneni tartar / Bir gün yarimni körsem / Beş yıllık ömrüm artar" (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 156).

"Şırlar"da; "Peştimalım beş püskül, belimde al şal / Köletkemni körgende, taşmana kal" (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 206).

"Kızlar da bar, kız da bar, kız parçası / Oneki lira beş altın en aşası" (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 216).

“Aydavlı malda közim yok, sürüvli koyda / Beş yaşımdan merakman, sizniñ soyga” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 221).

“Beş yüz beş yüz koşarman, bin etermen / Kaşan da bolsa, başıña men cetermen” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 240).

“Esmerige esmeri, sarıga sarı / Beş kün yalan dünyada, kavuşsa kârı” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 242).

“Küreş Takmağı”nda; “Canbaş sulum aytmayman, o bek yaman / Oga kaydan alasin beş karış toban?” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 250).

Cevabı “beş parmak” olan bir Dobruca tapmaşası [=bilmece]: “Kişkene üynin işinde / Beş bala otırı” [Küçücük evinin içinde / Beş çocuk oturur] (Mahmut vd. 1997: 193).

“Atalar Sözləri”nde; “Beş parmaknıñ beşi bir bolmaz” [Beş parmağın beşi bir olmaz] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 286; Mahmut vd. 1997: 158)

“Mollada beş kursak bardır, en kişkenesi tüye kadardır” [Mollada beş kursak vardır / En küçüğü deve kadardır] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 330).

“Mollanıñ karnı beştir, biri er vakıt boştır” [Mollanın karnı beştir / Biri her vakit boştur] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 330).

“Bergenge beş köp, alganga altı az” [Verene beş çok, alana altı az] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Beşke al üşke sat, adıñ bazırğân bolsın” [Beşe al üçe sat, adın pazarcı olsun] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 286).

Dobruca Türkleri arasında anlatılan “Altın Yüzük” masalında, altın yüzüğü alıp dışarı çıkan delikanlı ısıık çalınca karşısına beş yiğit çıkar (Mahmut, Mahmut: 1997: 441). Sihirli yüzüğü ağzına sokarak ısıık çaldığında beş yiğit onun emrini bekler (Mahmut, Mahmut: 1997: 442). Altın yüzüğü ele geçiren padişahın kızı da yüzüğü ağzına alarak ısıık çalar. Karşısına gelen beş yiğide emir vererek yüzüğün asıl sahibi olan çocuğun bütün servetini yok eder. Padişah bu yiğidi zindana atar. Beş gün sonra yiğidin kedi ve köpeği sahibini aramaya başlar (Mahmut, Mahmut: 1997: 443).

4. Altı

Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “cırlar”da, “maneler”de, “şınılar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda “altı yaz”, “altı ay yaz”, “altı aylık yol”, “altı ay söyleme”, “altı kez arkaya bakma” gibi kullanımlar geç-

mektedir. Bu örneklerde “hazırlık devresi” veya “tamamlanma/olgunlaşma süresi”ni gösteren kullanımların öne çıkması, kutsal kitaplarda altı sayısının “yaratma” ile ilgili olmasına uygun düşmektedir. Haftanın “altı iş günü” ve “bir dinlenme günü” olarak düzenlenmesinde, Tanrı’nın dünyayı altı günde yarattığı veya yaratılışın altı günde tamamlandığı öğretisi etkili olmuştur (Schimmel 2000: 136). Olma, olgunlaşma, sona erme anlamları yanında görülen “kapsayıcılık” özelliği de altı yön [sağ-sol, ileri-geri, alt-üst] ile ilgilidir. Örnekler iyi incelendiğinde altı sayısındaki yuvarlaklaşma eğilimi de belirginleşmektedir. Altı sayısının kullanımı ile ilgili örneklerin incelenmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

“Menlârûv (Börli-Arûv)” cırında; “Mindim torı at togalap / Kettim Koban cagalap / Tamam altı yaz cürdüm / Meñlârûv’ni sagalap” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 83)

“Maneler”de; “Ateş yastık bolır mı? / Bonday dostlık bolır mı? / Altı ay caz calbardım / Bo kadar naz bolır mı?” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 105; Mahmut vd. 1997: 279)

“Şiñlar”da; “Aylanması altı aylık col cürmesi / Dünya malı etecek bir kör-mesi” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 225).

“Ayta ayta halk bizni, altı ay aytar / Özi taşkan deryanıñ özi kaytar” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 225).

“Atalar Sözleri”nde; “Abirlini aklañız / Altı arık cem saklañız” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 266).

“Alganga altı da az, bergenge üş te köp” [Alırken altı da az, verirken üç de çok] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 269).

“Bergenge beş köp, alganga altı az” [Verirken beş çok, alırken altı az] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Abirlini aklañız, altı arık cem saklañız” [Nisanı haklayınız, altı arık yem saklayınız] (Mahmut vd. 1997: 150)

“Altmış adım alga atla, altı kere artına kara” [Altmış adım öne atla, altı kez arkana bak] (Mahmut vd. 1997: 151)

5. Yedi

Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “şıñlar”da, “tapmaşalar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda yedi sayısının simgeli kullanımları geç-

mektedir. “Genellikle olumlu güçlerle iç içe düşünül[en]” (Schimmel 2000: 144) yedi, “Bilgeliliğin sütunları” (Schimmel 2000: 140) olarak da adlandırılmaktadır. Türklerde daha çok “yedi kat gök” ve “yedi kat yer” inancı yaygındır (Yüksel 1981b:48-51). “Yedi derya geçme”, “yedi kat yer”, “yedi kat deri”, “yedi mahalle”, “yedi başlı ejderha”, “yedi yıl kaybolma”, “yedi yıl yedi gece uyuma” gibi kullanımlar da simgelik anlamlar taşımaktadır. Bu anlamların ortaya çıkarılması için Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde geçen örneklerin incelenmesinde yarar vardır:

“Şiñlar”da; “Yelkensiz gemi köşer mi, celsiz tirmen? / Yedi derya geçsem de ah sen der men” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 209).

“Tizge salıp bir ursam, omız üstü / Cer carılıp yedi kat körilmez túbü” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 250).

Cevabı “baş” olan bir Dobruca tapmaşası [bilmecesi]: “Yedi teşikli tokmak / onı bilmegen ahmak” [Yedi delikli tokmak / Bunu bilmeyen ahmak] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 257).

Cevabı “sogan” [soğan] olan bir Dobruca tapmaşası [bilmecesi]: “Cer as-tında ciyren at / Terisi bar yedi kat / Soyarsın da torarsın / Toraganda cıarsın” [Yer altında doru at / Derisi var yedi kat / Soyarsın da kesersin / Kestiğinde ağlarsın] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 254; Mahmut vd. 1997: 192)

“Atalar Sözləri”nde; “Bir akıllının yedi paraköyge faydası bar” [Bir akıllının yedi mahalleye faydası var] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 286).

“Cerinden ayrılğan, yedi catka hor bolır” [Yerinden ayrılan yedi ele hor olur] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 294).

“Yedisinde ne bolsa, yetmişinde de odır” [Yedisinde neyse yetmişinde de odur] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 352).

Romanya Dobruca Türklerinden derlenen *Altın Yüzük, Avcı Mehmet, Cantemir Batır, Bir Akıllı Köse Men Dokuz Akılsız Köse, Edilbay ile Cayıkbay* masallarında; “Yılanın verdiği altın yüzüğü yedi gün geçtikten sonra ağzına alıp ıslık çalma” [Altın Yüzük] (Mahmut vd. 1997: 198 / 441), “yedi başlı ejderha” [Avcı Mehmet, Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 204/ 447, 465), “yedi başlı ejderhanın yedi başını kesme” [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 204/ 447), “yedi yıl kaybolma” [Bir Akıllı Köse Men Dokuz Akılsız Köse] (Mahmut vd. 1997: 461), “yedi derya içinde yaşama” [Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), “yedi gün yedi gece uyuma” [Edilbay ile Cayıkbay] (Mahmut vd. 1997: 494), vd. gibi yediyle ilgili motifler tespit edilmektedir. Ayrıca; “Cantemir Batır” masalında Cantemir’in

yaşadığı memleketi yedi başlı bir ejderha (yedi düvel) korkuturmuş (Mahmut vd. 1997: 465). Cantemir, bir vuruşta ejderhanın altı başını birden keser, yedinci başını kesmez (Mahmut vd. 1997: 469).

6. Dokuz

“Büyütölmüş kutsal üç” (Schimmel 2000: 177) olarak adlandırılan dokuz, kutlu üç sayısının üç katıdır. “*Mükemmellik sayısı ya da nihai sınır*” (Schimmel 2000: 188) olarak da kullanılmaktadır. Yedi gök küresinin ve sabit yıldızları kapsayan “göğün üst kemerinin ötesinde olan en yüksek, dokuzuncu cennetle bağlantılı” olduğu ileri sürölür (Schimmel, 2000: 179). İnsan iskeletinde; *baş, bel, diz, topuk, ayak bileği, omuz, dirsek, avuç ve el bileği* olmak üzere dokuz ek bulunması da dokuzun gizemli bir sayı kabul edilmesinde etkili olmalıdır. Sebepler farklı olsa da, Türk kültüründe simgelik anlamlar yüklenerek en çok kullanılan sayılardan biri dokuzdur (Gülensoy 1976: 111-121, Yüksel, 1981c: 32-35). Dokuz (veya yedi) kat gök ve dokuz (veya yedi) kat yer tasavvurunun kaynağında Kamlık / Şamanlık inanışları vardır. Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “oyun cırları”nda, “şıfılar”da, “atalar sözleri”nde ve masallarda dokuz sayısının kullanımı yaygındır. Romanya Dobruca Türklerinden derlenen “Edege Batır” masalında geçen; “*dokuz oğul sahibi olma*” [Toktamış Han’ın dokuz oğlu vardır], “*dokuz hatırlı kişinin dokuz oğluyla yola gitme*”, “*dokuz başlı bir kuyruklu yılan*”, “*dokuz başlı yılanın dokuz başını da kesme*”, “*dokuz kuyruklu bir başlı yılan*” (Mahmut vd. 1997: 492) motifleri ile “Bir Akıllı Köse Men Dokuz Akılsız Köse” masalında geçen “*dokuz akılsız köse*”, “*dokuz sandık*” (Mahmut vd. 1997: 461) motifleri, masallarda da dokuz sayısının simge olarak kullanıldığını gösterir. Sözelimi; “*dokuz oğul sahibi olma*” motifinin kökleri kamlık inanışına dayanır. Bilindiği gibi, Altay kamlığında/şamanlığında Tanrı Ülgen’in dokuz oğlu ve dokuz kızı vardır. Kötölüğün simgesi olan Erlik Han’ın da aynı biçimde dokuz kızı ile dokuz oğlu vardır.

Diğer örnekler de incelendiğinde dokuzun mitolojik bir sayı olarak hangi anlamlarda kullanıldığı daha iyi anlaşılacaktır.

“Balam Seni Kim Şakırdı” oyununda;

“-A balam seniñ borkiñ kayda?

-Şüyge ildim aytaman

Üyken toyda oynap- külüp

Tokız alıp kaytaman

Ölmem men, ölmem men

Ölsem mında kelmem men" (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 66)

"Şiñlar"da: "Ayırmaga istiyler tırnaknı tenden / Dünya dokız türlense, ayrılmam senden" [Ayırmak istiyorlar tırnağı tenden / Dünya dokuz dönse ayrılmam senden] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 189).

"Atalar Sözüleri"nde; "Dogrı aytkannı dokız köyden kuganlar" [Doğru konuşanı dokuz köyden kovmuşlar] (Mahmut vd. 1997: 162).

"Dokız cutkın bir konış" [Dokuz yutkun (düşün) bir konuş] (Mahmut vd. 1997: 163)

"Dokız ulum bolğanşı, osrak kartım sav bolsın" [Dokuz oğlum olacağına felçli bir ihtiyar eşim olsun] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 299; Mahmut vd. 1997: 162).

"Dokız kün şalışkan onuncı kün bay bolır" [Dokuz gün çalışan onuncu gün zengin olur] (Mahmut vd. 1997: 162)

"Dokız dereden on suv ketirir" [Dokuz dereden on su getirir] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 299).

"Dokız günlük ömirge, on günlük azık kerek" [Dokuz günlük ömüre on günlük azık gerek] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 299).

"Ökizniñ karnı dokızdır" [Öküzün karnı dokuzdur] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 299).

7. Kırk

"Büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı" (Schimmel 2000: 265) olarak kullanılan kırk, "hazırlama ve tamamlama" sayısidir. Yuvarlak sayı olarak da kullanılır. Sözelimi; kırk yaşına yaklaşma / ulaşma sonucu olgunlaşma bu sayının "hazırlama ve tamamlama" özelliğini gösterir.

Romanya Dobruca Türklerinden derlenen sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden yalnızca masallar incelendiğinde bile kırk sayısı ile ilgili kullanımların tesadüfen olmadığı ve mitolojik dönemden günümüze ulaşan simgelik anlamlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Masallarda; "kırk gün mühlet" [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 446), "kırk çaş/genç" [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 446), "kırk güzel kız" [Avcı Mehmet] (Mahmut vd. 1997: 446), "kırk kuvvetli kişi" [Avcı

Mehmet ve Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 450 ve 452), “*kırk başlı ejderha / ejderha*” [Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 458), “*kırk başlı ejderhanın kırkınıcı başını kesmeme*” [Ayuv Kulak Batır] (Mahmut vd. 1997: 459), “*kırk oklu bir yay*” [Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 466), “*kırk gün kırk gece düğün*” [Cantemir Batır] (Mahmut vd. 1997: 469), “*kırk katır / kırk satır ceza*” [Dilber] (Mahmut vd. 1997: 472), “*kırk gün yas tutma*” [Dünya Güzeli] (Mahmut vd. 1997: 477), “*kırk kişinin başını yeme/ kırk kişiyi öldürme*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 481), “*kırk yiğit*”, “*kırk hayvan*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 481), “*kırk muhafızdan biri olma*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırk gün göl kenarında kalma*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırklar ile namaz kılma*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırkınıcı gün kırkların dua etmesi*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 489), “*kırk gün kırk gece uyuma*”, “*kırk bekçiyi suya gönderme*” [Edege Batır] (Mahmut vd. 1997: 490), vd. gibi motifler çokça görülür.

Romanya sözlü Türk edebiyatı ürünlerinden “cırıl”da, “maneler”de, “şîñlar”da, “tapmaşalar”da ve “atalar sözleri”nde de kırkını “hazırlama ve tamamlama” sayısı olduğunu gösteren örnekler yanında yuvarlak sayı olarak kullanıldığı da anlaşılmaktadır. Sözelimi; “Avdarıl Şatır (Kaytarma)” “cır”ında; “Beş kün bolgan dünyanı kırk etiyik, alay / Oynayık ta küliyyik, zevk etiyik, alay” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 63)

“Maneler”de; “Merdivenim kırk ayak/ Kırkına urdum tayak / Bu saba seni kördim/ Ne el tuta ne ayak” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 143; Mahmut vd. 1997: 298).

“Oynatma maga kaşîñ / Kırka yaklaşkan yaşîñ / Men yigrim yaşındaman / Pişirmem senin aşîñ” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 144).

“Şîñlar”da; “Dünya degen merdiven kırk basamak / Oynap külüp dünya-da zevk yaşamak” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 227).

“Tapmaşa Şîñlar”da; “Bügün tuvgan bir bala, kırkına cetmiy / Öldi desem canı bar, dünyadan ketmiy” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 231).

Cevabı: “Onbeş onıñ yarısı otızdan kaytar / manasın bilgen cigit Ay der de aytar” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 231).

“Cennet cehennem arası kırk tarama / Menden sonra dost tutup zevk arama” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 241).

“Atalar Sözleri”nde; “Ber kırkını, al börkni” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Ber kızını kırımanga, kırk aylansın başında” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 285).

“Bir kişi kırk kişini azdırır” [Bir kişi kırk kişiyi azdırır] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 287; Mahmut vd. 1997: 158)

“Bir yamannın kırk iyige belâsı cugar / bolır” [Bir kötünün kırk iyiye belâsı olur] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 288; Mahmut vd. 1997: 159)

“Bir filcan kaveniñ, kırk cıl hatiri bar” [Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı var] (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 287).

“Kırk devege bir eşek” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk gün taban eti, bir gün av eti” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırkından son azgannı teneşir temizler” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk şapkanga, bir kapkan” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk cıl kırgın bolsa da eceli cetken öler” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Kırk yılda bir avrat sözün dinlemeli” (Ahmet-Naci Cafer Ali 1996: 321).

“Biz kırk kişimiz, bir birimizni bilirmiz” [Biz kırk kişiyiz, birbirimizi biliriz] (Mahmut vd. 1997: 159)

Bir atım bar, kırk araba toban aşay [Bir atım var, kırk araba saman yer] (senek=çatal) (Mahmut vd. 1997: 191)

Sonuç

İnsanoğlu, mitolojik dönemlerde kendisini ve çevresini tanımaya, gördüklerini yorumlamaya çalışmıştır. Bu yorumlar sırasında sayılardan da yararlanılmış, bazı sayıların kutlu oldukları düşünülmüştür. Mitolojik dönemden günümüze kadar, değişik medeniyetler kuran insanoğlu, kutlu kabul edilen sayılarla ilgili kabul ve inanışları da dilden dile, nesilden nesile aktarmış, edebiyat ürünlerinde bu sayıları motif olarak kullanmışlardır. Romanya’da yaşayan Tatar Türklerinin sözlü edebiyat ürünleri de sayılar yönünden oldukça zengindir. İncelemede kullanılan sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde geçen sayıların mitolojik kökenleri olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle üç, dört, beş, altı, yedi, dokuz ve kırk sayılarının sayı simgeciliği açısından da zengin örnekleri tespit edilmektedir (Schimmel 2000, Durbilmez 2007b: 177-190, Durbilmez 2008:340-352). Romanya Sözlü Türk edebiyatı ürünlerinde geçen sayı kullanımları büyük ölçüde Türk mitolojisine uzanmakla birlikte, simge olarak kullanılan sayıların bir kısmının da zamanla İslâm dininden kaynaklanan kabullere, inanışlara dayandığı tespit edilmektedir.

Kaynaklar

ABDULLA, Behlül, 2006, *Folklorda Say Simvolikası*, Elm yay.: Bakü.

AHMET-NACİ CAFER ALİ, 1996, *Boztorgay*, ikinci basılış, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bükreş.

BEYDİLİ, Celal, 2005, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Yurt Kitap yay.: Ankara.

CEBECİ, Ahmet, 2007, "Dobruca ve Deliorman Türklerinin Savaş ve Göç Destanları", *Romanya'da Türk Kültürünün İzleri*, Golden Print yay.: Bükreş.

DURBİLMEZ, Bayram, 2005, "Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Üç Sayısı", *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, c.1, S. 2 (Kış 2005), Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yay.: Kırşehir.

DURBİLMEZ, Bayram, 2007a, "Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Beş Sayısı", *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu- Bildiriler*, Kırşehir Valiliği-Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi yay.: Ankara

DURBİLMEZ, Bayram, 2007b, "Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgeciliği", *Millî Folklor / Uluslar arası Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 76 (Kış), Ankara.

DURBİLMEZ, Bayram, 2008, "Nahçıvan Türk Halk İnanışlarında Mitolojik Sayılar / Mythological Numbers in Nakhchivan- Turkish Folk Beliefs ", *Turkish Studies / International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 3/ 7, Fall 2008.

DURBİLMEZ, Bayram, 2009, "Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde Dört Sayısı / The Number '4' in Turkish Culture and Futuvvetname", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli- Araştırma Dergisi*, c.52, Ankara.

EKREM, Mehmet Ali, 1981, *Bülbül Sesi- Dobruca Türkleri Folklorundan Seçmeler*, Bükreş.

GÜLENSOY, Tuncer, 1976, "Türklerde Dokuz Sayısı", *I. Uluslar arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. IV, Ankara.

HORATA, Osman, 1999, "Romanya Türk Edebiyatı", *Başlangıcından Bugüne Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*, Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

MAHMUT, Enver- Nedret Mahmut, 1988, *Bozcigit*, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bucureşti.

MAHMUT, Enver- Nedret Mahmut, 1991, *Ayuv Kulak Batır- Dobruca Tatar Masalları*, İkinci kitap, Kriterion Kitap Üyi yay.: Bucureşti.

MAHMUT, Enver- Nedret Mahmut, 1997, *Dobruca Türk Halk Edebiyatı Metinleri*, T.C. Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

NASRATTINOĞLU, İrfan Ünver, 2007, "Ana Başlıklar Halinde Romanya'da Türk Kültürünün İzleri", *Romanya'da Türk Kültürünün İzleri*, Golden Print yay.: Bükreş.

NASRATTINOĞLU, İrfan Ünver- Serin Türkoğlu, 2008, *II. Uluslararası Romanya'da Türk Kültürünün İzleri Sempozyumu- Bildiriler*, Golden Print yay.: Bükreş.

ÖNAL, Mehmet Naci, 1998, *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum, Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, Kültür Bakanlığı yay.: Ankara.

PEKPELVAN, Belgin, 2007, "Türk Kültürünün Yansıları", *Romanya'da Türk Kültürünün İzleri*, Golden Print yay.: Bükreş.

SCHIMMEL, Annemarie, 2000, *Sayıların Gizemi*, (çev. Mustafa Küpüşoğlu), 2. bas-
kı, Kabalcı yay.: İstanbul.

ÜLKÜSAL, Müstecib, 1966, *Dobruca ve Türkler*, TKAE yay.: Ankara.

YÜKSEL, H. Avni, 1981a, "Türk Folklorunda Sayılar", *Millî Kültür*, 3/ 4, Ankara.

YÜKSEL, H. Avni, 1981b, "Türk Folklorunda Yedi Sayısı", *Millî Kültür*, 3/ 5, An-
kara.

YÜKSEL, H. Avni, 1981c, "Türk Folklorunda Dokuz Sayısı", *Millî Kültür*, 3/ 6, Ankara.

III. BATI TRAKYA TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE MİTOLOJİK SAYILAR

Bugün Yunanistan'ın siyasi sınırları içinde kalan Batı Trakya'ya, önce Peçenek ve Kuman Türkleri yerleşir. Yedinci yüzyıldan itibaren kuzeyden göç ederek buraları yurt edinen Türklerden sonra 14. yüzyıldan itibaren Anadolu'da yaşayan Oğuz Türkleri de bu bölgeye akın eder. 1356'da Osmanlıların Ferecik'i alarak Rumeli'ye geçmesiyle birlikte, Batı Trakya tam bir Türk yurdu olmaya başlar. Gazi Süleyman Paşa, fethettiği ilk yurt olan Ferecik'e cami ve mescit yaptırır. 1359/1360'dan itibaren Dedeağaç, Dimetoka ve yöresi, Gümölcine ve yöresi, Borla, İskeçe, Marolye, Kavala, Drama, Zihne ve Serez alınır. Özellikle Gümölcine ve İskeçe şehirlerinde ve bu şehirlere bağlı köylerde Türkler yoğun olarak yaşamaya başlar. Anadolu'nun çeşitli yörelerinden, özellikle Konya ve Balıkesir civarından gelen Yörük/Türkmen Türkleri yerleşerek bu bölgeyi yurt kılar. Batı Trakya'nın fethi 1361'de tamamlanarak Osmanlı Devleti'ne katılır. I. Murat döneminden itibaren Bergama, Söğüt, Saruhan, Menteşe, Hâmid, Gerede, Göynük, Canik, Ahlat, Ayıntap (Antep) gibi yerlerden çok sayıda Türk nüfusu Gümölcine, Dimetoka ve Ferecik'e yerleşir. Özbek, Saruhanlı, Bayat, Saltuklu gibi Türkmen boylarından oluşan bu nüfusla yeni mahalleler ve köyler kurulur. Yeni yerleşim yerlerine, geldikleri yerlerin izlerini/adlarını taşıyan Türkçe adlar verilir: Eski Hacı, Debbağlar, Hacı Karagöz, Kadı Mescidi, Hacı Hızır, Hacı Hayreddin, Hacı Nasuh, Yenice, Bergamalı, Denizlü vb. (Dede, 1978: V; Dede, 1992: 93; Genç, 2008: 25). Batı Trakya'ya çok sayıda cami, medrese, imaret, han, hamam, zaviye, tekke ve türbe yapılır (Delibalta, 2002: 225-229; Genç, 2008: 35-37). Yazılı ve sözlü kültür ortamları oluşturularak Türk kültürünün coğrafyayla bütünleşmesi ve böylelikle coğrafyanın vatanlaşması sağlanır.

550 yıllık Osmanlı yönetiminden sonra, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşları ve 1911-1913 Balkan savaşlarında Osmanlı Devleti yenilince, 30 Mayıs 1913'te yapılan Londra Barış Konferansı sonucu Meriç nehrinin batısındaki topraklar tamamen Balkan ülkelerine terk edilir. Bunun üzerine 31 Ağustos 1913'te Batı Trakya Türk Cumhuriyeti kurulur. 10 Ağustos 1913'te imzalanan Bükreş Antlaşması ve 29 Eylül 1913 İstanbul Muahedesi / Antlaşması ile Batı Trakya tamamen Bulgaristan'a verilince Batı Trakya Türk Cumhuriyeti'nin varlığı 25 Ekim 1913'te sona erer. 30 Temmuz 1915'te kurulan ikinci Batı Trakya Türk Cumhuriyeti de 27 Eylül 1917'de yıkılır. 10 Kasım 1918'de Batı Trakya Komitesi, 30 Kasım 1918'de Batı Trakya Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti kurulur. 15 Ekim 1919'da bölgeyi Fransızlar işgal eder. 27 Kasım 1919'da imzalanan Neuilly Antlaşması sonucu Gümölcine ve Dedeağaç Yunanistan'a bırakılır. 27 Mayıs 1920'de Gümölcine'nin kuzeyindeki Hemetli'de Batı Trakya Hükümeti kurulur. 10 Ağustos 1920'de, İtilaf Devletleri'nin Yunanistan ile imzaladıkları Yunan Sevri Antlaşması ile bölgenin Yunanistan'a bırakılması kararlaştırılır. Bu durum 24 Temmuz 1923'te Lozan Barış Antlaşması ile kabul edilir. Bu antlaşmaya göre Yunan işgali yasalararak Batı Trakya Yunanistan'a bırakılınca üçüncü Batı Trakya Türk Cumhuriyeti de 30 Ağustos 1923'te dağılır. Ayrıca, Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan 30 Ocak 1923 tarihli "Mübadele Sözleşmesi" ile İstanbul'da yaşayan Rumlar ile Batı Trakya'da yaşayan Türkler mütekabiliyet esasına göre azınlık sayılarak mübadele dışı bırakılırlar. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Yunanistan'da iç savaşlar başlayınca 1 Ocak 1947'de kurulan dördüncü Batı Trakya Türk Cumhuriyeti de 25 Ağustos 1949'da yıkılır. Yunanistan ile İngiltere, Fransa, İtalya ve Japonya arasında imzalanan "Yunanistan'daki Azınlıkların Korunmasına İlişkin Antlaşma" ya göre Batı Trakya'daki Türklerin hakları garanti altına alınır. Bu antlaşmayla Yunanistan'daki Türkler Türkçe eğitim alma, vakıf kurma, mülk edinme ve dinî inançlarının gereklerini yerine getirebilme haklarını kazanır. Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan 1926 Atina, 1930 Ankara, 1933 Ankara ve 1951 Türk-Yunan Kültür Antlaşması, 1968 Ankara ve Atina protokolleri ile de bu haklar pekiştirilir. İmzalanan bu kadar çok antlaşmaya rağmen uygulamada "Türkleri topraklarından kaçırma ve sindirmeye yönelik politikalar" öne çıkar. Sözelimi; 1971'de, İskeçe'deki Tabakhane Camisi yıkılarak yerine park yapılır. Değişik tarihlerde de Gümölcine Türk Gençleri Birliği, İskeçe Türk Birliği ve Batı Trakya Türk Öğretmenleri Birliği dernekleri -adlarında

“Türk” sözcüğü bulunduğu gerekçesiyle- kapatılır. Batı Trakya’da Türk yaşamadığı söylenerek Türk yerine “Müslüman Azınlık” ifadesi kullanılır. Yapılan itirazlara rağmen 2 Ekim 1987’de kapatma kararı onaylanır. 1988’de, “Türk” kelimesinin kullanılmasını yasaklayan Yunan Yargıtayı “Türk’üm” demenin cezasını 18 ay hapis ve 3 yıl medenî haklardan yoksun bırakılmak olarak saptar. Yunan vatandaşlık yasasının 19. maddesi uyarınca binlerce Batı Trakya Türk’ü Yunan vatandaşlığından çıkarılır (Özgüç, 1974; Hatipoğlu, 1988; Oran 1991, Halaçoğlu- Eren, 1992: 144-147; Hatipoğlu 1997; Balkaç, 2002: 470-488; Gazioğlu, 2005: 45-70; Tuncer, 2005: 117-136; Akın, 2005: 207-243). “Yunan yönetiminin siyasi, ekonomik, dinî, sosyal ve kültürel alanlarda sistemli baskılarla eritmeye çalış[ması]” sonucu Batı Trakya Türklerinin çoğu “başta Türkiye olmak üzere, Almanya, Avusturya, Avustralya, İngiltere ve ABD’ye göç etmek zorunda kalır. Farklı ülkelerde yaşayan bir milyon civarındaki Batı Trakya Türk’ü yanında Batı Trakya’yı terk etmeyen ve sayıları 150.000’e düşen Türkler, “bütün baskılara rağmen kültürleri, gelenekleri, görenekleri, giyim ve kuşamlarıyla bu ata armağanı topraklarda yaşamaya devam etmektedirler.” (Dede, 1978: V). 8586 km² yüzölçümü olan Batı Trakya, doğuda Türkiye (Meriç Nehri), batıda Makedonya (Karasu Nehri), kuzeyde Bulgaristan, güneyde Ege Denizi ile çevrili bir Türk yurtdur (Dede, 1978: V).

Batı Trakya’nın Türk yurdu olmasında, bu coğrafya ile bütünleşen Türk kültürünün önemli bir yeri vardır. Coğrafyayı vatanlaştıran kültür unsurları arasında da halk bilimi ürünleri öne çıkmaktadır. Türk halk bilimi ürünlerinde belirgin bir yer tutan mitolojik unsurlar, Batı Trakya’da yaşayan Türklerin kültür kökenlerinin mitolojik döneme kadar uzandığını gösterir. Mitolojik unsurlar arasında yer alan sayılara özel anlamlar yüklendiği ve kutlu sayıldığı örneklerden anlaşılmaktadır. Yüklenen anlamlar sebebiyle gizemli sayılan sayılar arasında “üç”, “dört”, “beş”, “yedi”, “dokuz”, “kırk” yaygındır.

1. Üç (3):

Özel anlamlar yüklenen ve kutlu sayılan gizemli sayılar arasında “üç”ün önemli bir yeri olduğu bilinmektedir (Durbilmez, 2005: 1-22). “Üç” ile ilgili kabul ve davranışların kaynağı daha çok mitolojik inançlara dayanır. Türk mitolojisindeki “kâinatın dikey dünya modeli” ve “yatay dünya modeli”ndeki üçlü yapı, bu sayının Türk insanının zihnindeki derin mitolojik kökleri gös-

termesi bakımından önemlidir (Durbilmez, 2010b: 247). “Kâinatın dikey dünya modeli”nde “yer, yer üstü ve yer altı” olmak üzere üç katlı dünya; “yatay dünya modeli”nde “yukarı, orta ve aşağı” olmak üzere üç dünya tasavvuru mevcuttur (Beydili, 2005: 489).

Batı Trakya Türklerinin halk bilimi ürünlerinde üç sayısının yaygın olarak kullanıldığı örneklerden anlaşılmaktadır. Bunlar arasında “mükemmellik ve bütünlük” anlamlarını taşıyan kullanımlar yaygındır. “Kesin saymanın üst sınırı” olarak da görülebilecek bu kullanımlardan bir kısmı da “gizemli sayı” olmaktan çok “yuvarlak sayılar” olarak işlev görür. Sözelimi; İskeçe- Karacınlar’da, doğum yaklaştığında, doğumun kolay olabilmesi için kadın bir yastık üzerine oturtulur. Ebe kendi belindeki kuşağı çıkararak *kadının beline üç kez vurur*. Kadın kalkarak o yastıktan *üç kez atlar*. Yeni doğan çocuğu annesi *günün beş vakit namazından üçü geçene kadar emzirmez*. *Çocuk üç günlük olunca tuzlu suda yıkanır*. Ayrıca tuzlanır ve *tuzlu olarak üç gün kalır*. *Üç gün sonra temiz su ile yıkanır*. *İlk üç gün anne bebeğini yalnız bırakmaz*. Bebeğin kırkına *üç gün kala* (otuz yedinci gün) anne kırklanır. Bebeğin kırkına kadar annenin *son üç gün içinde verdiği süt temiz süttür*. [Temiz süt içtiği] *üç günün sonunda* bebek kırklanır (Dede, 1978: 97). “Bebeğe, âdet görmüş bir kadın âdet günlerinde bakarsa ve bebeğin kulağına ‘anan hallıyım’ demezse bebek mundarlık olur.” (Dede, 1978: 140). Çocuk ayakta durmaya başlayınca yapılan “*tay çöreği*”nin konduğu tepsi çocuğun başı üzerinde *üç kez çevrilir* ve çocuklar birer çörek alıp arkalarına bakmadan koşarak oradan gider (Dede, 1978: 98).

İskeçe-Sulcadere’de, “İmam, gelinin de bulunduğu kadınların odasına gider ve kapıdan kıza *üç kez oğlana varıp varmayacağını sorar*.” (Dede, 1978: 110). Gelin, baba evinden yeni kuracağı evine yollanırken yolda bütün kadınlar *arka arkaya, üçer üçer sıralar hâlinde yürürler* (Dede, 1978: 111).

Gümölcine-İnceğiz köyünde “kız evinde, kızın çeyizi duvara asılır (...) Elbiselerin, ortaya yakın bir yerine gelin oturtulur. Dayandığı duvar yerine de *üç yağlık konur*.” (Dede, 1978: 107)

Batı Trakya Türkleri arasında halk hekimliği ile ilgili uygulamalarda üç sayısının daha çok “iyileştirici” olma özelliği kazanarak kullanıldığı görülmektedir. Sözelimi; Gözde arpacık çıktığı zaman: a) “*Üç buğday veya arpa tanesi alınır*. Yağmur yağdıktan sonra damlacıkların yerde açtıkları çukurlarda biriken sularla ıslatılıp *üçer defa gözlerine sürülür*. b) Dut ağacından ince bir çubuk kırılır, fakat koparılmaz. Kırılan yerden süzülen *su üç defa ‘ırık’* diyerek göze

sürülür. Kırılan çubuk kuruyana kadar gözdeki arpacığın da kuruyacağına inanılır.” (Dede, 1978: 139). Göz kanlanınca bir avuç pirinç yavaş yavaş gözün üstünden su dolu tase akıtılırken aynı anda yedi değişik papucun her biriyle *üçer defa* hastanın başına vurulur (Dede, 1978: 140). Sarılık olduğu zaman: “Buruna *üç kez* sidik çekilir. Ayrıca *üç yudumda* içilir.” (Dede, 1978: 140). Sarılıkla ilgili başka bir uygulamada da sayılar karşımıza çıkar: Bir tas suyun içine *üç iğne* atılarak okunur. Hasta yedi sabah tastaki suya bakar. Yedinci gün iğneler bir ağaç altına gömülür (Dede, 1978: 141). Temra olduğu zaman: “Gün doğmadan hasta kapının arkasına gider ve *üç defa* bir *ayet* okur. Bu *üç sabah* tekrarlanır.” (Dede, 1978: 141). Uğrama olduğu zaman: “a) Düştüğü yere şerbet dökülür. Oradan çör çöp toplanır yakılır. Dumanı *üç defa* burna çekilir. b) Hocaya yedi kâğıt yazdırılır. Yedi gün o yedi kâğıt birer birer yakılır, dumanı burna çekilir. Kalan kül *üç yol ağzına dökülür*. c) Hocaya bir muska yazdırılır. O muska bir tas suyun içine konulur. Uğramaya tutulan kişi yedi gün o sudan *üçer yudum* içir ve yedinci gün muskayı da yer.” (Dede, 1978: 141)

İskeçe-Sünnetçiköy’de, çocukları hasta olan analar “yaran taşı” veya “adak taşı” adı verilen dikili taşa helva, tavuk aşı, pekmezli malika adarlar. Onu yaran taşının üzerinde *üç kez döndürüp* bir parça kopararak yaran taşına koyduktan sonra çocuklara yedirirler (Dede, 1978: 130). Salgın hastalıklarda, tavuk ve köpek eti karıştırılarak evlerden toplanan bulgurlarla pişirilen “tavuk aşı” da yaran taşının üstünde *üç kez döndürülür*. Hazırlanan aştan bir kaşık yaran taşına konur, kalan kısmı çocuklara yedirilir (Dede, 1978: 130).

Yağmur duasında da üç sayısıyla ilgili kabuller görülür: İskeçe- Karaçanlar’da, etraftan toplanan ve cuma namazından sonra yağmur duası okunan mısır tanesi büyüklüğündeki taşlar çuvala doldurularak *üç kişi* tarafından dereye götürülür. Çuvalın bir kısmı suya geçecek şekilde dere kenarındaki bir ağaca asılırsa *üç gün içinde yağmurun yağacağına* inanılır (Dede, 1978: 129). Maya yapılıncaya da *üç gün içinde yağmurun yağacağına* inanılır¹.

İskeçe-Sünnetçiköy’de, Mevris (nevruz) günü genç kızlar, oğlanlar ve çocuklar topladıkları menekşeleri evlerindekilere verirler. “Onlar da o menekşeleri alıp *üç kez koklarlar ve üç kez gözlerine sürterler*.” (Dede 1978: 123)

¹ Köy halkından herkesin katkılarıyla pirinç ve hayvan alınarak etraf köylerin de davet edildiği bir ziyafet sonucu yağmur duası etmeye “maya” denir (Dede, 1978: 129).

Üç cuma üst üste çamaşır yıkanırsa yıkayan kişinin öleceğine inanılır (Dede, 1978: 131). Ölünün yıkandığı yere o gece bir ibrik su konulur ve bir mum ya da kandil yakılır. Bu üç gece tekrarlanır (Dede, 1978: 117).

Nazar kapmış insan, yedi kor atılmış sudan üç defa içer. Nazar kapmış ekmek hamuru tastaki su ile yoğrulur ve hamurun üzerine üç kor konulur. Geriye kalan korlar ya üç yol ağzına ya da bir gül ağacının dibine dökülür (Dede, 1978: 128).

Tek taraflı sevdâ olunca diğer tarafı kendine bağlamak için yapılan bazı büyülerde de üç sayısının etkili olduğuna inanılır. Sözgelimi; bir karatavuk yumurtası hocaya götürülerek üzerine dualar yazdırılır. Eve gidince o yumurta kül dolu bir kutuya konarak üç gün bekletilir. Üç gün sonra üç dua okunarak yumurta ateşe atılıp yakılır. Üç acı çuçka alarak onları yarıp içlerine karabiber doldurmak suretiyle üç gün sıra ile birer birer ateşe atarak da büyü yapılır. Başka bir uygulamada da hocaya üç muska yazdırılır. Bu üç muska üç bademin içine yerleştirilerek üstten ibrişimle bağlanır. Üç gün sıra ile birer birer ateşe atarak büyü yapılmış olur (Dede, 1978: 133).

Efsanelerde üç sayısının özellikle kardeşler için kullanıldığı görülür: “Karaoğlan Tekkesi Efsanesi”ne göre birisi Yenice’de, birisi Ortaköy’de, birisi Karaoğlan’da evliya olan üç kardeş vardır (Dede, 1978: 22).

Halk anlatılarının epik kuralları arasında yer alan “yineleme kuralı”, “üçleme kuralı” ve “ilk ve son durumun önemi” hep üç sayısıyla ilgilidir (Olrik, 2003). Üç sayısına bağlı bu kuralları Batı Trakya’da anlatılan Türk halk anlatılarında da sık sık görmek mümkündür. Sözgelimi; “Kütüklü Tekke Efsanesi”nde, tekkenin eşik taşını götürerek hayvan damına eşik taşı yapan Gerevizli Rum, üç gece üst üste rüya görür. Gerevizli Rum’un rüyasına giren Kütüklü Tekke Baba her üçünde de “Taşı yerine götür, öleceksin!” der (Dede, 1978: 23).

İskeçe-Sünnetçiköy’de anlatılan “Gelin Mezarı Efsanesi”nde, Karaoğlan köyünden bir kızı Karaçukur köyünden sevmediği birisine verirler. Kız gelin giderken yolda dua ederek kayıplara karışır. Kızın kaybolduğu yerde üç damla kan görürler ve erenlere kavuştuğuna inanırlar. Üç damla kan gördükleri o yere bugünkü tekkeyi yaparlar (Dede, 1978: 26).

Gümölcine’den derlenen “Rûşanlar Efsanesi”nde Sarıkız, Zât’a üç defa taş atar (Sağlam, 1997: 37).

“Ayı İni Efsanesi”nde evliyaı “üçler, kırklar, yediler” hazırlar. “Onu ziyarete gelen arkadaşları üçler, kırklar, yediler” Şahinliler tarafından her gün doldurulan ibriklerle abdest alırlar (Dede, 1978: 20-21).

Türk kültürüne göre tahammülün sınırı üçtür. “Bir hatır, iki hatır, üçüncüye vur yadır.” atasözünde de sabrın sınırının üç olduğu belirtilir. Aynı düşünce nush, tekdir ve kötek üçlemesiyle de söylenir: *Nush ile uslanmayı etmeli tekdir, tekdir ile uslanmanın hakkı kötektir* (Durbilmez 2005: 4). “Fukarânın Masalı”nda da kendisine göz koyan ve “orada burada” takılan cambazı fukaranın karısı “bir, iki, üç söylememiş kocasına”. Cambaz çok ısrar etmeye başlayınca kadın kocasına söylemiş (Dede 1978: 7).

Mânilerde üç sayısı ile ilgili kullanımlara iki örnek: 1) “Bizim harmanda / Üç kuş vurdular / Yavuklusu çirkindi / Güzel buldular” (Sağlam, 1997: 55). 2) “Dere boyu kayınlık / Yâr yapıyor bayınlık / Üç senedir bileidik / Yaza bizim ayrılık” (Sağlam, 1997: 40).

Gümülcine- Dolapçılar köyünden derlenen “İndim Yârin Bahçesine” türküsünde “üç ben”den söz edilir: “İndim yârin bahçesine / Güller açmış kırmızı / Yaneğinde üç beni var / Sandım sabah yıldızı” (Sağlam, 1997: 61).

İskeçe-Sünnetçiköy’den derlenen “Kara Kedi Oyunu”nda hanımın üç kaşık içtiği belirtilir. Kızlar yarım halka olarak iki küme oluşturup birbirlerine şöyle seslenirler:

“Bir taraf: Süt pişti mi?

Diğer taraf: Pişti

Bir taraf: Hanım içti mi?

Diğer taraf: İçti.

Bir taraf: Kaç kaşık?

Diğer taraf: Üç kaşık. (...)" (Dede 1978: 89).

2. Dört (4):

“Yeryüzünün bir dikedörtgen / dörtgen biçiminde olduğu”, “dört gök öküzün üzerinde durduğu” gibi inanışlar; “dört unsur”, “dört ana yön”, “dört mevsim”, “dört zaman”, “dört renk”, “dört yıldız / yıldız kümesi”, “bir ağacın dört dalındaki yasak meyveler” gibi hususlar mitolojik kökenlidir (Durbilmez, 2009: 72). Dört sayısının Türk kültüründeki yeri ve önemi konusunda yapılan bir çalışmada, Türkiye Türkleri başta olmak üzere, Altay, Yakut, Başkurt,

Kazak-Kırgız, Karaçay-Malkar, Azerbaycan, Bulgaristan ve Makedonya Türkleri gibi Türk boyları ve akraba topluluklarının halk bilimi ürünlerinde de dört sayısının yaygın olarak kullanıldığı tespit edilmektedir (Durbilmez, 2009: 72). Kırım (Durbilmez, 2007b: 181-183), Nahçıvan (Durbilmez 2008: 345-346) ve Romanya (Durbilmez 2010b: 248-249) Türklerinin halk bilimi ürünleriyle ilgili çalışmalarda da dördün mitolojik kökenli bir sayı olarak kullanımı örneklerle ortaya çıkarılmaktadır.

Göktürk yazıtlarında “Tört bulungdaki”, yani “Dört yandaki” yerlerin sayımı önemli bir yer tutmaktadır (Ögel, 1995b: 244). Büyük Hun Devleti’nde, “Dört boynuz” adlı “Dört köşe” büyük bir devlet düzeni gibi olup, “dört büyük memuriyet”, başkentin dört yönüne yayılmıştır. Türk halk edebiyatında da “dört köşe” dünya anlamına gelmektedir. Zaten Yakut Türklerine göre, dünya “dört köşeli”dir (Ögel, 1995b: 244-245). Batı Trakya Türkleri arasından tespit edilen halk inanışlarında da dört sayısının daha çok dört ana yönle ilgili olduğu örneklerden anlaşılmaktadır. Sözelimi; bir inanışa göre, eşlerin iyi geçinmeleri için hocaya bir muska yazdırılarak bir tas suya konulur ve her gün *o sudan evin dört köşesine serpilir* (Dede, 1978: 133).

“Kütüklü Tekke Efsanesi”nde, Gereviz’den bir Rum tekkenin içindeki mezarı kazarak para arar. Para bulamaz, fakat tekkenin mermerden yapılmış *dört köşe eşik taşını alıp götürerek* hayvan damına eşik taşı yapar. Bunun üzerine Kütüklü Tekke Baba o Rum’un rüyasına girerek “Taşı yerine götür, öleceksin!” der (Dede, 1978: 23).

Cevabı “araba” olan bir bilmece: “*Dört kardeş bir kalpak giyer.*” (Dede, 1978: 50). Cevabı “ineğin memeleri” olan bir bilmece: “*Dört katar bir kuyuya atar.*” (Dede, 1978: 52).

Dördün mânilerde kullanımına bir örnek: “Çevreden dönüş olur / Dört ayda görüş olur / Kısadan kısa gömlek / Yatakta cümbüş olur” (Sağlam, 1997: 42).

3. Beş (5):

İnsanın vücudunu oluşturan beş ana parçanın bulunması, insanın her bir elinde ve ayağında beşer parmak olması anlamlı bulunmuş, bunun tesadüfen olamayacağı düşünülmüştür. Çevresini dikkatle incelemeyi sürdüren ilk insanlar taç yapraklarda, denizyıldızlarında ve başka yerlerde beşli yapılarla karşılaştıkça, beş sayısının kutlu olduğuna inanmaya başlar (Durbilmez,

2007a:122). Altay yaratılış mitinde insanların bir ağacın beş dalındaki meyveleri yiyerek beslendikleri anlatılır. Uygur Türklerinin kağanı Böğü Tekin / Böğü Kağan'ın doğumu ile ilgili anlatılan Uygur Türklerinin türeyiş destanına göre, ağaçtan doğan beş çocuk gümüş tabanlı beş çadırdıydı ve her çocuğun karşısında da süt dolu birer emzik asılmıştı. Uygur Türklerine Mani dinini kabul ettiren Böğü Tekin, bu beş çocuktan biridir (Ögel, 1995b: 465-466). Uygur Türklerinin önemli bölgelerinden birinin adının da “Beş-Balıg” olması dikkat çekmektedir (Ögel 1995a: 84). Türk kültürüne İslam diniyle birlikte giren öğreti, kabul ve davranışlarda da beşin yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir (Durbilmez, 2007a:113-123).

Beş sayısının, Batı Trakya Türk halk bilimi ürünlerinde, zamanla (*beş dakika, saat beşte*), insanlarla (*beş şikâyetçi, beş bin lira başlık*), yiyeceklerle (*beş okka soğan*), oyunlarla (*beş beş oyunu*) ilgili kullanımları tespit edilmektedir. “Fukarânın Masalı”nda *beş kişi* [cambaz, beygir sahibi, eşek sahibi, ev sahibi ve ihtiyarın oğlu] fukarayı *beş ayrı sebeple* suçlayarak “alıyalar önlerine götürüyeler kadıya.”. Fukara önde olduğu için kapıyı o açar. “Kapıyı bi açsın fıkara baksın kadı o anda bir kadınnan münasebet kurmuş. Ama o dönüye diğerlerine deye: Kadı namaz kılyıa deye. *Beş dakika* bekleyelim namazı bitirsin, deye. Kadı bu arada kadını saklaya içeri. Açıya kapıyı deye: Kadıyı namazda gören kimdi? Evet cezalı fıkaraymış. Zati en önde.” (Dede, 1978: 8). Kadı fıkara cezalı masasına oturmasını söyler. *Beş şikâyetçi*yi sırasıyla dinler:

“En evveli şimdi geçiye cambaz. Kadı Efendi deye, bu fıkaran deye, biz bir iş yaptık. Ne yaptınız deye kadı? Benden deye, on bin dramı para istedi deye. On bin dramı parayı deye, zamanında veremedi. Ama veremediği zaman bir şart koşmuştuk: Bir kilo et çıkaracaktım ondan. Ne eti çıkarttı, ne parayı verdi. Onuştan sana geldik bunun ortasını bul. Haklısın oğlum deye kadı, al şu bıça deye, fıkardan bir kilo et çıkar. Tam bir kilo ama. Ne dokuz yüz elli gram, ne de bir kilo elli gram. Tam bi kilo çıkarmayı gözün alırsa al şu bıça neresinden istersen çıkar deye. Çıkarmazsan biz senden çıkaracağız. Aman Kadı Efendi, deye, nasıl denk getirecam bi kilo? deye cambaz. “Ya aş olur ya yukarı olur illem.” “Aaa, madem öle deye kadı, çıkarasın gözün almya, bırak makeme masariflerini kaç git” deye. Evet deye cambaz. “Para da helâl olsun, et de helâl olsun, benim etim de yerinde dursun demiş ve makeme masraflarını bırakarak fıkara berat etmiş.

Beş ve beşin katlarının kullanımlarına mânilerde de rastlanmaktadır: 1) “*Dut yaprağı beş* midir / Bu yâr bana eş midir / O yâr bana eş olsa / Mektup yazmak iş midir” (Sağlam, 1997: 43). 2) “*Deniz üstü tekneli / İçine güller ek-meli / Kolay beşler alınmaz / Biraz zahmet çekmeli*” (Sağlam, 1997: 39). 3) “*Derelerde su kuşu / Al şu beş on kuruşu / Ne hoşuma gidiyor / Güzellerin duruşu*” (Sağlam 1997: 41). 4) “*Dere dere giderim / Elli deve güderim / Al deve-ci deveni / Ben yârime giderim*” (Sağlam, 1997: 40). 5) “*Derelerde su kuşu / Al şu elli kuruşu / Nerelerden öğrendin / Öyle güzel duruşu*” (Sağlam, 1997: 41).

“Gülün Dalı” türküsünde “*Saat beşte yâr şehit düştü aman*” dizesi geçer (Dede 1978: 67). “Memişle Zeynep” türküsünde de “İsice yolları taşlıktır taşlık / Zeynep istiyor beş bin lira başlık” (Dede 1978: 79) sözleri mevcuttur.

İskeçe-Gökçeler’de, çoğunlukla ekin ve mısırların dövülmesinden sonra ve bayramlarda köyün gençleri tarafından oynanan bir oyunun adı “Beş Beş Oyunu”dur. Anılan oyunda “Dövücü”, yüksek sesle seyircilere: “Beş beş geldi duydunuz mu? Selâm verdi aldınız mı?” diye seslenir (Dede, 1978: 92).

İskeçe-Gökçeler’de oynanan “Beş Beş Oyunu”nda “Dövücü”yle pazarlık eden “Hoca”: “*beş okka soğan*” ister (Dede, 1978: 93).

4. Yedi (7):

Mitolojik kökenli gizemli sayılar arasında yaygın olanlardan biri de yedidir. Bu yaygınlığın sebepleri arasında yedi / dokuz gök ve yedi / dokuz yer inancı öne çıkar. Özellikle Kam-Şaman inanışlarında yedi ile ilgili kabul ve davranış-ların yaygınlığı dikkat çekmektedir. Sözgelimi; Tanrı Ülgen yeryüzünde önce yedi kişiyi yaratır. Tanrı Ülgen’in katına ulaşmak için yedi engel aşılmalıdır. Büyü yaparken, kızdırılan demir yedi pınardan, yedi değirmen oluğundan alı-nan yedi suya atılır (Durbilmez, 2008: 348). “Genellikle olumlu güçlerle iç içe düşünül[en]” yedi, “gezegenlerin sayısı, “ülkerin yedi yıldızı” olarak da bili-nir (Schimmel, 2000: 144). Çeşitli dinler ve kavimlerle birlikte İslam medeniye-ti de yediye çok önemli işlevler yüklemektedir (Kocatürk, 1982).

Batı Trakya Türklerinin halk bilimi ürünlerinde geçen yediyle ilgili şu kul-lanımlar, sayı simgeciği açısından da önemlidir:

İskeçe-Sulcadere’de, “nikâhta getirilenler bir hafta [*yedi gün*] müddetle duvarlara asılır” (Dede, 1978: 110).

İskeçe-Karaçanlar'da, ebe çocuğun göbeğini kestikten sonra *yedi kat ipe bağlar* (Dede, 1978: 97). Göbek kaçtığı zaman: "Göbeğin üzerine bir parça ek-mek ve bunun üzerine *yanan yedi çöp* konularak üzerine bardak kapatılır." (Dede, 1978: 139).

Emzikli bir kadının sütünün kesilmesine "sütü otlamaya gitmiş" denir. Gümölcine-Soğucak köyünden derlenen bir inanışa göre sütü kesilen kadın akşam bir porçacık yaparak pişirir. O porçacığı ve boş bir matarayı sabahleyin köyün sığirtmacına vererek "*bu porçayı yedi derede ıslat*. Bu matarayı da *yedi derenin suyuyla doldur* ve akşama bana getir." der. Kadın *yedi derenin suyu* ile ıslatılmış porçayı yerse ve *yedi derenin suyundan içerse* sütünün geleceğine inanır (Dede, 1978: 99).

İskeçe-Sulcadere'de, nazarı etkisiz kılmak için, destur almış bir kişi eline maşayı alır ve içine biraz tuz atılmış soğuk suyla dolu *tasın üstünde koru yedi defa dolandırarak* bir defa üfleyip tasa atar. Böyle yaparak *yedi kor attıktan* sonra maşayı tasın üstüne koyar (Dede 1978: 128).

Göz kanlanınca bir avuç pirinç yavaş yavaş gözün üstünden su dolu tase akıtılırken aynı anda *yedi değişik papuçun* her biriyle üçer defa hastanın başına vurulur (Dede 1978: 140). Sarılık olduğu zaman: Bir tas suyun içine üç iğne atılarak okunur. Hasta *yedi sabah* tastaki suya bakar. *Yedinci gün* iğneler bir ağaç altına gömülür (Dede, 1978: 141). Uçutma olduğu zaman: "Hasta *yedi hasır çöpi alır*, ayrıca bir fes alır üzerine *yedi parça pamuk koyar*. Çöpleri yakar ve her çöple bir pamuk yakar. Pamukların külünü fesle yüzüne sürer." (Dede, 1978: 141). Uğrama olduğu zaman: "Hocaya *yedi kâğıt yazdırılır*. *Yedi gün o yedi kâğıt* birer birer yakılır, dumanı burna çekilir." veya uğramaya tutulan kişi muska atılan sudan *yedi gün* üçer yudum içir ve *yedinci gün* muskayı yer (Dede, 1978: 141).

"Ölü selâsı" *yedi köyde okutulur* (Dede 1978: 116). "Ölü bahçeye çıkarılır. Odada yattığı yere çepeçevre çiviler çakılır. *Yedi kız* da orada, ölünün yerinde Kur'an-ı Kerim okurlar." (Dede 1978: 117)

Gümölcine'ye bağlı Ayazma, Sendelli, Eşekçili ve civar köylerinde Kurban bayramlarında oynanan "Şibeciler" oyununda; "Bir merdivenin üzerine U şeklinde *yedi tane tahta yay* çakılır." (Dede, 1978: 91).

Çocuk ayakta durmaya başlayınca "tay çöreği" yapılan çocuğa söylenen ninnide de yedi sayısı geçer. İskeçe- Karaçanlar'dan derlenen ninni örneği: "Hu hu hu kuşlar / Derelerde su kuşlar / *Yedi yavru* yapmışlar / Çallıkta yuvası / Lokum getir babası / Şeker getir anası / Hu hu hu hu" (Dede, 1978: 98).

Cevabı “başak” olan bir bilmece: “Benim bir şeyim var / *Yedi bin* enceği var.” (Dede, 1978: 51). Cevabı “hafta” olan bir bilmece: “*Yedi delikli* takmak/ Bunu bilmeyen ahmak.” (Dede, 1978: 52).

5. Dokuz (9):

Mitolojik kökenli gizemli sayılardan biri de dokuzdur (Durbilmez, 2010a: 80-85). Dokuz gök ve dokuz yer inancı Türk boyları ve akraba toplulukları arasında yaygındır. Evrenle birlikte dokuz dallı bir ağacın her dalının altında yaratılan birer kişinin de dokuz oymağın ataları olduğu, dünyadaki bütün insanların bu dokuz oymaktan çoğaldığı inancı Altay Türklerinin Yaratılış Destanı’nda geçer (Ögel, 1995a: 453). Türk boyları arasında “Dokuz Oğuzlar”, “Dokuz Tatarlar” adların yer alması da anlamlıdır.

Gümölcine- Delinazköy’den derlenen “Kurban Tepe” efsanesinde dokuz sayısı önemli bir yer tutar: “(...) çok eskiden köyün suyu Kurban Tepe’den gelirmiş. *Her dokuz yılda bir* de köyün suları kesilir, bölgede kıtlık olurmuş. Tepe o zaman sesler çıkarıp köylülere zamanın geldiğini, kurban kesmeleri gerektiğini hatırlatmış. Kurbanlar kesilince de *dokuz sene boyunca* bol bereketler olurmuş. *Hâlâ her dokuz yılda, dokuz sığır kesilerek* Kurban Tepe’de mevlitler okunur, dualar edilir. Bu bölgedeki köylüler *her dokuz yılda bir kurban kesmezlerse* kötü olaylarla karşılaşacaklarına ve kıtlık olacağına inanılır.” (Sağlam, 1997: 37).

Gümölcine’den derlenen “Pantalar” masalında Hazime’nin düğünü için *dokuz davul* tutulur ve *dokuz gün* içinde Hazime ölür. Hazime’nin ardından şöyle söylerler: “*Dokuz davul* tuttular / *Dokuz gün düğün* yaptılar / *Dokuz gün* içinde / Kara toprağa verdiler / Aman Hazimem aman / Sandığım zaman” (Sağlam, 1997: 55). Yenisey Tatarlarının efsanelerinde “*dokuz davullu Katay Alp’e dokuz Han tâbi idi*” (Yüksel, 1981a: 18) gibi cümlelerin geçmesi, Hakas Türklerinin kadın yiğitlik destanı Huban Arıg’da yer alan Tolğay kamın dokuz şaman davuluna sahip olması ve “Dokuz tüürlü [davullu] Tolgay kam” (Durbilmez, 2010a: 83) adıyla anılması, bu masaldaki “dokuz davul” motifinin mitolojik kökenlerini ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Türk kağanlarının davul ve tuğlarının dokuz tane olması ve Şaman davullarında da dokuz dallı ağaç resmi bulunması tesadüfi değildir.

Batı Trakya Türklerinin halk bilimi ürünlerinde dokuzla ilgili başka kullanımlara da rastlanır. Sözelimi; bir mânide “*dokuz güvercin*”den söz edilir: “Dere dibinde durdum / *Dokuz güvercin* vurdum / Altıpatları kurdum / Kendim yârımı vurdum” (Sağlam,1997: 40).

İskeçe-Gökçeler’de oynanan “Beş Beş Oyunu”nda “Dövcü”yle pazarlık eden “Hoca”: “*Dokuz topaç kaçamak*” ister (Dede, 1978: 93).

6. Kırk (40):

“Hazırlama ve tamamlama” sayısı olarak adlandırılan kırk, “büyük sayılar arasında en büyüleyici sayı”dır (Schimmel, 2000: 265). Türk kültüründe ve İslam dünyasında kırk özel anlamlar yüklenmiştir (İnan, 1987: 238-240).

İskeçe-Karaçanlar’da, bebek yirmi günlük olunca “yarı kırk” yapılır, *kırk günlük* olunca da *kırklanır*. Bebek, annenin evlenme yüzüğünden doldurulmuş *kırk kaşık su* ile yıkanır. Bebeğin kırkına kadar hısım akraba, konu komşu bebeğe gelirler. Bebeğe gelen ve “bebek askısı” adı verilen *hediyeler* [genellikle dikilmemiş kumaşlar ve bu kumaşların üzerine kumaş sahiplerinin astıkları paralar] *kırkinci gün toplanır* (Dede, 1978: 97-98).

Ölünün arkasından o evde *kırk akşam* döndürme pişirilir (Dede, 1978: 117).

İskeçe-Sünnetçiköy’den derlenen “Kırk Kelle Koparan” masalında yoksul bir köse bir kılıç yaptırır. Sivrisineklerin bol olduğu bir yerde kılıcını şöyle bir savurunca bakar ki kılıcın üzerinde *kırk tane sivrisinek kafası* var. Hemen demirciye giderek kılıcın üzerine “*Kırk kelle koparan*” yazdırır. Gide gide *kırk devin toplandığı* bir meydanlığa varır. Köse kılıcını meydanlığın ortasına dikerek gölgesine yatar. O uyurken kılıçtaki “Kırk kelle koparan” yazısını okuyan kırk dev korkarak köseyle arkadaş olur (Dede, 1978: 10). “Çekirge” adlı “bakımcı”, padişahın hazinesini soyan *kırk hırsız* bulmak için *kırk gün* mühlet ister ve bir şart koşar: “*Kırk akşam* evime kızartılmış kaz gelecek. Son akşam da ben sana hırsızları getireceğim” (Dede, 1978: 16).

Gümölcine’den derlenen “Pantalar” masalında, kazanları toplayıp öküzleri pişiren pantalar *kırk davul* tutarlar (Sağlam, 1997: 55).

Cevabı “arı” olan bir bilmece: “Pencere pencere / *Kırk pencere* / Ya bilmeli / Ya ayrılıp ölmeli.” (Dede, 1978: 50). Cevabı “lahana” olan iki bilmece: a) “Benim bir kızanım var / *Kırk kolapanası* var”, b) “Bir donum var / *Kırk yamadan*” (Dede, 1978: 54).

Sonuç

Batı Trakya'ya yedinci yüzyıldan sonra kuzeyden gelen Peçenek ve Kuman Türklerinden sonra, 14. yüzyıldan itibaren Anadolu'dan gelen Oğuz Türkleri de beraberlerinde getirdikleri dil, din ve kültür unsurlarını büyük ölçüde koruyarak günümüze kadar ulaştırmışlardır. Bu unsurlar arasında Kam/Şaman inanışlarından izler de mevcuttur (Dede, 1992: 93-108). Kökenleri mitolojik döneme uzanan bu inanışlar arasında sayılarla ilgili olanlar da dikkat çekmektedir. Üç, dört, beş, yedi, dokuz ve kırk gibi mitolojik sayıların, Batı Trakya Türk halk kültüründe de yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu sayıların büyük ölçüde Türk mitolojisine dayanmış olması, Yunanistan yöneticileri tarafından varlıkları inkâr edilen Türklerin soy ve kültür bakımından Türk olduklarını göstermesi bakımından da ayrı bir önem taşımaktadır.

Batı Trakya Türk halk kültüründe geçen gizemli sayılarla ilgili tespitleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Batı Trakya Türkleri arasında; doğumla, bebekle, anneye, evlenmeyle, halk hekimliğiyle, yağmur duasıyla, büyüyle ilgili kabul ve davranışlarda üç sayısının önemli bir yeri olduğu görülür. Efsane, masal, mâni, türkü ve oyunlarda da üç sayısı ile ilgili kullanımlar mevcuttur. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: “doğum sancısı çeken kadının beline üç kez vurma”, “yastık üzerinden üç kez atlama”, “yeni doğan çocuğu üç namaz vakti geçmeden emzirmeme”, “çocuk üç günlük olunca tuzlu suda yıkama, üç gün tuzlu olarak bekletme ve üç gün sonra temiz su ile yıkama”, “ilk üç gün bebeği yalnız bırakmama”, “bebeğin kırkına üç gün kala anneyi kırklama”, “tepsiye başı üzerinde üç kez çevirme”, “üç kez sorma”, “üçlü sıralar hâlinde yürüme”, “üç yağlık koyma”, “üç buğday veya arpa tanesi alma”, “gözlere üçe defa sürme”, “gözü kanlanan kimsenin başına üçer defa vurma”, “burna üç kez çekme”, “üç yudum içme”, “suya üç iğne atma”, “bir ayeti üç defa okuma”, “üç sabah tekrarlama”, “külü üç yol ağzına dökme”, “üç kişi tarafından taşıma”, “dileğin üç gün içinde olacağına inanma”, “üç kez koklama”, “üç gece tekrarlama”, “üç kor koyma”, “üç gün bekletme”, “üç dua okuma”, “üç muska yazdırma”, “üç kardeş”, “üç gece üst üste rüya görme”, “üç damla kana dönüşme”, “üç defa taş atma”, “üç kez sabretme”, “üç kuş”, “üç scene”, “üç beni olma”, “üç kaşık içme”... Benzer kabul ve davranışlara, motiflere Türk dünyasının pek

çok yerinde rastlamak mümkündür. Sözelimi; “üç gece üst üste rüya görme” motifine Oğuz Kağan ve Manas destanlarında da yer verilir.

2. Batı Trakya Türkleri arasından tespit edilen halk inanışlarında dört sayısının daha çok dört ana yönle ilgili olduğu örneklerden anlaşılmaktadır. Sözelimi; “eşlerin iyi geçinmeleri için yazdırılan muskanın bir tas suya konularak her gün o sudan evin dört köşesine serpilmesi” dört ana yönle ilgilidir. Efsane, bilmece ve mânilerde de dört sayısı ile ilgili kullanımlara rastlanmaktadır.

3. Masal, mâni, türkü ve oyun gibi Batı Trakya Türk halk bilimi ürünlerinde beş sayısının ve katlarının zamanla (beş dakika, saat beşte), insanlarla (beş şikâyetçi, beş bin lira başlık), yiyeceklerle (beş okka soğan), oyunlarla (beş beş oyunu) ilgili kullanımları mevcuttur.

4. Batı Trakya Türkleri arasındaki “nikâhta getirilenler[in] bir hafta [yedi gün] müddetle duvarlara asıl[ması]”, “çocuğun göbeğini kestikten sonra yedi kat ipe bağla[ma]”, “Göbek kaçtığı zaman: “Göbeğin üzerine bir parça ekmek ve bunun üzerine yanan yedi çöp konularak üzerine bardak kapat[ma]”, “sütü kesilen emzikli kadın yedi derenin suyu ile ıslatılmış porçayı yerse ve yedi derenin suyundan içerse sütünün geleceğine inan[ma]”, “içine biraz tuz atılmış soğuk suyla dolu tasın üstünde kuru yedi defa dolandırarak bir defa üfle-yip tasa at[ma] ve böyle yaparak yedi kor attıktan sonra maşayı tasın üstüne koy[ma] yoluyla nazarı etkisiz kılma” gibi pek çok kabul ve davranışlarda, oyunlarda, ninnilerde ve bilmeceelerde görülen yedi ile ilgili zengin kullanımlar, bu sayının mitolojik kökenli anlamlarını yansıtmaktadır.

5. Her dokuz yılda dokuz sığır kurban edildiğinde dokuz sene boyunca bereket olacağına inanma yoksa kıtlık olacağı inancı, dokuz davul tutup dokuz gün düğün yapma, “dokuz güvercin vurma”, “dokuz topaç kaçamak” gibi kullanımlar arasında özellikle “dokuz davul” motifinin kökleri mitolojik döneme uzanmakla kalmaz, Kam-Şaman inanışlarında da önemli bir yer tutar.

6. “Bebeğin kırklanması”, “bebeğin kırk kaşık su ile yıkanması”, “bebek askısı adı verilen hediyelerin kırkinci gün toplanması”, “ölünün arkasından o evde kırk akşam döndürme pişirme”, “kırk davul tutma gibi” gibi uygulama ve inanmalar kırk sayısının Batı Trakya Türkleri arasında da sayı simgeliği açısından önemli olduğunu göstermektedir.

Dizin

- Abdal Musa, 89
Abdalân-ı Rûm, 208
Abdi-zâde H. Hüsameddin, 103, 129
Abdullah Satoğlu, 157, 159
Abdülvahap Kocaman, 44
Abidin Beyoğlu, 59
Adana, 40, 43, 44, 45, 47, 57, 75, 96, 141, 144, 150
Adanalı, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149
Âdil Şah ile Lala Sultan, 26, 31
Ağrı, 35
Afşar, 157, 171
Ahi Evran, 89, 156, 160, 220, 236
Ahiyân-ı Rûm, 208
Ahlat, 238
Ahmed Şah ile Gülüşan, 24, 34
Ahmet Bey, 25, 31, 43, 48, 49, 51
Ahmet Bey ile Güheri, 43
Ahmet Bey ile Zerrin Hanım, 25, 31
Ahmet Caferoğlu, 43
Ahmet Cehan / Ahen (Ahmetçe), 43
Ahmet Dombaloğlu, 47
Ahmet Han, 23, 29, 34
Ahmet ile Mehmet, 24, 26, 31
Ahmet Talât [Onay], 59
Ahmet Yaşar Ocak, 79, 86, 93
Ahmet Yesevî, 84, 104, 111, 126, 127
Akkayalı Mahmut, 23
Aksaray, 59
Akşehir, 153, 155, 156, 168
Akyüzoğlu, 23
Alana Satılır, 24, 34
Albert Rapp, 147
Aldar Köse, 154, 168
Alesker, 22, 25
Ali Soylu (Arslan Ali), 43
Ali Ambarcı, 44
Ali Dede, 118, 121, 124, 125, 128
Ali Dehri [Dilçin], 59
Ali Han ve Peri Hanım, 23, 31
Ali ile Fatma, 43
Ali Kadioğlu, 43
Ali Mahkeme, 24
Ali Paşa (=Yeğen Ali/Yeğen Mehmet Paşa) 43
Ali Rıza Yalçın, 43
Ali Şir Nevâyî, 27
Âlim Kiraz Ali Efendi, 82
Alkanla Peri, 26, 31
Almanya, 240
Altay, 213, 214, 232, 244, 246, 249
Amasya, 88, 103, 104, 107, 109, 117, 120, 123, 129, 130
Amel Baba, 82
Amerikalı, 136, 139, 150
Ankara, 40, 41, 42, 44, 57, 58, 75, 88, 96, 97, 129, 130, 151, 175, 176, 177, 197, 198, 220, 221, 236, 237, 239
Antepli, 139
Apostolos Hr. Çolakidis, 154
Ardahan, 20, 22
Ârifi, 23
Aristoteles, 134, 135
Arnavutluk, 84, 91, 95, 99, 177
Arpaçayalı, 22
Arpaçaylı Bekir, 23
Arslan Bey, 24, 29, 34
Artvin, 35
Arzu ile Kamber, 43
Aslan Bey, 23, 184
Asuman ile Zeycan, 24, 26, 31, 43
Aşçı Yahya Baba, 82
Aşk-ı İlâhî, 24, 34
Aşkun / Vehbi Cem, 105, 106, 108, 127, 128
Âşık, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 33,

- 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 50, 57, 58,
61, 73, 74, 104, 105, 210, 212, 219
- Âşık Bahri, 35
- Âşık Garip, 23, 24, 25, 26, 30, 43, 210, 212,
219
- Âşık Halil, 43, 58
- At Baba, 82
- Avar Türkleri, 222
- Avcı Mehmet, 201, 211, 217, 219, 231, 233
- Avluk, 44
- Avrupa Hunları, 222
- Avustralya, 240
- Avusturya, 240
- Ay Han, 207
- Ayazma, 248
- Aydın, 80, 83, 84, 91, 98, 126
- Ayıntap (Antep), 238
- Ayşe Çağlayan, 44
- Ayuv Kulak Batır, 225, 234, 236
- Ayvaz'ın Bolu Beyine Esir Olması 45
- Azaplı, 44
- Azerbaycan, 41, 88, 182, 205, 212, 218, 245
- Aziziye, 223
- Baba İlyas, 107
- Babadağ, 223
- Babur Şah, 25, 31
- Bacıyan-ı Rûm, 208
- Bağdat ile Hafız, 25, 31
- Bağdat Kolu, 24, 25
- Bahri, 22
- Balkanlar, 80
- Balık, 222
- Balıkesir, 88, 221, 238
- Barbara Walker, 162
- Başçı Mustafa, 82
- Başkurt, 212, 218, 244
- Batı Trakya, 154, 238, 239, 240, 241, 243, 245,
246, 247, 250, 251, 252
- Bay Coro, 153
- Bayat, 238
- Bayburtlu İrşadi, 26, 31
- Bekereci, 44
- Bekir Mustafa, 154, 203, 219
- Bektaşî, 80, 81, 86, 89, 95, 96, 103, 104, 108,
111, 125, 127, 130, 162, 163
- Benli Mehmet Efendi, 82
- Bergama, 238
- Bergamalu, 238
- Beştepe, 223
- Bey Böğrek, 43
- Bey Kızı ile Hüseyin, 45
- Beyt-i Şerif, 117, 122
- Beyzade, 60, 63, 67, 68, 69, 70, 72
- Binbir Gece Masalları, 28
- Bizans, 222
- Bizircioğlu, 121
- Bolu Beyi Kolu, 23, 24, 25, 26
- Bolulu, 59, 183, 196
- Bolulu Dertli, 59
- Borla, 238
- Boyacı Baba, 82
- Böcekli, 47
- Böyle Bağlar, 23, 24, 25, 31
- Bucak (Basarabya), 222
- Buhara, 155
- Bulgar, 153, 222
- Bulgar / Ogur Türkleri 222
- Bulgaristan, 84, 90, 91, 95, 99, 101, 102, 154,
175, 222, 239, 245
- Burhanî/Cefakâr, 23
- Bursa, 27, 42, 88, 135, 151
- Bursalı, 156, 196
- Büryan ile Güldâne, 24, 34
- Cafer Cevherî, 27
- Cafer Sadık, 111
- Canik, 238
- Cantermir Batır, 201, 204, 209, 211, 217, 219,
225, 227, 231, 234
- Cefakâr ile Zülfü Siyah, 25
- Celâl ile Kenanî, 25, 31
- Celâlî ve Mehmet Bey, 24
- Cem Dilçin, 59
- Cenânî, 23
- Cevher Paşa Kolu, 26

- Cevlânî, 23, 29, 30, 31, 32
 Ceyhan, 43
 Cihan Abdullah, 25
 Cin Yusufoglu, 43
 Cünun Bey, 26, 32
 Çağlar, 23
 Çakırova, 223
 Çalken, 205, 218
 Çankırı, 59, 74, 75
 Çankırı Masalları, 59, 75
 Çankırılı Zahmî, 59
 Çerkez, 157, 171
 Çeyizini Seren Kız, 25, 32
 Çıldır, 22, 37, 40
 Çoban Süleyman, 25, 32
 Çobanoğlu, 22, 23, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 41, 48, 57, 156
 Çora Batır, 210, 212, 216, 219
 Çorum, 104
 Çosi, 153
 Çöke, 80, 83, 91, 93, 97, 98, 99, 100
 Çöllo, 45
 Çukurova, 43, 57, 75, 141, 150
 Dağ Han, 207
 Dadaşoğlu, 23
 Davukça, 223
 Debbaglar, 238
 Dede Korkut, 26, 58, 206, 221
 Dedeağaç, 154, 238, 239
 Deli Boran, 43
 Deli Kurt, 26, 32
 Delinazköy, 249
 Demircioğlu Kolu, 24
 Deniz Han, 207
 Denizer, 23
 Denizlü, 238
 Denizoglu, 23
 Digorlu Abbas / Nazaroğlu 22
 Dilber, 209, 217, 219, 227, 228, 234
 Diligam Yahya Bey, 24, 25, 32
 Dimetoka, 238
 Diyarbakır, 40, 44
 Diyarbakırlı, 149
 Dobrotiç, 222
 Dobruca, 221, 222, 223, 225, 227, 229, 231, 232, 233, 236, 237
 Dobruca Beyliği, 222
 Doğu Anadolu, 26, 41
 Doğu Karadeniz, 162
 Doğu Türkistan, 154
 Dokuz Oğuzlar, 214, 249
 Dokuz Tatarlar, 214, 249
 Dolapçılar, 244
 Drama, 238
 Dursun Cevlânî, 22
 Dursun Doğan, 23
 Dünder, 23
 Dünya Güzeli, 204, 209, 218, 219, 224, 225, 227, 228, 234
 Düziçi, 43
 Ebu Bekir Sıddık, 111
 Ebû Müslim, 84
 Ebusef, 60, 63, 67, 68, 70, 72
 Edege Batır, 225, 232, 234
 Edige, 201, 204, 205, 209, 210, 212, 215, 216, 218, 219, 227, 228
 Edirne, 80, 82, 83, 84, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 102, 126
 Edirneli, 82
 Edirneli Hicabî, 82
 Edremit, 88
 Efcîşli Emrah ile Selvihan, 43
 Efkârlı Adam, 24, 34
 Eflâkî, 89
 Ekrene, 223
 Elazığ, 44, 47, 57
 Elbeylioğlu, 43
 Elma, 50, 204, 218, 219
 Elvanî, 23
 Elvânî ile Reyhânî, 24, 34
 Emir ile Sümbül, 25, 32
 Emrah ile Selvi, 23, 24, 25, 26, 30
 Emri Eraslan, 26, 32
 Ensar Şahbazoglu,, 23

- Enver ile Dürdâne, 24, 34
 Ercişli Emrah, 23, 24, 30
 Erçiyas, 40, 41, 42, 57, 96, 141, 142, 177, 198, 221
 Ergonaş Baba (Seyyid Mustafa), 107
 Erkene, 223
 Ermeni, 52, 55, 133, 138, 139, 149, 163, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 182
 Ero, 153
 Erol Altınsapan, 156
 Erzade, 23
 Erzincan, 23, 31, 34, 42, 44, 105, 114, 156
 Erzurum, 25, 26, 29, 35, 42, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 57, 97
 Erzurumlu 21
 Erzurum Kolu, 25
 Esir, 45, 73, 74
 Eski Hacı, 238
 Eskişehir, 96, 105, 155, 174
 Esmâ Han / Esmehan 43, 46, 57
 Esmâ ile Zeycan 59
 Esmâ Sultan, 223
 Esmâ Şimşek, 43, 47
 Eşekçili, 248
 Eşref Bey, 23, 24, 25, 34
 Evliya Çelebi, 103, 105, 112, 113, 129
 Evliya Kasım Paşa, 82
 Fakirî, 28, 29, 30, 31, 32, 34
 Fatih Sultan Mehmet, 112, 116
 Fatma Gülay Mirzaoğlu, 43
 Fedai Baba, 107
 Fehmî, 59
 Ferencik, 238
 Ferhat ile Şirin, 23, 30, 184, 185, 195, 197
 Ferman Şah, 24, 34
 Feryadî, 22, 24
 Feryâdî, 22, 28, 31, 34
 Fetâvî Ali Efendi, 82
 Fezâyî ile Edalı Hanım, 24, 34
 Fikret, 23, 135, 151, 177, 198
 Fikret Türkmen, 135
 Fuat Köprülü, 103, 113, 156
 Gagavuz, 205, 223
 Gamsız Baba, 82
 Garip Aslan ile Lâleli Sultan, 24, 34
 Garip Baba, 82
 Garip Fıkralar, 24, 34
 Garip Kahraman ile Gamzeli Sultan, 24, 34
 Gazi Ali Paşa, 223
 Gazi Mahmut Bey, 82
 Gazi Süleyman Paşa, 238
 Gâzi Turhan Bey, 82
 Gaziantep, 25, 29, 44
 Gâziyân-ı Rûm, 208
 Geçginli, 87, 90, 94, 101
 Geldi Zaman Geçti Zaman, 24, 34
 Gemlik, 88
 Gence, 28
 Genç Osman, 43
 Gerece, 238
 Gereviz, 245
 Geylânî, 118, 123
 Göde Oyunu, 45
 Gök Han, 207
 Gökçeler, 247, 250
 Göktanrı, 83
 Göle 23
 Göynük, 238
 Gül ile Ali Şir, 24
 Gül ile Müsenderen, 26, 32
 Gülistan, 22, 23, 25, 29, 30, 31, 32
 Gülistan ile Süleyman, 25, 32
 Gülistan ile İmran, 24, 34
 Gümölcine, 238, 239, 241, 243, 244, 248, 249, 250
 Gümüşhacıköy, 107
 Gün Han, 207
 Günay Yıldız, 23
 Gündeşlioğlu, 43
 Güney Anadolu, 43
 Gürcü Kız ile Muhammed, 23, 32
 Gürcü Kızı Peri, 24, 25, 32
 Gürün Kolu, 26
 Güvercin 48, 56, 84, 92, 98, 119, 121, 124,

- 125, 126, 128, 250, 252
 Güzel Ahmet, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 75
 Güzeller Yaylası, 24, 34
 Güzide Hekimoğlu, 47
 Hacı, 156
 Hacıbayram zade Reşat 106, 107
 Hacı Bektaş / Hacı Bektaş Velî 84, 86, 89, 96, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 126, 127, 129, 151, 236
 Hacı, 25, 32, 43, 45, 84, 86, 88, 89, 91, 96, 98, 99, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 126, 127, 129, 151, 183, 236, 238
 Hacı Hayreddin, 238
 Hacı Hızır, 238
 Hacı Karagöz, 238
 Hacı Nasuh, 238
 Hacı Osman oğlu Bekir Ağa, 43
 Hacı Seyyad, 25, 32
 Hacıdanişment, 81, 83, 91, 97, 98, 102
 Hacım Sultan, 84, 86
 Hacıvat, 184, 196
 Hakim Ata, 111
 Hakkı Duran, 59
 Halil Karabulut, 44
 Halil İbrahim Şahin, 135
 Halis Altunbey, 23
 Halit Erkiletlioğlu, 158, 159
 Hamdullah Efendi, 107
 Hâmid, 238
 Hamithan, 26
 Hamzaca, 223
 Han Mahmut, 43
 Hardallık, 44
 Haruniye, 47
 Hasan Bey Kolu, 24, 25, 26
 Hasan Çavuş, 43
 Hasan oğlu Abdal Hüseyin, 43
 Hasan Paşa kolu / Hasan Paşa (Silistre) kolu 24, 25
 Hasan Sezâî Hazretleri, 82
 Hasan Turan, 22, 23, 30, 31, 32
 Hasretî, 25, 29, 30, 32, 42
 Hasta Hasan, 24, 26, 32
 Haydar Bey, 23, 24, 25, 30, 32, 42
 Hayransı Hanım, 25, 32
 Helvacı Güzeli, 43, 48, 57
 Hemra, 28
 Hezerân Bülbül, 28
 Hıdır Baba, 89
 Hırşova, 223
 Hobbes, 134, 146, 148
 Hoca Ahmet Yesevî, 104, 111, 113
 Hoca İbrahim, 119, 121, 124, 125, 126, 128
 Horasan, 47, 49, 84, 110, 111, 113, 126
 Horasan erenleri, 84
 Horasanlı Dede, 154
 Hortu, 155, 159
 Hurşit ile Mahmihri, 43
 Hurûfî, 80
 Huysuz Baba, 82
 Hürü, 59
 Hüseyin Bey, 26, 32
 Hüseyin Bozdağan, 43
 Hüseyin Hüsnü Baba, 82
 Hüseyin ile Mahmiri, 25, 32
 Hüseyin ile Üreyze Hanım, 23, 32
 Hüseyin Nihal Atsız, 27
 Hüseyin Şehzade, 23, 32
 Hz. Muhammed, 109, 216
 İğdir, 20, 22
 II. İzzeddin Keykavus, 222
 III. Murad 28
 İsfahan, 28
 İbrahim Davutluoğlu, 43
 İbrahim ile Ahmet Şah, 25, 32
 İbrahim ile Hayrinisa (Hayransa), 25, 32
 İbrahim-i Gülşenî, 89
 İki Kardeş Hikâyesi, 28
 İlhamî, 22, 25, 32, 33
 İlhanlı, 222
 İlk Kol (Köroğlu) 23, 26, 29
 İlyas Kaya, 23
 İncegiz, 241

- İncesu, 138
 İncili Çavuş, 154, 157
 İngiltere, 239
 İnguşlar 154
 İnsanlığa Giden Yollar, 24, 34
 İnsanlığı Terk Ettim, 24, 34
 İran, 28, 47, 49, 54, 55, 216
 İrfanî ile Türken Kızı, 25, 32
 İsaakça, 223
 İshak Baba, 223
 İshakçı Mahmut Yazıcı, 223
 İskeçe, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 250
 İskender Bey, 24, 34
 İskender Hakkı Engin, 106, 108, 110
 İskenderun, 44
 İslâm (Âşık) 22
 İsmail Görkem, 43
 İstanbul, 40, 88, 96, 97, 109, 118, 119, 121, 123, 129, 130, 137, 142, 143, 145, 147, 148, 150, 151, 166, 176, 183, 196, 197, 198, 220, 221, 237, 239
 İzanî, 22, 24, 25
 İzmir, 105, 151, 176, 198
 Jandarma Ali (Ali Tekerek), 43
 Kâbe, 116, 119, 121, 122, 126, 205
 Kaçak Nebi, 23, 25, 32
 Kaçak Nebi ile Hacer Hanım, 23, 32
 Kadı Mescidi, 238
 Kadirli, 43, 44, 45, 47, 58
 Kağızmanlı Avcı, 23
 Kahramanmaraş, 44
 Kalenderî, 80, 81, 86
 Kamberoğlu, 43
 Kamil Kurt / Kamili, 44
 Kara Baba, 121
 Kara Gelin, 23, 24, 28, 31, 34
 Karaahmetzade Ahmet Efendi Hoca, 172
 Karacaoğlu-Karaoğlu'nın Ali Kayası 45, 46
 Karaçanlar, 241, 242, 248, 250
 Karaçay-Malkar, 245
 Karadeniz, 119, 124, 223
 Karadenizli, 149, 162
 Karagöz, 26, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 196, 197, 198
 Karahanlı, 22, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 35
 Karahüyük, 110, 111
 Karakalpakistan, 154
 Karaoğlu, 45, 243
 Karasu, 223, 240
 Karluklar, 214
 Kars /Karslı 19, 20, 21, 22, 23, 26, 29, 31, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 57, 75
 Kasım /Şenlikoğlu 23
 Kastamonu, 156
 Kastamonulu, 59, 156, 183, 196
 Kastamonulu Kemalî, 59
 Kâşifi, 36
 Kavala, 238
 Kavgacı, 223
 Kavuklu, 185, 186, 187, 189, 195, 196
 Kaygusuz, 81, 108
 Kaygusuz Baba, 108
 Kayseri, 35, 40, 41, 42, 44, 57, 134, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 188, 195, 198, 221
 Kayserili, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 198
 Kazak, 28, 155, 176, 205, 218, 245
 Kazakistan, 41, 154, 155, 168, 206, 220
 Kazım Çimen, 47
 Keloğlu, 24, 25, 27, 29, 32, 47, 48, 52, 55, 154, 193, 213
 Kemâl Ümmî, 89
 Kemalî, 59
 Kemine, 154
 Kenan ile Hanzade, 24, 25, 32, 34
 Kenanî, 25

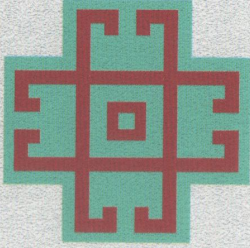
- Kerbelâ, 120, 122
 Kerem ile Aslı, 23, 24, 25, 26, 30, 37, 43
 Kerem ile Aslı-Erzincan Bağları, 24, 25
 Kesikbaş, 82, 223
 Kesikbaş Baba, 82
 Kılıççı, 22, 24, 25, 26
 Kılınç Ali, 43
 Kıpçak, 222
 Kır İsmail (= İsmail Güngör) 43
 Kırgız, 28, 155, 205, 213, 245
 Kırım, 154, 201, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 236, 245
 Kırım Hanlığı, 222
 Kırım Tatarları, 154
 Kırk Çeşmeli Şehir, 25, 32
 Kırklareli, 87, 216
 Kırkpınar Yiğitleri, 82
 Kırşehir, 156, 220, 236
 Kırşehirli, 156
 Kıyak Baba, 82
 Kilis, 49, 50
 Kirik Ali (Âşık Ali Altun), 43
 Kirmanşah, 23, 24, 25, 28, 29, 40
 Kızıroğlu Mustafa Bey, 26, 29
 Koca Bey Kolu, 24, 25
 Koestler, 135, 136, 138, 140, 141, 148, 151
 Konduk Osman, 82
 Konya, 44, 58, 96, 129, 151, 153, 155, 221, 238
 Konyalı, 59, 139, 158
 Konyalı Şemî, 59
 Koplandı Batır, 205, 219
 Koyun Baba, 82, 104, 109, 111, 118, 121, 123, 130, 223
 Kozan, 43
 Kozanoğlu, 43
 Kozukürpeç, 205, 213, 220
 Köroğlu, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 43, 45, 195, 205, 206, 210, 213, 219
 Köroğlu Kolları, 23, 24, 25, 43
 Köroğlu (= Mehmet Demirci) 43, 45
 Köroğlu'nun Oğlu Hasan Bey Kolu 24, 25, 26
 Köroğlu'nun Zuhuru 45
 Köroğlu'nun Bağdat Kolu 24, 25
 Köroğlu'nun Bolu Beyi Kolu 23, 24, 25, 26
 Köroğlu'nun Ermenistan Seferi 45
 Köroğlu'nun Erzurum Kolu 25
 Köroğlu'nun Esir Olması 45
 Köroğlu'nun Gaziantep Kolu 25, 29
 Köroğlu'nun Gürcistan Seferi 45
 Köroğlu'nun Hasan Bey Kolu 24, 25, 26
 Köroğlu'nun Hasan Paşa (Silistre) Kolu 24, 25, 29
 Köroğlu'nun ilk kolu 23, 26, 29
 Köroğlu'nun Kaybolması 45
 Köroğlu'nun Keloğlan Kolu 25, 29
 Köroğlu'nun Kocabey Kolu 25, 29
 Köroğlu'nun Kolları 24, 25, 26
 Köroğlu'nun Oltu Kolu 25
 Köroğlu'nun Son Kolu 25
 Köroğlu'nun Tokat Kolu 25
 Köse Emmi, 25, 32
 Köstence, 223
 Kul Hüseyin, 24, 25, 32
 Kul Mahmut, 23, 32
 Kulöksüz, 43
 Kum Baba, 82
 Kuman, 222, 238, 251
 Kurnaz Peter, 153
 Kutup Mustafa Kabulî, 82
 Kutup Veli Dede, 82
 Küçük Kaynarca, 222
 Kütüklü, 243, 245
 Lâçin, 22, 24, 29, 30, 31, 32
 Laçinoğlu, 23
 Lalapaşa, 80, 83, 97, 102
 Lâtif Şah, 23, 24, 25, 30, 33
 Leylâ ile Mecnun, 23, 24, 25, 31
 Lokman Horasanî, 111
 Lokman Perende, 104
 Lütfü, 23
 M. Nuri Mungan, 43
 Macar, 153, 177

- Maçın, 28, 223
 Mahlûkat Dili, 24, 34
 Mahmudiye, 223
 Mahmut Taşkaya, 44
 Mahzunî, 24, 28, 31
 Makedon, 153
 Makedonya, 153, 240, 245
 Malatya, 44
 Manas, 207, 223, 252
 Mangalya, 223
 Mansur, 23, 111
 Mansur Ata, 111
 Mardin, 44
 Marınca, 108, 110
 Marolye, 238
 Mayide ile Rıza Bey, 25, 32
 Mazmun ile Mahmihri, 24, 34
 Mecidiye, 223
 Mehdi, 216
 Mehmet / Mehmet Köse, 43
 Mehmet Akdağ, 106, 107, 108
 Mehmet Cihangiroğlu, 44
 Mehmet Çayırdağ, 157, 159
 Mehmet Göç, 43
 Mehmet Hafız Efendi, 109
 Mehmet İlbars, 44
 Mehmet Kasım Hicranî, 22, 24, 34
 Mehmet Mahur Tulum, 156
 Mehmet Tahir Bey, 156
 Mehmet Taştepe, 44
 Mehmet Türkmenoğlu, 44
 Mehmetli, 44
 Melik Şah, 25, 26, 32
 Memi Dede Can, 113
 Mengücek Hasan Gazi, 157
 Menteşe, 238
 Meriç, 239
 Mersin, 44
 Merzifon, 88, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 113, 115, 117, 118, 119, 123, 124, 129, 130
 Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 109, 110
 Mesim ile Eprüz Peri, 25, 32
 Mısır, 49, 50
 Mihmanî, 23, 25, 29, 30, 31, 32, 33
 Mir Divane, 154
 Mirza, 23, 30, 34
 Mirzayı Mahmut, 23, 24
 Mishor, 206
 Miskin Baba, 223
 Mithat Şakir Bey, 59
 Molla Ali, 59, 117, 120, 123
 Molla Zaydın, 154
 Motif Index of Folk-Literature, 74
 Muhammed Danişmend Gazi, 157
 Muhammet ile Peri Han, 24, 34
 Muharrem Aslan, 22, 23, 29, 30, 31, 32
 Muhlis Beyle Gülgez Hanım, 25, 32
 Muhsin İlyas Subaşı, 158, 159
 Muhyiddin Abdal, 57, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 126, 129
 Murat Han ile Peri (Han Sultan), 26, 32
 Murat Müşteki ile Perihan, 24, 34
 Murat Şah ile Gülşan Hanım, 25, 32
 Musa/Mehmetoğlu 23
 Mustafa Bey, 23, 30, 32, 34
 Mustafa Hızlı, 43
 Mustafa Köse (=Hafız) 43
 Muzaffer Çağlayan, 44
 Muzaffer Doğanbaş, 104, 109, 112, 116, 119
 Müdamî/Müdamî 24, 27, 29, 30, 31, 32, 33
 Müşfiki, 154
 Naci Kum, 157, 158, 159
 Nalbant, 223
 Nalsatan, 22, 24
 Namuslu Kız, 24, 32
 Narınca, 110
 Nasreddin Hoca / Nasrettin Hoca 13, 135, 139, 150-177, 197
 Nebî, 24
 Nefes ile Perizat Hanım, 23, 32
 Necip ile Telli/Necip ile Telli Senem 25, 32
 Nesimî, 81

- Nevşehir, 47, 49, 52, 55
 Nişabur, 60, 62, 63, 64, 66, 69, 71, 72
 Nurî, 22, 24
 Nusret, 22, 23, 25, 29, 30, 31, 32
 Oğuz Kağan, 207, 215, 217, 252
 Oğuz Pehlivan, 43
 Oğuzlar, 214
 Oltu Kolu, 25, 26
 Orta Anadolu, 103, 129, 183, 191, 196
 Ortaköy, 223, 243
 Oruç, 22, 25
 Osman Bahadırılı, 43
 Osman Taşkaya / Feymani, 44
 Osmancık, 104, 111, 120, 123
 Osmaniye, 43
 Osmanlı Devleti, 182, 183, 196, 222, 238, 239
 Oymağaç, 104
 Öksüz Ali, 43
 Öksüz Oğlan, 43
 Öksüz Vezir, 24, 27, 32, 34, 36
 Ömürbek Lakki, 154
 Öz İçinden Sözler, 24, 34
 Özbek, 155, 205, 212, 218, 238
 Özbekistan, 154, 155, 167
 Palandöken, 49, 53
 Pazarola Hasan Bey, 154
 Peçeli Murat, 82
 Peçenek, 222, 238, 251
 Pehlül Pehlivan, 25, 33
 Perro (=Para) 25, 33
 Pervâne ile Hayat Sultan, 26, 33
 Pir Ali Bircivan, 107
 Pir-emir, 88
 Pîrî Baba, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130
 Pişekâr, 185
 Platon, 134
 Posof, 28, 36
 Posoflu, 22, 27, 28, 31, 34, 36, 37, 42
 Prens Kalyanamkara ve Papamkara, 28
 Pünhanî, 22, 24, 29, 30, 31
 Raoul Rosière, 152, 163
 Resûl Baba, 84
 Romanya, 95, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 245
 Ruhi, 59
 Ruhsatî, 41, 105
 Rum, 113, 118, 123, 138, 139, 150, 155, 182, 243, 245
 Rumeli, 81, 82, 238
 Rus Kazakları, 223
 Ruslar, 222
 Rusya, 49, 55
 Saim Sakaoğlu, 151, 176, 182
 Sait Ata, 111
 Sâlih ile İhtiyar, 24, 34
 Salim Güven, 43
 Salman Bey ile Turnatel Hanım, 23, 24, 25, 26, 30
 Saltuklu, 238
 Salyay Çakkân, 154
 Saraç İbrahim ile Güneş Sultan (Hallı Dilber), 26, 33
 Saruhan, 238
 Saruhanlu, 238
 Sarı Saltuk Baba, 222
 Sarı Saltuk Sultan, 222
 Sarı Saltık, 223
 Sarıdanışment, 83, 91, 98
 Sarıkamış, 41
 Sarıkamışlı, 22
 Sarıtanişmanlı, 44
 Sayyat ile Saadet Hanım, 24, 33
 Selim, 97, 144
 Selimli, 23
 Semerkand 155
 Sendelli, 248
 Serçe, 45
 Serez, 238
 Sevdakâr Şah / Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan 23, 24, 25, 30, 33

- Seyfi bin Zülyezen / Seyfi Zülyezen/Seyfizüyezen, 24, 26, 33, 34
- Seyyid Ali Sultan, 86, 89
- Seyyid Rüstem Gâzi, 86
- Sezaî Hazretleri Türbesi, 82
- Silistre Hasan Paşa Kolu 24, 25
- Sinsin, 45
- Sivas, 41, 44, 58, 105, 106, 114, 129
- Sivrihisar, 153, 155, 156, 161, 174
- Son Kol (Köroğlu) 25
- Söğüt, 238
- Stith Thompson, 69
- Suap ile Semine Sultan, 25, 33
- Sulcadere, 241, 247, 248
- Sultan II. Mahmud, 28
- Sultan Kız, 43
- Sultan Mahmut, 223
- Sultan Mecit, 223
- Suna, 22, 25
- Susuzlu Hasreti, 22
- Susuzlu Sabri, 23
- Süleyman Ata, 111
- Süleyman Danişment, 91, 98
- Süleyman Peygamber, 28
- Süleyman Usta, 22, 37
- Sümmanî, 22, 23, 24, 25, 26
- Sümmanî ile Gülperi, 23
- Süne, 223
- Sünnetçiköy, 242, 243, 244, 250
- Sürmeli Bey, 25, 33, 43
- Şah (Bey) Mayıl, 43
- Şah Behvacı, 61, 64, 69, 71, 72
- Şah İsmail ile Gülizar Hanım, 23, 24, 26, 30
- Şahsenem, 212, 219
- Şair Abbas, 22, 24, 25
- Şair Nebî, 22, 24
- Şam, 49, 50
- Şamluoğlu Hoca İbrahim, 108, 121
- Şanlıurfa, 44
- Şehir Kızı-Köy Kızı, 25, 33
- Şehzade Dürr ü Gilân, 24, 27
- Şenlik, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 37, 40
- Şeref / Şeref Taşlıova 29, 34
- Şeriatın Çıbanı, 24, 34
- Şevkî, 23
- Şeyh Abdurrahim Rumi, 106
- Şeyh Senan ile İbâre, 24, 34
- Şeyh Şucaeddin Efendi, 82
- Şeyhi Senan/Şeyhi Senan ile İbare Sultan 24, 25, 26, 33, 34
- Şıhlı Kadir Ağa, 43
- Şıp Dede, 88
- Şifai ve Selvi Han, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 71
- Şikeste Peri, 22, 24
- Şiyaka, 153
- Şükrü Elçin, 26, 81
- Tacikistan, 154
- Tahir ile Zühre, 23, 24, 25, 26, 31, 43
- Tahir Mirza (Tahir ile Zühre), 24
- Tahir Mirze ve Zühre Hanım, 23, 24, 25, 31
- Tairnen Zöre (Tahir ile Zöhre), 210, 213, 219, 220
- Taşoğlu, 223
- Tatar, 155, 192, 193, 205, 214, 218, 220, 221, 223, 224, 235, 236
- Tekirgöl, 223
- Teleüt, 208
- Terhan, 23
- Terzi Baba, 105
- Timur, 27, 150, 153, 165, 215
- Tokatlı, 145, 146
- Toprakhisar, 223
- Tsiganina [Çingene], 153
- Tufarganlı Âşık Abbas, 23, 24, 31
- Tulca, 223
- Tulça (Tulcea), 223
- Tuna, 223
- Turna, 29, 70, 74, 204, 219
- Turtukaya (Totrakan), 223
- Tuvin, 205, 216
- Tuzla, 223
- Tüccarî, 26, 31, 34
- Tüccârî, 22, 23, 37

- Türkistan, 83, 86, 91, 155, 176
 Türkiye, 19, 37, 39, 40, 41, 49, 74, 82, 83, 95,
 103, 107, 127, 129, 152, 155, 156, 157, 158,
 173, 174, 175, 176, 177, 204, 206, 211, 216,
 220, 221, 236, 239, 244
 Türkmen, 135, 147, 151, 155, 165, 166, 167,
 168, 171, 172, 177, 182, 183, 184, 185, 186,
 187, 189, 194, 195, 198, 205, 238
 Türkmenistan, 154, 155
 Tütsüsüz Baba/Tütünsüz Baba 82
 Umman ile Hâcer Han, 24, 34
 Ummanî, 23
 Uygur Türkleri, 246
 Uz, 222
 Üdülü Musduk, 43
 Ülfetin, 30, 34
 Ütelek, 28
 Üzeyir Fakirî, 22, 23
 Vahit Lütfî Salcı, 81
 Valeh, 23, 31
 Vamuk ile Azra, 23
 Vatan Gülü, 24, 34
 Vaysal, 81, 83, 97, 100
 Vehbi Cem Aşkun, 105, 106, 108, 127, 128
 Veli, 22, 25, 44, 88, 96, 110, 111, 112, 126,
 127, 129, 151, 236
 Veli Uçuk, 44
 Veliçko Vilçev, 154
 Veysel Karânî, 88
 Veysel Semih Danişmend, 156
 Veysel Şahbazoglu, 23
 VIII. Mihail Paleolog, 222
 Vicdan Azabı, 24, 34
 Wolfram Eberhard, 43
 Yahudi, 28, 33, 133, 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 149, 163, 165, 166, 167, 168,
 169, 171, 173, 182, 214
 Yahudi Kızı, 28, 33
 Yahya Bey Dilgem, 24, 25
 Yakut, 205, 208, 212, 213, 244, 245
 Yakut/Saha 205, 212
 Yakutlar, 214
 Yanko, 222
 Yaralı Geyik, 43
 Yaralı Mahmut, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 34, 40
 Yaralı Toplar, 24, 27
 Yavlak Arslan, 156
 Yazıcıoğlu ile Telli Senem, 43
 Yenice, 238, 243
 Yetim Ahmet, 25, 33
 Yılan Bey, 59
 Yıldız Han, 207
 Yoğunburç, 169
 Yozgat, 44, 104
 Yörük, 46, 82, 135, 151, 222, 238
 Yugoslavya, 84, 91, 99
 Yunanistan, 154, 238, 239, 251
 Yûnus Emre, 81
 Yunus Kaptan/ Yûnus Kaptan 82
 Yusuf Hemedanî, 111
 Yusuf ile Zeliha, 26, 33
 Yusuf Sıra, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 57
 Yüzyıllık Yolcular, 24, 34
 Zafer Bey ile Mahfinaz, 25, 33
 Zaman Bey (Zaman ile Salatin), 25, 33
 Zamanî ile Züleyha, 24, 34
 Zekeriya Efendi, 172
 Zihne, 238
 Ziyad Han, 28
 Zülâl Şah Oğlu İbrahim, 24, 25, 33
 Zülfikar Bayraktar, 135



GELENEKLİ TÜRK ANLATILARI

BAYRAM DURBİLMEZ

Gelenekli Türk anlatılarının kökeni mitlere kadar uzanır. Mitolojik dönemde Türk halkı kâinatın, dünyanın, insanların, diğer varlıkların yaratılışı ve sonları hakkında duyduklarını, düşündüklerini, algıladıklarını, inandıklarını mitlerle (mitos) anlatmıştır. Anlatı (narration, tahkiye) geleneğinin başlangıcı sayılabilecek mitler insanların yaratılışı ve sona erişle (kıyamet) ilgili yorumlarından oluşmakla birlikte, bu yorumlar zamanla inanç kalıplarına dönüşür. Mitlerin özel anlatıcıları olmamakla birlikte kam, şaman, ozan gibi adlar verilen sanatçı-din adamları tarafından anlatılanlardan bir kısmı şiir diliyle dile getirilince daha etkileyici ve kalıcı olur. Halkın nesirle dile getirdiklerini nazım diliyle söyleyen sanatçı-din adamları "mitos"tan "epos"a geçişi sağlar. Mitlerin bir kısmı efsaneye dönüşürken, mitolojik efsaneler ve motiflerden bir kısmı da destanların oluşumunda önemli bir yer tutar. Mitolojik motifler yalnızca efsanelerde ve destanlarda değil, diğer anlatı türlerinden masallarda ve destan geleneğinin devamı olan hikâyelerde de yer alır. Anlatılar arası geçişler yalnızca destandan hikâyeye geçişle sınırlı kalmayıp diğer anlatı türleri arasında da geçişler olabilmektedir. Bayram Durbilmez'in muhtelif zamanlarda kaleme aldığı akademik çalışmalarından oluşan kitapta hem halkbilimi hem de edebiyat araştırmacılarının ilgiyle okuyacakları halk hikâyeleri, efsaneler/menkabeler, fıkralar, gelenekli Türk tiyatrosu hakkında ve anlatılardaki bazı motiflerle ilgili araştırmalara/incelemelelere yer verilmiştir.

