Uçmağa Varmak Kitabı

Editörler
EMİNE GÜRSOY-NASKALİ
GÜLDEN SAĞOL-YÜKSEKKAYA



KİTABEVİ

KİTABEVİ • 415

Kapak
Minyatür / Onur Sönmez

Dizgi/İç Düzen
Hülya Aşkın

Baskı
Çalış Ofset
Davutpaşa Caddesi No.8
Topkapı - İstanbul

Cilt
Bayrak Matbaası

İstanbul, 2009

ISBN 978-975-605-4208-47-0

T.C.
Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 0107-34-007408

Online Satış
wwww.kitabus.com

KİTABEVİ
Çatalçeşme Sk. No: 54/A Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel:(0212) 512 43 28 - 511 21 43 • Faks:(0212) 513 77 26

Uçmağa Varmak Kitabı

Editörler
Emine Gürsoy-Naskali
Gülden Sağol -Yüksekkaya

KİTABEVİ

İÇİNDEKİLER

Sunuş
Emine Gürsoy Naskali • IX

Giriş
Gülden Sağol Yüksekkaya • XIII

Ön Söz
Gülden Sağol Yüksekkaya • XVII

ÖLMEK SÖZLÜĞÜ

Türklerde Ölümün Algılanışı
'Ölmek' Karşılığı Kullanılan Kelimelerden Hareketle
Gülden Sağol Yüksekkaya • 3

Karahanlı Türkçesinde Ölümle İlgili Ad Aktarmaları
Ahmet Demirtaş • 41

***Gebermek* Fiili**
Hatice Şirin User • 67

Mezar Taşı Metinleri
Faruk Karaca • 75

ÖLÜM SONRASI

***Ahval-i Kıyamet* Resimlerinde Ölüm Ve Ölüm Sonrası Hayat**
Bahattin Yaman • 95

Ölüme Karşı Tavır Almanın Estetiği
İlhan Genç • 119

MATEM

Türk Edebiyatında Ölüm Şiirlerinin Üslup Özellikleri
Orhan Kemal Tavukçu • 139

Klasik Türk Şiirinde Matemin Rengi
M. Esat Harmancı • 157

Türk Kültüründe Yas Rengi Olarak Mavi
Mustafa Durmuş • 171

Genç Ölümü Üzerine Yakılmış Ağıtlar
D. Ali Arslan • 181

ÖLÜM OLAYLARI

Günümüz Efsanelerinde Kentli Ölümleri
Çiğdem Kara • 201

Osmanlı Devletinde Kardeş Katli Uygulaması
Mehmet Akman • 227

Memlûk Toplum Hayatında Ölüm Olayları
Samira Kortantamer • 241

RUH HÂLİ

Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı
Ali Duymaz • 257

Halk Hikâyelerinde Ölüm Kavramının Tematik Değerlendirmesi
Ebru Şenocak • 283

Eski Türkçe Metinlerde Görülen Ölüm Habercisi Rüyalar
Serkan Şen • 299

Türk Edebiyatında Ölümlerini Tarihleyen Şairler
Rıza Oğraş • 307

Ferhad'ın İntiharının Divan Şiiri Aşk Anlayışına Etkileri
Halûk Gökalp • 313

Haşişilerin Selçuklularla Mücadelelerinde İşledikleri
Cinayetlerin Değerlendirilmesi
Mustafa Kılıç • 339

Psikanalitik Bakış Açısından
Ölüm Dürtüsü Ve Kültüre Olan Yansımaları
Tevfika Tunaboylu-İkiz • 347

VASİYET

Eski Türklerde Vasiyetname Geleneği
A. Melek Özyetgin • 359

Sunuş

Kültür Tarihimizde ölüm konulu bu kitaba "Uçmağa Varmak" adını verdik, kitabı meslektaşım Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekkaya ile birlikte hazırladık.[1] Kitabın konusu ölüm olmakla birlikte ölüm üzerine söylenecek her söz, yaşamla ilişkilidir. Yaşamın değeri, ulaşılamayan arzular, hüzünler, acılar, mutluluklar, yaşamın "tek bir kereliği" ve geçiciliği - gidenler dönmeyeceği için, yaşam biteceği için - anlamlıdır.

Bu kitapta farklı disiplinlerin ortaya koyduğu araştırmalarla zengin bir bilgi birikimi bulacağınızı ümit ediyorum. Yılların birikimine ve araştırmasına dayanan bu çalışmaların sahiplerine ve görüş bildirerek destek olan araştırmacılara: Prof. Dr. H. Örcün Barışta, Prof. Dr. Sema Uğurcan, Prof. Dr. Bülent Yorulmaz, Prof. Dr. Bekir Deniz, Prof. Dr. Namık Açıkgöz, Prof. Dr. Svetlana Tchervonnaia, Prof. Dr. Ali Duymaz, Prof. Dr. Fuzuli Bayat, Prof. Dr. Cihan Okuyucu, Prof. Dr. Ahmet Mermer, Prof. Dr. Nihat Öztoprak, Prof. Dr. Sebahat Deniz, Prof. Dr. Hamidullah Baltabayev, Prof. Dr. Rahile Geybullayeva, Prof. Dr. Neşe Erim, Prof. Dr. Tahire Memmed, Prof. Dr. Mustafa Demirel, Doç. Dr. A. Melek Özyetgin, Doç. Dr. Yaşar Çoruhlu, Dr. Hamdi Gü-

[1] Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi tarafından 25-26 Kasım 2004'te düzenlenen "Türk Kültüründe Ölüm" konulu uluslararası sempozyum *Acta Turkica*'nın bu sayısının ön hazırlığını oluşturmuştur.

leç, Doç. Dr. Aynur Koçak, Dr. Ahmet Atilla Doğan, Dr. Melih Aktaş, İlyas Kamalov, Doç. Dr. Münevver Tekcan, Doç. Dr. Ayhan Bıçak, Dr. Funda Toprak, Dr. Hülya Arslan-Erol, Dr. Hatice Şirin User, Dr. Filiz Nurhan Ölmez, Öznur Aydın, Mustafa Genç, Doç. Dr. Ahmet Cihan, Nurullah Şenol, Zülfikar Bayraktar, Ömer Çakır, Dr. Bahattin Yaman, Dr. Muammer Göçmen, Dr. Anıl Yılmaz, Doç. Dr. Erol Altınsapan, Abdullah Deveci, Dr. Canan Parla, Dr. A. Sacit Açıkgözoğlu, Doç. Dr. İlyas Üzüm, Dr. R. Eser Gültekin, Dr. Hasan Şener, Selim Hilmi Özkan, Dr. Ali Rıza Özcan, Doç. Dr. Çetin Derdiyok, Dursun Ali Tökel, Dr. Gencay Zavotcu, Ersen Ersoy, Doç. Dr. H. Dilek Batislam, Dr. Ahmet Arı, Dr. Ramazan Muslu, Dr. Muhittin Eliaçık, Dr. Rıza Oğraş, Doç. Dr. Orhan Kemal Tavukçu, Tûbâ İsen Durmuş, Ayşe Nur Sır, Doç. Dr. Muhammet Gür, Doç. Dr. Nevzat Kaya, Sema Çetin Baycanlar, Dr. Baki Asiltürk, Doç. Dr. Şehnaz Aliş, Kâmuran Semra Eren, Doç. Dr. Bahadır Karimov, İbrahim Tüzer, Dr. Mithat Durmuş, Dr. Salim Çonoğlu, Sezai Coşkun, Gonca Arkon, Dr. Tevfika Tunaboylu-İkiz, Doç. Dr. İlhan Genç, Doç. Dr. Mehmet Mehdi Ergüzel, A. Turbi_-Hadzagi_, Dr. Selçuk Kırbaç, Amra Dedei_, Doç. Dr. Zuhal Kültüral, Dr. Tanju Oral Seyhan, Dr. Ahmet Demirtaş, Dr. Aziz Doğanay, Dr. Mesut Tekşan, Dr. Nesrin Tağızade-Karaca, Nesime Ceyhan, Zuhal Güler Parlak, Dr. Erdoğan Altınkaynak, Dr. Abdulvahap Kara, Doç. Dr. Ahmet Gökbel, Dr. Abdulmurat Tilavov, Doç. Dr. Yusuf Ziya Keskin, Müjgan Üçer, Dr. Işıl Altun, Dr. Mehmet Erol, Doç. Dr. Engin Beksaç, Dr. Sezai Küçük, Dr. Ayşe Nur Tekmen, Dr. İsa Çelik, Dr. Bayram Ali Kaya, Dr. Ömer Savran, Dr. Mehmet Celal Varışoğlu, Doç. Dr. Bilal Kemikli, Doç. Dr. Azmi Bilgin, Doç. Dr. Gülşen Seyhan Alışık, Dr. Hüseyin Özcan, Doç. Dr. Samira Kortantamer, Doç. Dr. Harun Duman, Dr. Ali Efdal Özkul, Doç. Dr. Kenan İnan, Alev Özbil, Dr. D. Ali Arslan, Dr. Mehmet Ali Özdemir, Doç. Dr. Feza Tansuğ, Nurettin Albayrak, Dr. Yağmur Say, Dr. Harun Yıldız, Dr. Mehmet Dönmez, Mehmet Şimşek, Dr. A. Kayyum Kesici, Dr. Yaşar Kalafat, Dr. Abdulkerim Dinç, Dr. Gülsüm Killi, Gülben Mat, Dr. Ayten Kaplan, Dr. Zekeriya Başarslan, Gülda Çetindağ, Doç. Dr. Faruk Karaca, Dr. Zübeyde Cihan Özsayıner, Dr. Mustafa Aksoy, Dr. Zekeriya Karadavut, Sabiha Tansuğ, Dr. Çulpan Çetin, Nilgün Sevinç, Dr. Esat Har-

mancı, Mustafa Durmuş, Dr. Nesrin Kaya, Ülkü Kara Düzgün, Doç. Dr. Mehmet Açа, Mustafa Açа, Dr. Danuta Chmielowska, Hülya Yazıcı Okuyan, Seval Şahin Gümüş, Mehmet Güneş, Ahmet Demir, Dr. Bilgehan Atsız Gökdağ, Doç. Dr. Mehmet İsmail, Pervane Isayeva, Doç. Dr. Vehbi Başer, Sadi Bayram, Eyüp Akman, Ali Rıza Gönüllü, Doç. Dr. Güven Kaya, Neslihan İlknur Koç, Ayşegül Ovalıoğlu, Aynur İnce, Doç. Dr. Şaban Sağlık, Dr. Ertan Örgen, Dr. Mahmut Babacan, Prof.. Dr. Mehmet Törenek, Dr. Mustafa Kılıç, Dr. Mehmet Tezcan, Dr. Güler Yarcı, Dr. Nejat Doğan, Prof. Dr. Mehmet Akman, Dr. Ahmet Yiğit, Dr. Fehmi Yılmaz, Tatiana Anikeeva, Dr. Çiğdem Kara, Gazanfer İltar, Ebru Şenocak, Dr. Mustafa Özel, Mesut Yazıcı, Cevdet Yakupoğlu, Dr. Muharrem Yıldız, Dr. Mustafa Akçay, Doç. Dr. İbrahim Coşkun, Dr. Halil İbrahim Bulut, Dr. Ahmet Taşgın, Dr. İsmail Taşpınar, Dr. Adem Akıncı, Dr. Hüseyin Esen, Nesim Doru, Halûk Gökalp, İlham Köse, Dr. Yorgo Dedes, Dr. M. Cengiz Yıldız, İlgen Kayrak, Dr. Nahide Şimşir, İlhama Jafarova, Sveta Jafarova, Metanet Azizgizi Aliyeva, Ahmet Taşkın, Dr. Esra Karabacak, Doç. Dr. A. Deniz Abik, Dr. Figen Güner Dilek, Dr. Canan İleri, Mehmet Ali Yolcu, Halil İbrahim Şahin, Dr. Şirin Yılmaz Özkarslı, Dr. Zekiye Çağımlar, Betül Coşkun, Dr. Serkan Şen, Ayşe Yılmaz, Dr. Aylin Koç, Dilek Herkmen, Hilal Oytun Altun, Dr. Erdal Şahin, Mehmet Gürlek, Mehmet Kocakaplan, Tacim Durmuş, Zehra Kardeş, Ayşe Kik, Tülin Sarıibrahimoğlu, Tahsin Yıldırım, Melek Metin, Halil İbrahim Çalışkan, Murat Elmalı, Abdurrahman Kaya, Mithat Usta, Selçuk Ardıç, Yasemin Özdemir Bulut'a teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Prof. Dr. Emine Gürsoy-Naskali

İstanbul 2009

Giriş

Ölüm olmasa yaşam tanımlanabilir miydi?

Ölüm üzerine söylenecek her söz, yaşamla ilişkilidir. Yaşamın değeri, mutluluklar, ulaşılamayan arzular, hüzünler, acılar, yaşamın "tek bir kereliği" ve geçiciliği - gidenler dönmeyeceği için, yaşam biteceği için - anlamlıdır.

Toplum ile ölüm, kültür ile ölüm arasındaki ilişki, ölenin ardından nelerin yapıldığı ve yapılması gerektiği şeklinde kendini gösterir: Mezar düzenlemelerinden, cenaze törenlerine, ağıtlara, mevlitlere, taziyelere, mevlit şekerlerine. Bütün bu merasimler, uğurlanan kadar geride kalanların tesellisi için yapılır, toplumun maneviyatı için ve ayakta tutmak istediği değerler için düzenlenir. Şehit cenaze törenleri, önderlerin cenaze törenleri bunun canlı bir örneğidir. Yani, ölüm ve yaşam yine iç içedir.

Gidenin arkasından geride kalanların duruşu önemlidir: Toplum, ölene gereken saygının gösterilmesini bekler. Naaşın, toprağa tevdi edilmesini ve uygun bir yere defnedilmesini ister. Bu kadar 10 Kasım yaşandı; Atatürk'ün naaşının 15 yıl toprağa tevdi edilmediği hiç söylendi mi? 1938'den sonra tek parti milli şef dönemi süresince naaşın Ankara'da Etnoğrafya Müzesinde tutulduğunu, Anıtkabir inşaatının bir türlü başlayamadığını resmi tarihimiz pek anlatmak iste-

mez. Tarihimiz gerçekleri anlatacasa bu vakıa da tarihimizin bir gerçeğidir.

1961'in Ekim ayında önce Dışişleri Bakanı rahmetli Fatin Rüştü Zorlu, arkasından Maliye Bakanı rahmetli Hasan Polatkan, ertesi gün de rahmetli Başbakan Adnan Menderes - bugün Apo'yu misafir eden İmralı adasında idam edilmişlerdi. Yan yana, hemen sehpanın yanına gömülmüşler, hangi mezarın kime ait olduğuna dair bir işaret konmamıştı. Yıllar sonra, 1990'da, naaşların İmralı'dan alınıp Topkapı'ya getirileceği sırada, cesetler karıştı mı diye basında bir şayia çıktı. Fatin Rüştü'nün kızından dinledim, hiç bir tereddüt yoktu dedi, Menderes kısa boyluydu, Polatkan orta boyluydu, babam uzun boyluydu, içlerinde en uzun boylusuydu; kazdıkları çukura babamı sığdıramamışlar, bacaklarını büküp sokmuşlar dedi. Hangi cesedin kime ait olduğu konusunda hiç bir tereddüt yoktu dedi. (Sarayburnu'ndan Topkapı'ya uzanan mahşerî bir kalabalık devlet töreniyle getirilen naaşları karşılamıştı.)

Geleneğimizde mezar ziyareti vardır. Suudi Vehhabiler mezar ziyareti yapmadıkları gibi Mekke ve Medine'deki mezarları da tahrip etmişlerdir. Medine'de Mescidi Nebevide Hz. Muhammet'in ve aynı yerde bulunan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in mezarlarını yıkmaya cesaret edemeyip sadece yağmalamışlar ve kubbelerinde tahribat yapmışlardır. Elebaşları Abdullah bin Suud İstanbul'a getirilerek Peygamberin mezarını yağmalamakla yargılanmış ve idam edilmiştir. Olaylar yatışınca, II. Mahmut, İstanbul'dan mimarlar göndererek kabri tamir ettirmiştir. Daha sonra da Sultan Abdülmecit köklü bir restorasyon yaptırmıştır.

Türbe ziyaretleri... Bayram münasebetiyle televizyonlarda türbe ziyaretleri yine tartışıldı, çaput bağlayıp adak adamalar bazılarınca "sapıklık" olarak nitelendirildi. Ancak, kutsal addedilen ağaçlara çaput bağlamak şamanist geçmişimizde var olan bir adet. Bugün bile özellikle Sibirya'da karşınıza birden bire silme bez parçaları düğümlenmiş bir ağaç çıkıveriyor. Çaput, belki de bizim şamanist geçmişimizle bir bağ. Bu gözle bakarsak niçin kınıyalım?

Eski Türkler, öldü demiyorlardı, uçtu diyorlardı. Çünkü insan ruhunu bir kuş olarak tasavvur ediyorlardı. Ruhun gideceği yerin de gökyüzü olmasını temenni ediyorlardı.

Yaşam olmasa ölüm tanımlanabilir miydi?

Prof. Dr. Emine Gürsoy-Naskali

2009

Ön Söz

Ölüm olgusuyla ilgili değişik disiplinlerde birçok çalışma yapılmıştır. Özellikle felsefe, sanat, edebiyat, din, tıp, biyoloji, psikoloji ve hukuk alanındaki pek çok çalışmaya konu olan ölüm üzerine ciltler dolusu eser kaleme alınmıştır.

25-26 Kasım 2004'te Prof. Dr. Emine Gürsoy-Naskali ile "Uluslararası Türk Kültüründe Ölüm Sempozyumu"nu düzenlediğimizde bu sempozyum çok ilgi çekmiş, çok yankı uyandırmıştı. İki yüz civarında bildiri sunulan bu sempozyum, elinizdeki kitabın temelini oluşturdu.

Güzel adlandırma kimi varlıklardan, nesnelerden söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacına yönelen ve bütün dillerde rastlanan bi değiştirme olayıdır. Güzel adlandırmanın, kelimelerin olayları değiştirebileceği inancından doğmuş olduğundan yola çıkarsak hastalık ve ölüm için kullanılan birtakım ifadeleri çok daha kolay anlayabiliriz.

Sevdiklerimize hastalık ve ölümü kondurmamız çok zordur. İşte bu sebeple hastalık isimlerinde oldukça yaygın olan güzel adlandırma, ölüm konusunda da karşımıza çıkıverir. Tabiî terbiyelilik çabası da birtakım değiştirmelere sebep olmakta, kelimenin söylenmesiyle dinleyende uyanacak kötü izlenim ve olumsuz duyguların giderilmesine çalışılmaktadır. Dolaylı ifadelerin dışında, bunlar öyle yüksek sesle bağıra çağıra da ifade edilmez, fısıltıyla, dilimizin ucunda dolaştırarak söy-

leriz. Hatta ölümü her zaman kelimelerle de ifade etmeyiz, el, yüz ve vücut hareketlerine başvururuz.

Ölüm söz konusu olduğunda bu kavramın yaratacağı etkiyi azaltmak için *vefat etmek*, *mevta olmak*, *irtihal etmek*, *irtihâl-i dâr-ı beka eylemek*, *emri hak vuku bulmak*, *merhum olmak* gibi yabancı karşılığı tercih ile *ölmek* yerine *hayata gözlerini yummak*, *sizlere ömür*, *son uykusuna yatmak* gibi kullanımlar başvurulan yöntemler arasında başta gelmektedir. İşte biz de bu sebeple elinizdeki kitabın adını *Uçmağa Varmak* olarak belirledik.

Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekkaya

İdealtepe, 2009

ÖLMEK SÖZLÜĞÜ

Türklerde Ölümün Algılanışı 'Ölmek' Karşılığı Kullanılan Kelimelerden Hareketle

Gülden Sağol Yüksekkaya*

Ölmek, insan hayatının en önemli gerçeklerinden biridir. Ölümü kavradığı andan itibaren bu kavram, insanoğlunun bütün varlığına egemen olmuş, bazen arzuya, genellikle de kaygıya dönüşmüştür.

Bu çok önemli olayın etrafında birtakım törenler yer almakta, dinî ve/veya büyüyle ilgili işlemler yapılmakta, ayrıca ölümü uzaklaştırmak ya da yönünü saptırmak için de bazı yöntemlere başvurulmaktadır: ölü evindeki yemek kaplarının boşaltılması, ölü yıkanırken ve cenaze geçerken uyuyan kimselerin uyandırılması, cenaze evden çıkınca ve kapı önünden tabut geçerken ardından su dökülmesi, ölüm olan mahalledeki su kaplarının boşaltılması, ölü yıkandıktan sonra su ısıtılan kazanın ters çevrilmesi gibi (Örnek 1979: 37-39). Ayrıca ölümü de dâhil ederek uğursuzluktan kaçınmak için bazı yollara başvurulur: Geceleyin evden ekşi hamur, tuz, sirke, süt, yoğurt, turşu, soğan, sarımsak, kara kazan vb. nesnelerin verilmemesi, makas ağzı açıksa kapatılması, bir baş soğanın dilimlenip kıbleye doğru atılması, köpek uluduğunda ayakkabının ters çevrilmesi gibi. İsimler konusunda da ölümden kaçınmak için çarelere başvurulduğu görülmektedir: "Hayatta kalsın" anlamını taşı-

* Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekkaya, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul.

yan *Durak, Durali, Duran, Durmuş, Dursun, Dursune, Yaşar, Dayandur, Ölmez, Turi, Turus, Turur, Turmis* vd. ile doğan çocuğun uzun yaşaması için konulan *Yüzyaşar, Binyaşar* gibi isimler oldukça yaygındır. Çocuğu yaşamayan ailelerin doğan çocuklarını satarak hayatta kalmasını sağlamaya çalışmaları, böylece *Satılmış, Satı* veya satın alan kişinin soyunu gösteren ismin verilmesi ya da *İtalmas* gibi kötü isim konulması da ölümü uzaklaştırmak için başvurulan yollardandır.

Güzel adlandırma ise kimi varlıklardan, nesnelerden söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacına yönelen ve bütün dillerde rastlanan bir değiştirme olayıdır (Aksan 3: 100). Güzel adlandırmanın, kelimelerin olayları değiştirebileceğine inanılmasından dolayı doğmuş olduğundan yola çıkarsak hastalık ve ölüm için kullanılan birtakım kelimeleri daha kolay anlayabiliriz. Sevdiklerimize hastalık ve ölümü kondurmamız çok zordur. İşte bu sebeple hastalık isimlerinde oldukça yaygın olan güzel adlandırma, ölüm konusunda da karşımıza çıkıverir. Tabiî terbiyelilik çabası da birtakım değiştirmelere sebep olmakta, kelimenin söylenmesiyle dinleyende uyanacak kötü izlenim ve olumsuz duyguların giderilmesine çalışılmaktadır. Doğan Aksan hemen her dil birliğinde karşılaşılan bu çaba sonucunda, belli kavramlarda, eş anlamlı unsurlar sayılabilecek karşılıkların yerleşmiş olduğunu belirtmektedir (Aksan 3: 101). Dolaylı ifadelerin dışında, bunlar öyle yüksek sesle bağıra çağıra da ifade edilmez, fısıltıyla, dilimizin ucunda dolaştırarak söyleriz. Hatta ölümü her zaman kelimelerle de ifade etmeyiz, el, yüz ve vücut hareketlerine başvururuz.

Ölüm söz konusu olduğunda bu kavramın yaratacağı etkiyi azaltmak için **ölmek** yerine **hayata gözlerini yummak, sizlere ömür, son uykusuna yatmak** gibi kullanımlar ile **vefat etmek, irtihal etmek, irtihâl-i dâr-ı beka eylemek, emri hak vuku bulmak, merhum olmak** gibi yabancı karşılığı tercih, başvurulan yöntemler arasında başta gelmektedir [**irtihal etmek** ölmek (*TS*: 1098); **irtihâl-i dâr-ı beka eyle-** (Özdoğru 1958: 47); **maddî vücûdu aramızdan ufûl et-** (Özdoğru 1958: 47); **merhûm ol-** (Özdoğru 1958: 47); **mevta olmak** Ölmek (TTürk); **vefât bol-** (Eckmann 1956: 188/16), (Ölmez 1996: 473); ve-

fât it- 294/5 (Karamanlıoğlu 1989: 388); **vefat etmek** ölmek (*TS*: 2338); **vefat eyle-** Azeri Türkçesi; **vefât tap-** ölmek (Ölmez 1996: 473)].

Ölümün algılanışı insanın hayata bakış tarzına, inancına, yaşadığı hayatın şartlarına ve içinde bulunulan duruma göre değişiklik gösterir. Ölüm karşısında korkak ve karamsar olunabileceği gibi ölüm bir kurtuluş olarak görülebilir, hatta arzu edilebilir. Bazen de "bir avuç toprak olmak", "yok olmak" ve "çürümek" olarak nitelendirilerek ölüme isyan edilir. Bazen ise ölüm, uzun bir rüyaya dalmak veya ebediyen uyumak olarak değerlendirilebilir.

İnanç ve zaman ayırımı yapmadan 'ölmek' karşılığında kullanılan kelimelerden hareketle Türklerde ölümün nasıl algılandığını göstermek üzere hazırladığım bu çalışmayı tarihî ve yaşayan Türk lehçelerindeki metin ve sözlükleri tarayarak oluşturmakla birlikte yaşayan lehçeler üzerindeki malzemeye yeterince ulaşamadığımı da itiraf etmeliyim. Bununla birlikte derlediğim malzeme, aslında burada işlediğim malzemenin kat kat üstündedir, ama ben buraya sadece toplayıcı olanları almayı tercih ettim. İnsan zihnini meşgul eden meselelerin başında geldiğini rahatlıkla söyleyebileceğimiz ölümün algılanışını yedi başlık altında topladım, ama şunu da belirtmeliyim ki aslında ölüm çok karmaşık bir konu olduğu için belli maddeler hâlinde toplamak o kadar da kolay değildir.

1. Ölümün Algılanışı

1.1. Ölümün Başka Bir Âlemde Yaşamaya Başlamak Olarak Algılanışı

1.1.1. Ölümden sonraki dünyaya inanmanın bir izi olarak ölüm kavramı "öbür dünyaya veya öteki dünyaya gitmek" olarak anlatılır. Bu algılamada ölüm, bir son olmayıp hayatın öbür dünyada devam etmesi gibi bir anlam taşımaktadır ki bu aynı zamanda fanilikten sonsuzluğa, ebediyete kavuşmak anlamına gelmektedir, *âxiret* ve *dârü'l-âxiret* kelimelerinin karşılığında kullanılan **song sarây** ve yine *âxiret* karşılığında kullanılan "ahiret hayatı" anlamındaki **song tiriglik** de bunu yansıtan örneklerdendir (Sağol 1995 II: 139). Yunus Emre bu bakışı *Ölümden ne korkarsın / Korkma ebedî varsın* sözleriyle ifade etmiştir.

Ölümden sonra başka bir dünyada hayatın devam ettiğine dair inanç, Türklerin eski inançlarına da uymaktadır.

Ölümün göç ve yürüyüş/yolculuk olarak algılanmasını da bu gruba dahil etmemiz mümkündür, çünkü göçmek, yürüyüş, yolculuk, neticede bir yerden ayrılmak manasının yanı sıra başka yere gitmek, orada yaşamaya başlayacak olmak manasını ihtiva etmektedir.[1] W. Radloff, Altaylılarda ölen kişinin giyinik vaziyette mezara koyulduğunu ve yanına yol için bir torba yiyecek yerleştirildiğini belirtiyor (Radloff 1994/2: 78). Tabiî bu örnekleri artırmak mümkündür.[2] Yahya Kemal Bayatlı için ölüm, bir nevi "mutlak"a erişmektir, güzelliğe doğru bir yolculuktur (Sezgin 1993: 30). Yunus Emre gelenin geçeceğini, kona-

---

1 yolcu (IV) Ölümü yakın (*Bor - Ng.) (*DS*: 4289).

2 Bu hususta çeşitli kaynaklarda bilgiler buluyoruz: İbni Fadlan, Oğuzlarda birisi öldüğünde ona ev şeklinde büyük bir çukur kazdıklarını, kurtağını giydirdiklerini, kuşağını ve yayını bağladıklarını, eline içinde şarap bulunan tahta bir kadeh verdiklerini ve önüne de içi şarap dolu tahta bir kap bıraktıklarını, bütün malını da bu çukura koyduktan sonra ölüyü oturttuklarını, sonra ölünün hayvanlarını öldürüp etlerini yiyip, başlarını, ayaklarını, derilerini ve kuyruklarını geriye bıraktıklarını ve bunları tahtalara asarak bunların ölenin cennete giderken bineceği hayvanlar olduğuna inandıklarını bize naklediyor, eğer ölen yiğit bir kimse ise öldürdüğü kimselerin suretlerini bir tahta üzerine oyup kabrine koyduklarını, bunların ona cennette hizmet edecek hizmetçiler olduklarını anlatıyor (Doğan 1954: 65). Altaylarda *koylo at* ve *koylogo* "sahibiyle birlikte gömülen at, öleni taşıyacak at" anlamındadır (Naskali 1999: 119). Wilhelm Rubruk ise XIII. yüzyıl Kıpçak-Kuman boyları hakkında İbni Fadlan'ın anlattıklarına benzer malûmatlar vermiştir (İnan: 179).

Abdülkadir İnan, Çin'in Gan-su eyaletinde Nan-şan dağlarının kuzey kollarında yaşayan Sarı Uygurların ölüyü evden çıkarırken tıpkı Altaylılar gibi "çocukları yanına alma, sürülerimize ve servetimize dokunma, arzu ettiğin hedeflere koş, iyi ülkelere git! İyi lamaları çağırıp, senin ruhuna dualar okutacağız. Sen fazla bekleme, güzel yerlere git" dediklerini belirtiyor (İnan: 188).

Abdülkadir İnan, Tayga ormanlarında kalmış olan şamanist boylarda bazı kadınların koyunlarına veya çocuklarına bir hastalık geldiği zaman yemek ve içki alıp kocalarının mezarına koyarak "ye, iç! bize dokunma! hain seni! hâlâ doymadın" diye bağırdıklarından hareketle iptidaî devirlerde aş-yemeğin doğrudan doğruya ölüye sunulmuş kurbanlar olduğunu, bununla onların zararlarından kurtulmak istenildiğini ifade ediyor (İnan: 189).

W. Radloff, Kao-çelerin ölülerini kazılmış bir mezara götürerek cesedi bunun ortasına yerleştirdiklerini, hayatta olduğu gibi yayını eline, kılıcını beline, mızrağını kol mafsalına yerleştirdikten sonra mezara gömdüklerini belirtiyor (Radloff 1994/1: 122).

nın göçeceğini söyler: *Bildin gelen geçer imiş / Bildin konan göçer imiş / Aşk şerbetin içer imiş / Her kim bu mânâdan duyar* (Yunus Emre/Güldeste) (Gökdemir 1990).

Ölümün dünyayı terk etmek, gitmek olarak algılanması da bu grupta değerlendirilebilir, çünkü terk etmek kavramında da başka bir yere gitmek gizlidir. Başka bir âlemde yaşamaya başlamak, bu dünyadan ayrılmak, gitmektir, aynı zamanda da gelinen yere dönmektir:

adırıl- *Üç yetmiş yaşımka adırıltım* (Uyug-Turan arka, b, 1: Orkun 1987: 40).

âxıratka bar- (Eckmann 1956: 84/12).

âxıratka nakl kıl- (Eckmann 1956: 136/8).

âxıratka riwlet kıl- (Eckmann 1956: 88/16).

âxıratka ulan- (Eckmann 1956: 6/16).

âhıret yolculuğuna çık- (Özdoğru 1958: 47).

ahiretke küç- Âhirete (öbür dünyaya) göç- (Kazan Tatarcası).

âhiretka sefer kıl- *Bende niçe yaş yaşasa ölmeki bar / Körer közge bir kün tofrak tolmakı bar / Bu dünyâda sefer kılğan kilmeki bar / Âhiretka sefer kılğan kilmes irmiş = Bende nice yaş yaşasa, ölmesi var / gören göze bir gün toprak dolması var / bu dünyaya sefer kılanın gelmesi var / âhirete sefer kılan gelmez imiş* (Ahmed-i Yesevî / *Divan-ı Hikmet)* (Eraslan 1991: 230-231). **ahrete sefer kıl-** *Murad Han'ım sefer kıldım ahrete* (İbrahim) (Bali 1997: 39).

ahrete git- (Yalım 1998: 189).

ahreti boylamak / öbür dünyayı boylamak (*TS:* 49).

ahret yolculuğu (*TS:* 49).

ajun kod- (Arat 1979a: 622/6288).

aramızdan ebediyen ayrıl- (Özdoğru 1958: 47).

aramızdan get- / köç- (Çok kullanılır, özellikle de ölüm ilanlarında rastlanır) (Azeri Türkçesi).

attan- Gitmek, yollanmak; **attana bergen** gitti, öldü (Naskali 1999: 30).

bar- (Baburname).

Barsa Kelmes tigen şehrge kit- (Ölmez 1996: 340). **Barsa Kelmes** 'Gidince gelinmez', öte dünya, öldükten sonra gidildiğine inanılan yer (Ölmez 1996: 340).

başka dünyaya ayrıl- (Kırım Tatarcası).

bu fenâyı terk et- *Gelen geçermiş n'idelim / Gelin ahrete gidelim / Bu fenâyı terk edelim / Esenledim dünyam seni* (Yunus Emre / Güldeste) (Gökdemir 1990).

bul dunyadan öt- (Kazak Türkçesi).

cana bergen Evine gitti; öldü (Naskali 1999: 52); **can-** 1. Dönmek, geri gelmek; **candım** döndüm. 2. Geri kalmak. 3. Sözünden dönmek, sözünü tutmamak (Naskali 1999: 52).

cehândan kit- 162/7 (Karamanlıoğlu 1989: 235).

cüre bergen Bizi bırakıp giden; ölen (Naskali 1999: 41).

dâru fenâdın dâru beqâga riwlet kıl- (Eckmann 1956: 167/14-15).

Dem Urmas şehrige kit- (Ölmez 1996: 362). **Dem Urmas** Ölümden sonra gidildiğine inanılan yer, öte dünya (Ölmez 1996: 362).

dünüyüdön kayt- *mec.* Ölmek (Yudahin 1988: 425).

dünyâdan ahrete göç- (Özdoğru 1958: 47).

dünyâdın çık- (Eckmann 1956: 204/3).

dünyâdın naql/naqıl kıl- (Eckmann 1956: 151/1, 6/9).

dünyâdın sefer kıl- (Eckmann 1956: 88/15-16).

dünyasın değişmek / dünyasın degşürmek Öbür dünyaya göçmek, ölmek (*TTS*: 1325); **dünyâsını değiştir-** (Özdoğru 1958: 47); **dünyasını deyiş-** (Azeri Türkçesi).

dünye terk it- 142/4 (Karamanlıoğlu 1989: 246).

dünye terkin ur- 143/13 (Karamanlıoğlu 1989: 246).

dünyeden aqıp kit- 331/13 (Karamanlıoğlu 1989: 246).

dünyeden kit- 354/13 (Karamanlıoğlu 1989: 246).

ebedi aleme kanatsız uçmak (Sezgin 1993: 27).

ebedi haz diyarına git- *Artık üzülmemek düne, bilhassa yarına / Gitmek ve gelmemek ebedi haz diyarına ...* (Mithat Sertoğlu / Yolculuk) (Sezgin 1993: 142).

ebediyete intikal et- (Özdoğru 1958: 47).

fâni dünyâya vedâ et- (Özdoğru 1958: 47).

geldiği yere git- *O bülbülü bana Hak atâ etti / Kafeste yavrucak birkaç gün öttü / Ecel geldi, geldiği yere gitti / Tayr-i Sübhân idi, cennete gitti* (Kütahyalı Aşık Sırrı / Ağıt) (Sezgin 1993: 74).

gelmez yola gitmek (Örnek 1979: 96).

git- (Özdoğru 1958: 47); **gitti gidiyor** (Özdoğru 1958: 47); **ket-** (Yeni Uygur Türkçesi); **ketüv** Gitmek. Ölmek (Oraltay 1984: 132); **kit-** *Şeyh öler vaktınta oglı Anuşnı ornında oltur(5)tup kitdi* (Ölmez 1996: 67b/5).

gidip bir daha dönme- (Özdoğru 1958: 47).

göç- *Alimler âlemi ölçer biçerler / Hanını hasını eler geçerler / Bu dünya fanidir konar göçerler / Veysel der ki gel barişak küslerim* (Aşık Veysel Şatıroğlu / Aslıma Karışıp Toprak Olunca) (Sezgin 1993: 81); **köç-** (Arat 1979a: 145/1274); **göçmek** 2. İrtihal etmek, ölmek. *Gelin hoş geçelim ki bir gün ola / Göçevüz adımız cihanda kala (Süh. XIV. 332) (TTS:* 1722). **göçüp git-** (Özdoğru 1958: 47).

kayivermek 1. Ölmek *(DS:* 2702).

kaytıs bol- (Kazak Türkçesi); **kaytış bol-** (Kırgız Türkçesi).

konup göç- (Sezgin 1993: 23).

neriki dünyağa ket- (Yeni Uygur Türkçesi).

o dünyaya get- (Azeri Türkçesi).

o dünyaya köç- (Azeri Türkçesi).

öbür dünyaya ket- (Kırım Tatarcası).

öbür dünyayı boylamak Ölmek *(TS:* 1715).

öbür dünya Öldükten sonra ruhun yaşayacağına inanılan âlem, ahret *(TS:* 1715).

ölmüşlerine kavuşmak (Yalım 1998: 189).

son karargâhına yol al- (Özdoğru 1958: 47).

soñ saparğa attan- (Kazak Türkçesi).

son seyâhatini, yâni âhıret seferini yap- (Özdoğru 1958: 47).

tégé dünyage küç- Âhirete (öbür dünyaya) göç- (Kazan Tatarcası).

uzak colğa attan- (Kazak Türkçesi).

uzak saparğa attan- (Kazak Türkçesi).

uzak sefer et- *Miskin Yûnus gidisersin / Uzak sefer edisersin / Hasret ile kalısarsın / Ah n'ideyim ömrüm seni* (Yunus Emre / Güldeste) (Gökdemir 1990).

yalancı dünyaya konup göç- *Yalancı dünyaya konup göçenler / Ne söylerler ne bir haber verirler / Üzerinde türlü otlar bitenler / Ne söylerler ne bir haber verirler* (Yunus Emre / Güldeste) (Gökdemir 1990).

Bir yerde ölümün doğumla bağlantı kurularak ifade edildiğini görürüz ki bu da yaşamaya başlamak, yani gerçek âlemde yaşamaya başlamak olarak yorumlanabilir:

dünyadan göbek bağını bir makas kes- *Halil doldurdu çağını / Korkular sardı dağını / Dünyadan göbek bağını / Bir makas kesti kesecek* (Halil Karabulut / Sana Doğru) (Sezgin 1993: 87).

1.1.2. Ölümün "misafirliğin son bulması" olarak algılanışını da bu grupta ele alabiliriz, çünkü hiçbir misafirlik ebediyete kadar sürmez, belirli bir süresi vardır ve bu sürenin sonunda gelinen yere gidilecektir. M. Âkif Ersoy'a göre dünya "misafirhane", ölen insan "yolcu"dur (Sezgin 1993: 30):

dünyada misafirliği bit- *Dünya'da misafirliğiniz, bitti diyorlar / Can içre duran canımı, benden alıyorlar / Sormuyor kimse bana, razı'mısın "Bedri" diye / Gücüm olsa tutarım, çünki, hayatı çalıyorlar* (Bedri Gürsoy / Rubailer) (Sezgin 1993: 160).

tatlı dünyada misafirliği son bul- *Tatlı dünyada misafirliğimiz son buluyor / Ömrünün kumbarası, galiba artık doluyor / Doğuşumdan beri karşımda duran aynadaki / Âşina çehreler, bir bir, silinip kayboluyor* (Bedri Gürsoy / Rubailer) (Sezgin 1993: 159).

1.1.3. Ölmek, başka bir âlemde yaşamak olarak algılandığında yaşanacak bu yeni yerin "cennet" olarak belirlendiğini görmekteyiz. Şüphesiz eski Türkler söz konusu olduğunda cennet kavramının yerine göğü koymak gerekir.

cennete git- *Dünya yuvasından bir kuş uçurdum / Adı Rıdvan idi, cennete gitti / Ol cennet bülbülü idi, kaçırdım / Burda mihmân idi, cennete gitti* (Kütahyalı Aşık Sırrı / Ağıt) (Sezgin 1993: 74); **cennetke kit-** 277/2 (Karamanlıoğlu 1989: 236).

cennete müteveccihen dünyâyı terket- (Özdoğru 1958: 47).

cennetlik ol- (Özdoğru 1958: 47).

Sevilmeyen kişiler söz konusu olduğunda bunun tam tersiyle karşılaşmaktayız:

cehenneme vasil ol- (Azeri Türkçesi).

1.1.4. Ölümün geçiş olarak algılanmasını da yeni bir yaşama başlamak şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ahmed Fakih *Çarhname*'de ölümü, geçilmesi gereken kapıya benzetmektedir: *Ölüm bir kapudur geçmek gerekdür / Beraber anda sultan ile çoban* (Ahmed Fakih / Çarhname) (Sezgin 1993: 42).

gecinmek Ölmek *(DS:* 1960); **geçinmek / geçinmeg / geçirinmek** Ölmek *(DS:* 1962); **keçin-** (Kırım Tatarcası).

keç- Geçmek, ölmek *(DLT IV:* 289); **keç-** geçmek, ölmek (Arat 1979b: 232); **keç-** (Eckmann 1956: 85/11); **geçmişler** Ölmüş olanlar. *Yengeç selâmet kurtuldu, yola girdi, kalan balıklar katına vardı, ol geçmişler için ta'ziye kıldı, kalanlar için tehniyet ve şazılık kıldı (Kel. XIV. 35)* (*TTS*: 1621).

keçip bar- (Arat 1979a: 622/6288).

ötmek Ölmek *(DS:* 3358); **öt-** (Kırgız Türkçesi).

1.1.5. Ölümün Yaradana kavuşma olarak algılanışını da bu madde içinde, yani başka bir dünyada yaşamaya başlamak olarak değerlendirmek gerekir. Tasavvufta ölüm, Yaradanla, yaratan sevgiliyle gerçekleşecek kavuşmadır. Tasavvuf ehli için ölüm, bayram günüdür. Mevla-

na'ya göre ölüm, "şeb-i arus" (düğün, gerdek gecesi)tur. Bu görüşe göre ölüm, Allah ile gerçekleşecek büyük randevudur, yokluk değil, diriliştir, şehadettir (Sezgin 1993: 27).

Allahın dergahına get- (Azeri Türkçesi).

Allahın dergahına govuş- (Azeri Türkçesi).

Allahına kavuş- (Özdoğru 1958: 47).

Hagg dünyasına get- / govuş- (Azeri Türkçesi).

Hak evine yollan- *Azreyil baş ucuma yaslandı / Ağ yorganım gızıl gana ıslandı / Övle üstü hak evine yollandım / Çok şükür Allaha gederim böyle* (Manzum ağıtlar, Doğu Anadolu: Arpaçay/Esenyayla köyü) (Bali 1997: 136).

Hakkın rahmetine kavuşmak / Hakka kavuşmak / Hakka yürümek ölmek (*TS*: 927).

Hâlikiyle buluş- (Özdoğru 1958: 47).

Hazrete ir- *İy Aşık sen ömrüni Hak ışkına sarf eylegil / Ta iresin hazrete bir göz yumup açmış gibi* (Aşık Paşa / Gazel) (Sezgin 1993: 59).

Hüdanıng dergahığa ket- (Yeni Uygur Türkçesi).

İlâhî vuslata nâil ol- (Özdoğru 1958: 47).

Mevlasına kavuşmak (Yalım 1998: 189).

Rahmeti Rahmâna kavuş- (Özdoğru 1958: 47).

Tanrının rahmetine kavuş- / Allahın rahmetine kavuş- (Örnek 1979: 43).

1.1.6. Ölümün uçmak olarak algılanmasını da bu grup içinde değerlendirmek gerekir. Bu algılamada ruh kuştur, ölmek ise uçmak, yani göğe yükselmektir. Bu, yaşamın gökte sürdüğüne olan inancın bir ifadesidir.[3] Ahmed-i Yesevî ölümü şöyle ifade eder: *Bu kafesni tûtîsi pervâz itedür uçkeli / Bir karanğu şu'lesiz yirge baradur dôstlarım = Bu kafesin tûtisi ha-*

[3] Roux, yaşamın gökte sürdüğüne olan inancın bir belirtisi olarak ölmek anlamını belirtmek üzere Türkçede *uçmak* fiilinin törensel durumlarda ve istatistiksel olarak diğer sözcüklerden çok daha fazla kullanıldığının görüldüğünü belirtmektedir (Roux 1999: 157).

valanmakta uçmağa / bir karanlık şulesiz yere varmakta, dostlarım (Ahmed-i Yesevî/Divan-ı Hikmet) (Eraslan 1991: 338-339). *Kul Hâce Ahmed tûtîsi pervâz itedür uçkeli / Neylesün miskîn kim ol hükm-i Hudâ'dur dôstlarım = Kul Hâce Ahmed tûtisi havalanmakta uçmağa / neylesin miskîn ki o Hak hükmüdür, dostlarım* (Ahmed-i Yesevî/Divan-ı Hikmet) (Eraslan 1991: 338-339).

uç-'ın ölmek karşılığında kullanılması Orhun abidelerinden itibaren karşımıza çıkar ve İslamî dönem metinlerinde de görülür. "Cennet" anlamındaki Soğutça *uştmah* > *uçmak* kelimesiyle "uçmak" anlamındaki *uçmak* arasında etimolojik bir ilişki bulunmamaktadır, ama halk arasındaki inançlar sebebiyle bu iki kelime birbirine karışmıştır.

Ölülerin uçtuğuna dair inanç, kısmen eski bir inanç olmakla birlikte bu inanç İslamiyeti kabul etmelerinden sonra da Türkler arasında varlığını sürdürmüştür.

Pertev Naili Boratav, canın genel olarak nefes, soluk olarak düşünüldüğünü ve bedenden ayrılmasının, uçup gitmesinin ölüm olduğunu, kimi yerlerde canın bedenden bir sinek kılığında ayrılacağının sanıldığını, halk dilindeki "kuşça can" benzetmesinin de onun bir kuş gibi uçup gideceği kanısının izi olduğunu belirtir (Boratav 1973: 33). Boratav, ruh'un ölüm hâlinde kuş şeklinde uçtuğuna dair inancın belirtisi olarak Türkiye'de Mudurnu yöresindeki bir köyde ruhun sinek şekline girerek uçtuğuna inanıldığını, bu sebeple ruhu, yani sineği yemesinden korkulduğu için ölünün odasına kedi sokulmadığını söyler (Roux 1999: 159). Radloff tarafından derlenen Manas destanında, Manas'ın ölümü şöyle anlatılıyor: *Diyorlar ki Manas'ın sineğe benzer canı çıktı / Gerçek evine gitti* (İnan 1995: 182).

Radloff, Tu-kiu'larda ölen kişinin bir çadır içine konulduktan sonra ölünün akrabalarının at ve koyun kesip çadırın önüne koyarak ölüm ruhlarına kurban ettiklerini, atlarla çadırın çevresinde yedi defa döndükten sonra kapının önüne gelerek yüzlerini bıçakla kesip yüksek sesle ağladıklarını ve bu merasimi yedi kere tekrarladıklarını, sonra belirli bir günde ölüyü, binek atını ve bütün eşyasını yakıp külünü bir kapta toplayarak yılın belirli bir zamanında gömdüklerini bildirmektedir (Radloff 1994/I: 124). Bahaeddin Ögel, bu dönüşün sebebinin tıp-

kı tahta çıkma töreninde, hükümdarın konduğu keçenin yedi defa döndürülmesi gibi atlıların ölünün etrafında yedi defa dönerek onu yedi kat göğe çıkarmaları olarak yorumlamaktadır (Ögel 1988: 767).

Anadolu Türkmen dervişlerinden Orhan Gazinin çağdaşı Geyikli Babanın geyiklerle beraber yürüyüp geyiklere binmesi ("Azîm dağlarda vahşî sığırlara suvar olup Orhan Gâzî ile sefere gitmiştir. Bâr-hânesini bile vahşî gazâllere yükletirmiş" Köprülü 1966: 38), Bektaş Velinin şahin kıyafetine bürünerek uçup gitmesi (Köprülü 1966: 43) gibi unsurlar hep Türklerin eski inanışlarına ait unsurlardandır.

Pertev Naili Boratav, Dede Korkut kitabında geçen "Azrail ile Deli Dumrul'un karşılaşması" hikâyesinin Antalya'dan derlenmiş bir varyantında ölüm meleğinin Dumrul'un karısının canını almak için onun bedenine kancasını sapladığını, kadının canının bir güvercin olarak Tanrı katına ulaştığını, çocukların canının da sinek veya kuş gibi uçan bir yaratık niteliğinde düşünüldüğünü belirtir (Boratav 1973: 33-34). Bu gün halk arasında canın kuşa benzetilmesi bu eski inancın uzantısıdır.

Bu konuda karşımıza çıkan ve üzerinde çeşitli yorumlar yapılan deyimlerden biri **kergek bol-**'tır: **kergek bol-** (KT D 4, 30, K 10: Tekin 1988: 8, 16, 22); **kergek** gerek, yok, namevcut (Tekin 1988: 145); **kerğek bol-** (İhe Hüşotü D 23: Orkun 1987: 139); **kärgäk** gerek, lazım, **kärgäk bol-** ölmek (Orkun 1987: 811).

T. Tekin Uygurca metinlerdeki **eksüt- kerget-** "azaltmak, yok etmek" ve **eksük kergek** "eksik gerek, yani, eksik ve yok" kullanımlarının **kergek** kelimesinin asıl anlamının "yok, nâmevcut" olduğunu açıkça gösterdiğini ve bu durumda **kergek bol-**'ın "yok olmak" anlamına geldiğini, bu deyimin **uç-** ve **uç-a bar-** gibi, daha çok hükümdar ailesinden prensler için kullanılan saygılı bir ifade şekli olduğunu, kağandan küçük unvanlı kişiler için daha çok **yok bol-** deyiminin kullanıldığını belirtmektedir (Tekin 1988: 71-72). T. Tekin *Orhon Türkçesi Grameri* adlı kitabında **kergek**'e "gerek, gerekli olan, bulunmayan, yok olan" anlamlarını veriyor (Tekin 2003: 91). Kitabın devamında **kergek bol-** "ölmek, vefat etmek" < "gerek olmak, yok olmak, (artık) mevcut olmamak" olarak yer alıyor (Tekin 2003: 98). *Drevnetyurkskiy*

Slovar'da iki **kergek** maddesi açılıp **eksük kergek** "sıkıntı, kıtlık; yetersizlik eksiklik; noksan" deyimine gönderme yapılarak **kergek bol-**'a "ölmek" anlamı verilmiştir (168, 300). Radloff ve Räsänen bu deyimdeki **kergek**'in Eski Türkçede "son" anlamına geldiğini belirtmektedirler (Radloff 1911/II: 1100, Räsänen 1969: 256). Thomsen abidelerdeki bu deyimi **kärgäk bol-** okumuş ve "ölmek, vefat etmek" şeklinde manalandırmıştır (Thomsen 1993: 91, 111, 121). Thomsen daha sonra **kergek**'i inceleyerek Altay ağızlarında "ölçmek" anlamında kullanılan **kärälä-, krälä-** ve "ölçü" anlamındaki **kärä, krä** kelimeleri ile **kär-** "germek"e dayanarak söz konusu kelimeyi ***kär-gä-** fiiline bağlamış, **bol-** veya **bul-** gibi iki şeklin mümkün olabileceğini ifade ederek **käräk, gäräk** şekillerini ve birinci anlamdan ikinci anlama geçişin nasıl olduğunu açıklamıştır: *näçä äksük kärgäk boltı ärsär-näçä äksüt(d)ümüz kärgät(d)imiz ärsär* (Thomsen 1916: 49-51). Hüseyin Namık Orkun kelimeye tek başına "gerek, lazım" anlamını vermiş ve söz konusu deyimi bu maddenin içinde göstermiştir (Orkun 1987: 811). Gabain ise kelimeye tek başına "ihtiyaç, lazım, gerek" anlamını vererek **kergek bol-** veya **bul-** olabileceğini belirtip "ölmek" şeklinde anlamlandırmıştır (Gabain 1988: 279). Clauson **kergek bul-** şeklinde okuyup "ölmek" olarak yorumladığı deyimi "lüzum, ihtiyaç, gerekli, lazım" anlamını verdiği **kergek** maddesinin içinde değerlendirmiştir (Clauson 1972: 742). Ali Ulvi Elöve ise kelimeyi **kürgek** şeklinde okumak gerektiğini ileri sürerek **kürgek bol-**'ı "gürlemiş olmak, ölmüş olmak" şeklinde çevirmiştir, Farsça **gûr** "kabir, mezar", Trk. **gürlemek** "mezara girmek, ölmek" (Deny 1941: 809-810). Abdülkadir İnan söz konusu kelimeyi Yakutçada "Şamanın iştirakiyle ruhlara sunulan kurban ve kurban edilen atın törenle sırığa asılan derisi" anlamına gelen **kerex** kelimesi ile birleştirerek "öldü" yerine kullanılan deyimin de bu anlam ile izah edilebileceğini ileri sürmüştür (İnan 1995: 98). Bahaeddin Ögel ise bu deyimi "vacip olmak", yani "ölümün Tanrı tarafından tayin edilmesi, vadenin gelmesi" şeklinde değerlendirmektedir (Ögel 1988: 764).

Bu yorumları değerlendirdiğimizde hiçbiri tam olarak mümkün görünmemektedir. Öncelikle **eksük kergek**'ten yola çıkılarak "yok olmak" anlamının verilmesi, aslında kabul edilemeyecek bir açıklama değildir, üstelik *Dîvânü Lûgati't-Türk*'te geçen ve "yokluğu dolayısıyle

aramak, araştırmak" anlamına gelen **kerekle-** kelimesi de **kergek**'in bu anlama gelebileceğini doğrulamaktadır (*DLT IV*: 302), ama ölmek karşılığında kullanılan ifadelere baktığımızda -bk. 1.4.- ölümün yok oluş olarak algılanışına dair çok az örnek bulunmaktadır. Ayrıca "yok olmak" her ne kadar "ölmek" anlamına geliyorsa da asıl kullanımı doğrudan ölmek değildir.

Kelimeye "ihtiyaç, lazım, gerek" gibi anlamlar verilerek "ölmek"in buraya bağlanması pek doğru bir açıklama olarak kabul edilemez, zaten diğer ifadelere baktığımızda ölümün hiçbir zaman ihtiyaç, lüzum türünden manalardan hareketle algılanmadığını ve ifade edilmediğini görürüz.

Deyimi "gürlemiş ol-" şeklinde düşünmek ve Farsça *gûr*'a bağlamak da pek makul bir açıklama değildir, bu yaklaşımı ancak argo olarak değerlendirebiliriz.

Kelimeyi "Şamanın iştirakiyle ruhlara sunulan kurban ve kurban edilen atın törenle sırığa asılan derisi" anlamına gelen *kerex* kelimesi ile birleştirmek de zordur, özellikle de Kül Tigin hakkında da kullanıldığını göz önünde tutarsak bu açıklamayı da bir tarafa koymamız gerekir.

kergek'in "vacip olmak", yani "ölümün Tanrı tarafından tayin edilmesi, vadenin gelmesi" yorumuyla da izah edilmesi katılabileceğimiz bir yaklaşım değil, çünkü ölümün kader olarak algılanışını ve bu şekilde ifade edilmesini İslami dönemden itibaren görmekteyiz.

Osman Nedim Tuna ise KT D 4 ve KT D 30'da **kergek bol-** deyiminden önce yer alan **öz**'ün "can, ruh", İhe Hüşotü'teki **öz**'ün ise "ömür" anlamına geldiğini ve canın (ruhun), ayrılan, kaçan, bilhassa uçan bir şey olduğundan hareketle **kergek**'in uçucu bir mahlûk olması gerektiğini belirterek "bıldırcın nevinden bir kuş adı" olarak Doğu Türkçesi sözlüklerinde geçen **kergek > kerek** olabileceğini ileri sürmüştür: **kergek > kerek** "gerici, açıcı, geren". Tuna ayrıca bu kelime ile etimolojik ilgisi bulunan **kerken, kerkencik, gerleğen** vd. kelimeleri de tahlil eder ve söz konusu deyimin geçtiği cümleleri şöyle çevirir: *özi ança kergek bolmış* "canı (ruhu), öylece kergek (denilen kuş) ol-

muş" KT D 4; *inim kültigin özi ança kergek boltı* "kardeşim Kül Tigin'in canı (ruhu) öylece kergek (denilen kuş) oldu" KT D 30; *inim kültigin kergek boltı* "kardeşim Kül Tigin kergek (denilen kuş) oldu" KT K 10; *özi kısga kergek boltı* "ömrü kısa (oldu), kergek (denilen kuş) oldu" İhe Hüşotü D 23 (Tuna 1960: 141-147). "Kuş" anlamındaki **kerek** için Osman Nedim Tuna'nın zikrettiği kaynakların yanısıra bk. Ross 1994: 44, 46 -145, 152, 153, 154 numaralı maddeler-.

Osman Nedim Tuna'nın görüşü bize göre bu deyimi izah etmek için ileri sürülen en makul görüştür. Her ne kadar biz **kergek bol-** deyimine daha sonraki dönemlerde rastlamıyorsak da onun yerine kullanılan başka bir deyimle karşılaşıyoruz ki bu **şunkar bol-** yani "şahin olmak, kuş olmak"tır. Bizce **kergek bol-,** daha sonraki dönemlerde karşımıza çıkan **şunkar bol-, kuş ol-, güvercin ol-** gibi ifadeler ile aynı algılayışın bir ürünüdür ve ölülerin uçtuğuna dair inancın bir uzantısıdır.

Bu bağlamda ruh tasarımında, gökyüzünde bulunma, gök cisimleri veya uçan hayvanlarla ilişkilendirme gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Türk mitolojisinin bir yansıması olarak cennet anlamındaki "uçmak" kavramı, "cenaze kaldırmak" gibi kullanımlar ruh-kuş paralelliğinin yansımaları olmalıdır.

can kuşu uç- *Tanrının "gel" buyruğu tatlılıkla erince / Ona doğru can kuşu nice uçmasın, nice / Ne yaşamak tasası, ne dünyanın yasası / Ne de bir kaygı kalır can yükünü derince* (Nihal Atsız / Gel Buyruğu) (Sezgin 1993: 130).

canı kükke aş- Ölmek (canı göğe çıkmak) (Kazan Tatarcası).

dünya yuvasından kuş uçur- *Dünya yuvasından bir kuş uçurdum / Adı Rıdvan idi cennete gitti ...* (Âşık Sırrı) (Bali 1997: 44).

şunqar bol- *Oşbu târîxda duşamba küni Ramażân ayının törtidä 'Umar-Şayx Mîrzâ jardın kabûtar va kabûtarxâna bile uçup şunqar boldı* (*Metin:* 6b, Thackston 1993: 13). "Bu tarihte (8) ramazan ayının dördüncü pazartesi günü (9 Haziran), Ömer Şeyh Mirza bu uçurumdan güvercin ve güvercin-hâne ile düşerek, öldü (Arat 1987: 6). *Xanım xan-babam şunqar bolğalı anaları iniläri singillärini-kim Şâh Begim va Sulţân-Mahmûd Xan va Sulţân Nigâr Xanım va Dawlat Sulţân Xanım bolğaylar-kör-*

mäydürlär edi (*Metin:* 96b, Thackston 1993: 193). "Hanım, Han dayımın vefatından beri, anneleri, küçük erkek ve kız kardeşleri olan Şah Begim, Sultan Mahmud Han, Sultan-Nigâr Hanım ve Devlet-Sultan Hanım'ları görmemişlerdi (Arat 1987: 100). **şunkar** kelimesi hakkındaki detaylı bilgi için bk. (Clauson 1972: 838); **şunqâr şudan** (met.) To die; **şunqâr kardan** (met.) To kill (Steingass 1930: 763).

uç- uçmak; vefat etmek (KT D 30, BK D 14: Tekin 1988: 177); **uç-** uçmak; (bu dünyadan) göçüp gitmek, ölmek (Tekin 2003: 256); **uç-** uçmak, havalanıp gitmek, ölmek (Şine-Usu Ş 12: Orkun 1987: 874); **uçmak** *havaya uçmak, silinmek, yok olmak* (Courteille 1870: 49); **uç-** *Ağalar içmesi hoştur / O da zügürdlere güçtür / Can kafeste duran kuştur / Elbet uçar gider birgün* (Karacaoğlan / Yalan Dünya) (Sezgin 1993: 72); **uçmak 15.** (dinî inanışa göre) Ruh ölümden sonra göğe yükselmek (*TS:* 2273); **uş-** *uşdı arı canı cisminden çıkar / Hak aña cennet kapusını açar* (Mélikoff-Sayar 1954: 129). Mélikoff, Türk halk inanışına göre ruhun ölümden sonra bir kuş veya arıya dönüştüğünü ve bundan dolayı uçmak ifadesinin kullanıldığını belirtiyor (Mélikoff-Sayar 1954: 129).

uça bar- (BK G 10: Tekin 1988: 54).

uçup git- *Serdengeçti artık bitti / Bu ayrılık cana yetti / O bir kuştu, uçtu gitti / Gelsen de bir gelmesen de* (Osman Yüksel Serdengeçti / Gelsen de Bir, Gelmesen de) (Sezgin 1993: 164); **uçup ket-** Çocuk yaşta ölenler için kullanılır (Kırgız Türkçesi).

uykularda kanatsız uçmak *Ölüm kanatsız uçmak uykularda / Uzanmak bir yerden bir yerlere / Ne ilk durak ne son mesafe / Çığlığım dipsiz kuyularda / Haberler mi / Gökbilimci kuşlarda* (A. Rahim Balcıoğlu / Gör) (Sezgin 1993: 191).

1.2. Ölümün Canın/Ruhun Bedenden Ayrılışı Olarak Algılanışı

1.2.1. Yahya Kemal bu algılayışı çok güzel anlatmıştır: *Mersâ-yı fenada intizar eylerken / Gâhî geç eser o bâd gâhî erken / İklim-i ilâhîye rücu etmek için / Ervah açılır engine yelken yelken* (Y. Kemal Beyatlı / Dönüş) (Sezgin 1993: 299).

can bir- (Arat 1979b: 123, (Arat 1979a: 123/6065); **cân bér-** (Eckmann 1956: 165/14); **cân bir-** 179/7, 274/9 (Karamanlıoğlu 1989:

233); **cân bir-** (Yücel 1995: 344); **can ber-** ölmek (Tekin 1995: 94; Necip 1995: 57; Yeni Uygur Türkçesi); **cân vir-** ölmek, hayatı sona ermek; kendini feda etmek 22a, 69 (Ersoylu 1996: 73); **can vermek** 1) Ölmek (*TS*: 380); **can ver-** (Kırım Tatarcası); **can bér-** (Kazan Tatarcası).

can çekil- *Duyamadım kahpe felek fendini / Ecel çığı söktü ömür bendini / Sevdiğim yâdlara verme kendini / Can çekildi nazik tende kuvvet yok* (Aşık Hicranî / Koşma) (Sezgin 1993: 85).

cân çıq- 264/13 (Karamanlıoğlu 1989: 234); **canı çıktı** 1) Canı çıktı, öldü (Yudahin 1988: 174).

cân çıqıp bar- (Arat 1979a: 623/6296); **canı çıgıp ket-** (Kırgız Türkçesi).

can emânetini yaradana teslim et- (Özdoğru 1958: 47).

can ısmarlamak Can vermek, teslim-i ruh etmek, ölmek (*TTS*: 751).

can kuşu kafesten uç- (Sezgin 1993: 24).

can ten-i hasteye veda et- *Ey can ten-i hasteye veda et / Bir haste ile yeter niza et* (Fuzulî / Leyla vü Mecnun'dan) (Sezgin 1993: 60).

cân terk it- 44/6, 11/7 (Karamanlıoğlu 1989: 234).

cân terkin ur- 21/5, 225/12, 226/7 (Karamanlıoğlu 1989: 234).

cân teslîm kıl- 228 (Karamanlıoğlu 1989: 234); **can teslim ber-** Canını teslim etmek (Oraltay 1984: 90).

can tir- (Arat 1979a: 535/5383).

can üzmek Ölmek (Necip 1995: 57).

can yükünü der- *Tanrının "gel" buyruğu tatlılıkla erince / Ona doğru can kuşu nice uçmasın, nice / Ne yaşamak tasası, ne dünyanın yasası / Ne de bir kaygı kalır can yükünü derince* (Nihal Atsız / Gel Buyruğu) (Sezgin 1993: 130).

candan geçmek Ölmek (*TS*: 380).

canı cay tap- Canı rahatlamak, ölmek (Oraltay 1984: 90).

canı çığıp ket- (Kırgız Türkçesi).

canı çıkmak 2) Ölmek (*TS*: 381); **canı çık-** Ölmek, canı çıkmak (Tekin 1995: 94); **canı çık-** 1) Canı çıkmak, ölmek (Yudahin 1988: 174).

canı kükke aş- Ölmek (canı göğe çıkmak) (Kazan Tatarcası).

canı tenden çık- *Meded irmeye ger senden / Ümidüm kesersem senden / Nice çıka canum tenden / Meded senden ya İlahi* (Abdurrahim Tırsî / Meded Senden Ya İlahi) (Sezgin 1993: 50).

cânı tenindin adrıl- (Eckmann 1956: 154/6-7).

canın Azrail'e vir- *Anma mısın öleceğin kara yire gireceğin / Azrail'e virüp canın ah n'ideyim ömrüm seni* (İbrahim Gülşenî / Ah Nideyim Ömrüm Seni) (Sezgin 1993: 49).

canını goy- Canını vermek (Tekin 1995: 94).

cânını/cânnı Hakka teslîm kıl- (Eckmann 1956: 167/8, 177/13).

dünyâya gözlerini kapıyarak Cenâb-ı Hakka rûhunu teslîm et- (Özdoğru 1958: 47).

ruh teslim et- *Bu fani dünyadır yoktur bir fayda / Gözümüz yoldadır canım hayhayda / Ruh teslim edeydim şu aziz ayda / Ayın tamam oldu ne hayaldesin* (Sümmanî / Koşma) (Sezgin 1993: 78); **ruhunu teslim et-** *Bağlarlar çeneni örterler yüzün / Parmaklar bağlanır uzanır dizin / Eğer açık ise yumarlar gözün / Güzelce ruhumu teslim ediyom* (Kayserili Ali Kavafoğlu / Hayat Destanı) (Örnek 1979: 98); **rûhunu teslîm et-** (Özdoğru 1958: 47).

tenindeki cânın bir- 185/9 (Karamanlıoğlu 1989: 372).

1.2.2. Ölümün nefes almanın sona ermesi olarak algılanması da bu grupta değerlendirilebilir. Aslında nefes almanın sona ermesi belki yok olmak şeklinde de düşünülebilir, ama burada yer alan **tın** kelimesinin asıl olarak "soluk, nefes" anlamına gelmekle beraber "ruh, can" anlamına da geldiğini göz önünde tutarak canın/ruhun bedenden ayrılması maddesinde ele almayı tercih ettik, söz konusu kelimenin anlamları ve kullanılışı için bk. Clauson 1972: 512.

âxır nefesi îmân birle çık- (Eckmann 1956: 227/10).

dem-i âhır çık- *Dem-i âhır ki çıkar sindin bil / Her nefesni dem-i âhır bilgil* (4/128: Yücel 1995: 110).

son nefesini ver- (Özdoğru 1958: 47).

tını amrul- *Er tını amruldı*. Kaşgarlı Mahmud coşkunluktan sonra sönen her şey için de böyle denildiğini belirtir (*DLT I*: 249). Atalay kelimeyi *emrül-* şeklinde okumuştur. = *adamın soluğu kesildi, öldü*.

tını çıktı O öldü (*kelime anlamı* onun ruhu çıktı) (Naskali 1999: 176). **tın** 1. *mit.* Ruh, yaşama yetisi; 2. Soluk, nefes; 3. Dinlenme (Naskali 1999: 176).

tınıjı soogon Ölen, nefesi kesilen (Naskali 1999: 176); **tınış** 1. Nefes, soluk (bir alıp bir verme); 2. Rahat, huzur (Naskali 1999: 176).

1.3. Ölümün Kader Olarak Algılanışı

Bu algılayışta insan yaşamının belli bir süresi vardır ve bu sürenin sonunda beklenen son, yani ölüm mutlaka gelecektir. Gülistan'ın Seyf-i Sarayî tarafından çevrilen nüshasında bu hususta şu mısraı buluruz: **dagı bu 'ayş leẕẕeti artında ecel takası açuk turur** 315/6 (Karamanlıoğlu 1989: 157). Bugün bu hususa işaret etmek üzere **hasta yatan ölmemiş, vadesi gelen ölmüş; ecel geldi cihane, baş ağrısı bahane; ecel aman vermez; ecele derman olmaz; ecele çare bulunmaz; çok yaşa az yaşa, âkıbet gelir başa** gibi ifadelerle karşılaşıyoruz. Bu konuda pek çok örnek var ve tabiî olarak bu örnekler İslami dönemden itibaren karşımıza çıkıyor.

acal donını gey- Ölmek (*harf* ecel giysisini giymek) (Tekin 1995: 20).

acala el bula- Yaşamını tehlikeye atmak (Tekin 1995: 20).

acalı cet- (Kazak Türkçesi); **acalı cetip öl-** (Kazak Türkçesi); **acalı yet-** eceli erişmek (Tekin 1995: 20).

acalı gel- Eceli gelmek (Tekin 1995: 20).

Allahın emri olmak (Yalım 1998: 189).

can borcunu ödemek (Yalım 1998: 189).

ecel alıp götür- (Özdoğru 1958: 47).

ecel câmın iç- *Derviş Hikmet senden evvel gelenler / Kimisi kul kimisi sultan olanlar / Dünya benim mülküm deyip yelenler / Ecel câmın içti haberin var mı?* (Derviş Hikmet / Koşma) (Sezgin 1993: 55); **câm-ı ecelden iç-** *Emanettir ne kim var; servet ü sâmân şerafet şan / Gelen her eşref ü edna içer câm-ı ecelden, geç* (Hersekli Arif Hikmet) (Sezgin 1993: 291).

ecel çağır- (Özdoğru 1958: 47).

ecel kelür bol- (Eckmann 1956: 176/1).

ecel şarabın kan- *Ahir işte ecel şarabın kandım* (İbrahim) (Bali 1997: 40).

ecel şerbeti içmek Ölmek (*TS*: 668).

ecel tut- (Arat 1979b: 138).

ecel yakayı al- *Ölüm haberi gelmeden / Ecel yakamız almadan / Azrâil hamle kılmadan / Gel dosta gidelim gönül* (Yunus Emre/Güldeste) (Gökdemir 1990).

ecel yetil- *qalı birmez erse yetilse ecel / bitilmiş bolur bu ecelke ezel = Eğer senin yerine benim canımı almaz ve ecel sana gelirse, demek bu ecel ezelden mukaddermiş* (Arat 1979a: 1232/140=Arat 1988: 99).

eceli gelip git- (Özdoğru 1958: 47).

eceli iriş- 189/4 (Karamanlıoğlu 1989: 247).

eceli yet- (Eckmann 1956: 167/2).

ecelin kara pençesi alıp bir daha dönülmeyen yere götür- (Özdoğru 1958: 47).

eceline kavuş- (Özdoğru 1958: 47).

ecelning ili kûs-i rawîl çal- 37/8 (Karamanlıoğlu 1989: 18). **kûs-i rawîl** "Göç davulu, ölüm vakti" 37/8 (Karamanlıoğlu 1989: 313).

etini ecelin eti kapla- *Deli Memet seninki daha zor daha / Gördün beş Memet'in şehadetini / Gördün ecelin eti kapladı / Etini* (Fazıl Hüsnü Dağlarca / Deli Memet'in Ölümü) (Sezgin 1993: 143).

qażâ-yı ecel kil- 345/4 (Karamanlıoğlu 1989: 172).

ömrü tamam ol- *Ömrüm tamam oldu vadem erişdi* (İbrahim) (Bali 1997: 40).

ömrünün kumbarası dol- *Tatlı dünyada misafirliğimiz son buluyor / Ömrünün kumbarası, galiba artık doluyor / Doğuşumdan beri karşımda duran aynadaki / Âşina çehreler, bir bir, silinip kayboluyor* (Bedri Gürsoy / Rubailer) (Sezgin 1993: 159).

ömür bendini ecel çığı sök- *Duyamadım kahpe felek fendini / Ecel çığı söktü ömür bendini / Sevdiğim yâdlara verme kendini / Can çekildi nazik tende kuvvet yok* (Aşık Hicranî / Koşma) (Sezgin 1993: 85).

sürahi-i ecelden mey iç- *Gül derdi hadika-i emelden / Mey içti sürahi-i ecelden* (Fuzulî / Leyla vü Mecnun'dan) (Sezgin 1993: 61).

vadesi er- *Vadem erdi neylesin bana tabib* (İbrahim) (Bali 1997: 40).

vadesi eriş- *Ömrüm tamam oldu vadem erişdi* (İbrahim) (Bali 1997: 40).

vadesi gel- / yet- 1. Süresi dolmak, zamanı gelmek; 2. *mec.* Ömrü sona ermek, eceli gelmek (*TS:* 2325).

vücûdının ayaqı ecel balçıqına bat- 249/2 (Karamanlıoğlu 1989: 124).

İnsan yaşamının belirli bir süresi olması ve ölümün, bu süre içinde açılmış olan defterin kapanması olarak değerlendirilmesi:

defter dürül- *Ömür tamam olup defter dürülür / Sırat köprüsü ve Mizan kurulur / Hakk'ın dergahına kullar derilir / Buyruğu tutulur ferman eğlenmez* (Aziz Mahmud Hüdâî / Koşma) (Sezgin 1993: 54); **defteri dürül-** (Türkiye Türkçesi).

1.4. Ölümün Yok Oluş Olarak Algılanışı

Ölümün umumiyetle başka bir dünyada yeniden yaşamaya başlamak, fanilikten ebediyete kavuşmak olarak kabul edilmekle birlikte az da olsa yok olmak şeklinde de değerlendirildiğini görmekteyiz. Bu algılayışta hayatın mezarlıkta bittiği düşünülür. Cenab Şehabeddin'e göre ölüm, "ötede hepimizi çağıran, hiçbirimizi unutmayacak bir siyah el"dir ve insanın sonu "bir kürek toprak, ebedi bir yokluk"tur (Sezgin 1993: 26).

1.4.1. Mezara girmek olarak ifade edilmesi:

gür iyesè bul- Mezar sahibi olmak (Kazan Tatarcası).

gürke kir- (Arat 1979a: 169/1516); **görke kir-** (Eckmann 1956: 176/5-6); **gürge kér-** Mezara girmek (Kazan Tatarcası).

kara cer bavırına al- (Kazak Türkçesi).

kara cerge kir- (Sevilmeyen kişiler için kullanılır) (Kazak Türkçesi); **kara yire gir-** *Anma mısın öleceğin kara yire gireceğin / Azrail'e virüp canın ah n'ideyim ömrüm seni* (İbrahim Gülşenî / Ah Nideyim Ömrüm Seni) (Sezgin 1993: 49).

karanğu şu'lesiz yirge bar- *Bu kafesni tûtîsi pervâz itedür uçkeli / Bir karanğu şu'lesiz yirge baradur dôstlarım = Bu kafesin tûtisi havalanmakta uçmağa / bir karanlık şulesiz yere varmakta, dostlarım* (Ahmed-i Yesevî/Divan-ı Hikmet) (Eraslan 1991: 338-339).

karanıñ cerine bargan öldü, karanlığa gitti (Naskali 1999: 97).

mermer altında son uykusuna yat- (Özdoğru 1958: 47).

tahtalı köye gitmek (Örnek 1979: 96).

taşlı köye gitmek (Örnek 1979: 96).

taşlı köyü boylamak Ölmek (Aktunç 1998: 275).

1.4.2. Ölümün toprak olmak, toprağa karışmak olarak algılanmasını da bu grupta değerlendiririz:

aslına karışıp toprak ol- *Aslıma karışıp toprak olunca / Çiçek olur mezarımı süslerim / Dağlar yeşil giyer bulutlar ağlar / Gökyüzünde dalgalanır seslerim* (Aşık Veysel Şatıroğlu / Aslıma Karışıp Toprak Olunca) (Sezgin 1993: 81).

başın toprak tara- *Gül dalında diken yarar / Diken güle vermez zarar / Toprak bir gün başın tarar / Saçlarını yolar bir gün* (Seyranî / Bir Gün) (Sezgin 1993: 84).

cismi toprakla birleş- *Ne zaman toprakla birleşir cismim / Cümle mahluk ile bir olur ismim / Ne hasudum kalır ne de bir hasmım / Eski düşmanlarım olur dostlarım* (Aşık Veysel Şatıroğlu / Aslıma Karışıp Toprak Olunca) (Sezgin 1993: 81).

nazik teni turab ol- *Damarlarda kurur kanın / Emanettir gider canın / Bir gün olur nazik tenin / Turab yahu düşünmen mi* (Aşık Tahirî / Yahu Düşünmen mi) (Sezgin 1993: 83).

teni toprak bol- 153/7 (Karamanlıoğlu 1989: 372).

toprağa düş- *Gecebaş geldi de el ayak şaştı / Han evler kapandı dükkânlar göçtü / Koç yiğit kalmadı toprağa düştü / Analar yürekten yanara benzer* (Dadaloğlu / Koşma) (Sezgin 1993: 75).

toprağa gel- (Özdoğru 1958: 47).

toprak saçlarını yol- *Gül dalında diken yarar / Diken güle vermez zarar / Toprak bir gün başın tarar / Saçlarını yolar bir gün* (Seyranî / Bir Gün) (Sezgin 1993: 84).

türab gözlerine dol- *Dünya olur bir gün harap / Ne bülbül kalır ne gurap / Rızka sebep olan türap / Gözlerine dolar bir gün* (Seyranî / Bir Gün) (Sezgin 1993: 84).

yeri toprak ol- *"Pişirdiğim aşla / Bağladığım başla gideyim / Üç gün yatak / Dördünde toprak olsun yerim!" derdi / Geleni gideni yokken gençliğinde bile / Akşamları gizli gizli bilinmez / Kimi gözlerdi* (Behçet Necatigil / Bir Ölümden Kalanlar) (Sezgin 1993: 163).

yir bol- (Arat 1979a: 454/4524).

1.4.3. Bu algılayışta aydınlıktan karanlığa gidiş söz konusudur:

kara yire gir- *Anma mısın öleceğin kara yire gireceğin / Azrail'e virüp canın ah n'ideyim ömrüm seni* (İbrahim Gülşenî / Ah Nideyim Ömrüm Seni) (Sezgin 1993: 49).

kara yerin altına in- *İşte kara yerin altına indim* (İbrahim) (Bali 1997: 40).

karanğu şu'lesiz yirge bar- *Bu kafesni tûtîsi pervâz itedür uçkeli / Bir karanğu şu'lesiz yirge baradur dôstlarım = Bu kafesin tûtisi havalanmakta uçmağa / bir karanlık şulesiz yere varmakta, dostlarım* (Ahmed-i Yesevî/Divan-ı Hikmet) (Eraslan 1991: 338-339).

yaktı dönya bélen sav bullaş- / yaktı dönya bélen sav huşlaş- Aydınlık dünyaya veda etmek (Kazan Tatarcası).

yaktı dönyadan ayırıl- Aydınlık dünyadan ayrılmak (Kazan Tatarcası).

yaktı dönyaga küzlernè yom- Aydınlık dünyaya gözleri kapamak (Kazan Tatarcası).

1.4.4. Ölümün doğrudan yok oluş olarak algılanması hakkında:

fânîliğe intikal et- (Özdoğru 1958: 47).

faniye dönüş et- (Örnek 1979: 69). Ankara, Asrî Mezarlıkta bir mezar taşında yazmaktadır.

mengélék yukka küç- Ebedî yokluğa göçmek (Kazan Tatarcası).

pani bol- (Kazak Türkçesi).

yok bol- *ulug oglum agrıp yok bolça...* "büyük oğlum hastalanıp ölünce ..." (BK G 9: Tekin 1988: 52-53); **yok bol-** *ulug küli çur sekiz on yaşap yok bol[tı] = Ulu Küli çur seksen [yaş] yaşayub yok oldu* (İhe Hüşotu: B 3: Orkun: 136).

yoqad- Yok olmak, ölmek (Hamilton 1998: 236).

1.5. Ölümün Uyku Olarak Algılanışı

1.5.1. Bu yaklaşımda ölmek bir tür istirahata çekilmektir.[4] Aslında bu algılayıştaki bazı ifadeleri yok olmak, bazılarını da öbür dünyada yaşamaya başlamak veya öbür dünyada uyanmak olarak değerlendirmek mümkündür.

ayak suz- Ölmek (ayaklarını uzatmak) (Kazan Tatarcası).

---

[4] Roux şu üç yerdeki *yat-* ve *yurtda kal-*'ı "ölmek" olarak yorumlamaktadır (Roux 1999: 149): *Keldi manğa Tat / Aydım emdi yat / Quşqa bolup et / Seni tiler us böri* (*DLT I*: 36). Aslında burada *yat-* kelimesi T. Tekin'in de çevirdiği gibi (Tekin 1989: 57) "yatmak, uzanmak" anlamına gelmektedir. *ögüm katun ulayu öglerim ekelerim kunçuylarım bunça yeme tirigi küñ boltaçı erti ölügi yurtda yolta yatu kaltaçı ertigiz = (Kül Tigin olmasaydı) annem Hatun başta olmak üzere (diğer) annelerim, ablalarım, prenseslerim, bunca hayatta kalanlar cariye olacak idi, ölenler (de) yazıda yabanda yata kalacak idiniz* (KT K 9: Tekin 1988: 22-23). *teñriliğ kurtga yurtda kalmış yaglığ kamıç bulunın yalgayu tirilmiş ölümde ozmış = dindar (bir) ihtiyar yurtda kalmış yağlı (bir) kaşık kenarını yalayarak dirilmiş ölümden kurtulmuş* (*Irk Bitig*: 18: Orkun: 268).

cada kalgan Öldü, vefat etti (Naskali 1999: 56); **cat-** 1. Yatmak. 2. Yerleşmek. 3. Bulunmak; 4. Yaşamak, barınmak; 5. (Hareketin şu anda tamamlandığını yani şimdiki zamanı gösteren yardımcı fiil) (Naskali 1999: 55-56).

ebedî uykuya dalmak Ölmek (*TS:* 667).

gûrge kiriben yat- *Eyâ dôstlarım ölsem min bilmem ki hâlım ne bolur / Gûrge kiriben yatsam min bilmem ki hâlım ne bolur = Ey dostlarım, ölsem ben, bilmem ki halim ne olur / kabre girerek yatsam ben, bilmem ki halim ne olur* (Ahmed-i Yesevî/Divan-ı Hikmet) (Eraslan 1991: 336-337).

kalıbı dinlendir- (Özdoğru 1958: 47).

mermer altında son uykusuna yat- (Özdoğru 1958: 47).

ölüm uykusıga bar- *Ölüm uykusıga barıp cihândın boldum âsûde / Mini istesengiz iy dostlar körgey siz uykuda* (28/1: Yücel 1995: 134).

uyuyup bir daha uyanma- (Özdoğru 1958: 47).

uyanama- *Neylersin ölüm herkesin başında / Uyudun uyanamadın olacak / Kimbilir nerde, nasıl, kaç yaşında / Bir namazlık saltanatın olacak / Taht misâli o musalla taşında* (Cahit Sıtkı Tarancı / Otuz Beş Yaş) (Sezgin 1993: 151).

uyumak Ölmek (Aktunç 1998: 295).

uzanmak Ölmek (Aktunç 1998: 295).

1.5.2. Ölümün gözlerini kapatmak olarak algılanması da uyumak maddesinin içinde ele alınabilir:

bul dünyege mängi köz cum- (Kazak Türkçesi).

gözleri / gözü kapanmak (Yalım 1998: 189); **gözlerini kapamak / yummak** (Yalım 1998: 189); **köstöri cumulgan** öldü, gözleri kapandı (Naskali 1999: 123); **köz cum-** (Kırgız Türkçesi).

gözü sönmek (Yalım 1998: 189).

hayata gözlerini yum- (Özdoğru 1958: 47).

közü öttü 1) öldü (Yudahin 1988: 512).

meñgège (meñgèlèkke) küz yom- Ebediyen olmak üzere gözleri kapamak (Kazan Tatarcası).

1.6. Ölümün Cezalandırma Olarak Algılanışı

Ölüm bazen bir tür cezalandırma olarak görülmektedir. Alp Er Tonga ağıtında ölüm "feleğin öcünü alması" ve "gizli tuzağı" olarak nitelendirilmektedir. Felek tuzak kurarak dünyadaki insanları azaltmaktadır, bunun dışındaki her şey de bahanedir, felek bir ok attığında dağların başı bile kertilmektedir (Tekin 1989: 8-11). Ölümün bir tür cezalandırma olarak algılandığını daha sonraki dönem eserlerinde de görmekteyiz.

Pertev Naili Boratav, çoğunlukla canın bedenin iç organlarından birinde oturduğunun düşünüldüğünü, "can çekişmek" deyiminin ise Azrail'in insandan canı sökerek, sahibine eza vererek aldığına tanıklık ettiğini belirtmektedir (Boratav 1973: 33).

Azrâil hamle kıl- *Ölüm haberi gelmeden / Ecel yakamız almadan / Azrâil hamle kılmadan / Gel dosta gidelim gönül* (Yunus Emre/Güldeste) (Gökdemir 1990).

Azrail sineye pençesin vur- *Azrail pençesin vurdu sinemden / Bağlayın yükümü hasretten gamdan / İster ayna getir o bağ-ı rem'den / Günüm bitti su tükendi kısmet yok* (Aşık Hicranî / Koşma) (Sezgin 1993: 85).

bastı ölüm axtaru Ölüm (onu) yere yıkarak bastırdı (ve yendi). (Bilinmeyen Bir Kahramana Ağıt, Tekin 1989: 14-15).

ecel celladından satır yemek (Sezgin 1993: 24).

ecel tuzağına bas- *Ben bir derviş idim dostum / Hak'tan yana oldu kasdım / Ecel tuzağına bastım / Esenledim dünyam seni* (Yunus Emre / Güldeste) (Gökdemir 1990).

ecelin kara pençesi alıp bir daha dönülmeyen yere götür- (Özdoğru 1958: 47).

öǿlek öçin al- (Alp Er Tonga Ağıtı, Tekin 1989: 8).

[öǿlekning] okı teg- (Feleğin) oku (ona) isabet etti (Bilinmeyen Bir Kahramana Ağıt, Tekin 1989: 14-15).

ölimge ceñil- (Kazak Türkçesi).

ölüm meleği yere ser- *Bildiğin, neyse unut, Tanrı'ya kavuştun tut / Bir gün ölüm meleği seni yere serince / Şu gördüğün ne varsa birer küçük damladır / Bir denize akıyor hepsi yerli yerince* (Nihal Atsız / Gel Buyruğu) (Sezgin 1993: 130).

ölümning açığ şerbetini iç- *Bu dünyâda yaratılğan mahlûklarğa / İmdî bildim tiriglik (hem) bolmas irmiş / Bu ölümning şerbetidür açığ şerbet / Cümle âdem içmey andın kalmas irmiş = Bu dünyada yaratılan mahluklara / şimdi bildim, dirilik hem olmaz imiş / Bu ölümün şerbetidir acı şerbet / hep insanlar içmeden ondan kalmaz imiş* (Ahmed-i Yesevî/Divan-ı Hikmet) (Eraslan 1991: 228-229). *Divanu Lugati't-Türk*'te öldürülen düşmanın ardından söylenen bir manzumede "öldürmek" karşılığı olarak Yesevî'nin söylediğine benzer bir ifade geçmektedir: **ölüm otın içür-** (Öldürülen Bir Düşmanın Ardından, Tekin 1989: 47).

tuzağa yolı uğra- *Ön-son yollarımız uğrar / Ol tuzağa bir gün bizim / Kurtulmağa derman yokdur / Yok yere kaçıp gezeriz* (Seyyid Nizamoğlu / Koşma) (Sezgin 1993: 51).

vücûdının ayaqı ecel balçıqına bat- 249/2 (Karamanlıoğlu 1989: 124).

1.7. Argoda Ölümün Algılanışı

Ölüm karşılığı olarak argoda kullanılan ifadelere baktığımızda genellikle ölümün alaya alınarak dehşetinin hafifletilmeye çalışıldığını görmekteyiz:

adres değiştirmek Ölmek, öbür dünyaya gitmek (Aktunç 1998: 30).

aya seyâhat et- (Özdoğru 1958: 47).

ayakları önde gitmek (Bir yerden) Ölüsü çıkmak. Ölüsü götürülmek (Aktunç 1998: 47).

bok yoluna gitmek (Yalım 1998: 189).

cartayı çekmek *argo* Ölmek (*TS*: 387).

cartlamak Ölmek (Aktunç 1998: 67).

cavlağı çekmek Ölmek, ölüp gitmek (Aktunç 1998: 67); **cavlağı çekti** (Özdoğru 1958: 47).

cavlamak Ölmek (Aktunç 1998: 67).

cızdamı çekmek / cızdam etmek Ölmek (Aktunç 1998: 69).

cızdamlama Ölme; ölüm (Aktunç 1998: 69).

cicozlamak Ölmek (Aktunç 1998: 69).

cortlamak Ölmek (Aktunç 1998: 71).

çenesi boklu bezinen çakılmak (Örnek 1979: 97).

çez- (Rusça "kaybolmak, yok olmak" anlamına gelen *izçezat*'ın kısaltılmışıdır.) (Azeri Türkçesi).

çıngırağı çekmek Ölmek (Aktunç 1998: 79).

deriyi tuzlamak Ölmek (Aktunç 1998: 88).

dört kolluya binmek (Örnek 1979: 97).

duası okunmak Öldürülmek; ölmek (Aktunç 1998: 94).

eşekler cennetini boylamak (Örnek 1979: 96).

geber- tkz. Ölmek (*TS*: 823).

güm! (Özdoğru 1958: 47).

gümbürdemek (Yalım 1998: 189).

gümlemek Ölmek; yok yere heder olmak (Develliođlu 1980: 89).

hacı pintorosa kavuşmak (Yalım 1998: 189).

hayatı kaymak Ölmek (Aktunç 1998: 138).

helvasını ye- (Türkiye Türkçesi).

ifadesi tamam olmak (Yalım 1998: 189).

iki seksen uzanmak Ölmek (Aktunç 1998: 147).

imamın kayığına binmek Ölmek; cenazesi götürülmek (Aktunç 1998: 148). **imamın kayığı** Tabut (Aktunç 1998: 148); **imamın kayığına binip git-** (Türkiye Türkçesi).

kakırdamak Ölmek. Aşırı derecede üşümek; donacak hale gelmek (Aktunç 1998: 160).

kıkırdamak Ölmek ([Kakırdamak], daha çok "ölmek" anlamında, [kıkırdamak] ise "üşümek, donmak" anlamında kullanılır.) (Aktunç 1998: 180).

kalıbı değiştirmek Eşanl. **kalıbı dinlendirmek** (Aktunç 1998: 161).

kalıbı dinlendirmek Ölmek (Aktunç 1998: 161).

kartollara aşağıdan bak- (Erzurum ağzı).

kuyruğu titretmek (Hayvan) Ölmek. -(Genellikle, sevilmeyen insan için) Ölmek, gebermek, zıbarmak (Aktunç 1998: 194); **kuyruğu titre-** (Özdoğru 1958: 47).

mort olmak (Yalım 1998: 189).

mortiyi çekmek Ölmek, vefat etmek (Devellioğlu 1980: 122).

mortlamak *argo* Ölmek (*TS:* 1577).

morto olmak Ölmek (Aktunç 1998: 217).

mortoyu çekmek *argo* ölmek (*TS:* 1577).

nalları atmak Ölmek (Aktunç 1998: 220).

nalları dikmek *argo* (hayvan veya hayvana benzetilen kişi) ölmek (*TS:* 1628).

Niyazi ol- Yok yere yaralanmak, ölmek (Aktunç 1998: 222).

papazı bulmak / papazı göt altında bulmak Kötü bir sonuçla karşılaşmak, belasını bulmak; ölmek (Aktunç 1998: 233-234).

sarıbabayı boyla- (Örnek 1979: 97).

(son) postayı çekmek (Yalım 1998: 189).

tahtalı köye muhtar olmak (Örnek 1979: 97).

tantuna gitmek Geçerli bir neden olmaksızın zarar görmek, boş yere kayıp etmek; yaralanmak, ölmek (Aktunç 1998: 274); **tantuna gitti** (Özdoğru 1958: 47).

taşlı köye muhtar olmak (Örnek 1979: 97).

tıngırdamak (Yalım 1998: 189).

tırlamak Ölmek (Aktunç 1998: 282).

trampete git-

yallah tahtalı köye (Özdoğru 1958: 47).

yürümek 1. Ölmek (Devellioğlu 1980: 160).

zartayı çekmek Ölmek (Devellioğlu 1980: 161).

zıbarmak (Yalım 1998: 189).

2. Ölümün Olumlu Veya Olumsuz Olarak Algılanışı

Çok karmaşık olan ölüm, bazen olumlu, bazen de olumsuz olarak algılanmıştır.

2.1. Olumsuz Algılanış

Olumsuz bakışa göre ölüm, ümitleri solduran, insanı sevdiklerinden ayıran, geride kalanları sevgilisiz, yetim, öksüz bırakan, dünyayı karartan, derin üzüntülere sebep olan, müthiş acılar veren, matemlere gark eden şeydir. Bu bakışa göre ölüm, hayatın sevinçlerini, ümitlerini, güzellik ve zevklerini yok eden bir zalimdir ve çaresiz kalınılan korkunç bir sondur.

başın toprak tara- *Gül dalında diken yarar / Diken güle vermez zarar / Toprak bir gün başın tarar / Saçlarını yolar bir gün* (Seyranî / Bir Gün) (Sezgin 1993: 84).

däm tuzı tavsıl- (Kazak Türkçesi).

karanıñ cerine bargan öldü, karanlığa gitti (Naskali 1999: 97).

karanğu şu'lesiz yirge bar- *Bu kafesni tûtîsi pervâz itedür uçkeli / Bir karanğu şu'lesiz yirge baradur dôstlarım = Bu kafesin tûtisi havalanmakta uçmağa / bir karanlık şulesiz yere varmakta, dostlarım* (Ahmed-i Yesevî/Divan-ı Hikmet) (Eraslan 1991: 338-339).

körmös cigen öldü (kötü ruh yedi) (Naskali 1999: 62); **ci-** yemek, (yemek) pişirmek (Naskali 1999: 62).

nazik teni turab ol- *Damarlarda kurur kanın / Emanettir gider canın / Bir gün olur nazik tenin / Turab yahu düşünmen mi* (Aşık Tahirî / Yahu Düşünmen mi) (Sezgin 1993: 83).

ömir tuzı tavsıl- (Kazak Türkçesi).

tatlı dünyada misafirliği son bul- *Tatlı dünyada misafirliğimiz son buluyor / Ömrünün kumbarası, galiba artık doluyor / Doğuşumdan beri karşımda duran aynadaki / Âşina çehreler, bir bir, silinip kayboluyor* (Bedri Gürsoy / Rubailer) (Sezgin 1993: 159).

teni toprak bol- 153/7 (Karamanlıoğlu 1989: 372).

toprağa düş- *Gecebaş geldi de el ayak şaştı / Han evler kapandı dükkânlar göçtü / Koç yiğit kalmadı toprağa düştü / Analar yürekten yanara benzer* (Dadaloğlu / Koşma) (Sezgin 1993: 75).

toprağa gel- (Özdoğru 1958: 47).

toprak saçlarını yol- *Gül dalında diken yarar / Diken güle vermez zarar / Toprak bir gün başın tarar / Saçlarını yolar bir gün* (Seyranî / Bir Gün) (Sezgin 1993: 84).

türab gözlerine dol- *Dünya olur bir gün harap / Ne bülbül kalır ne gurap / Rızka sebep olan türap / Gözlerine dolar bir gün* (Seyranî / Bir Gün) (Sezgin 1993: 84).

yaktı dönya bélen sav bullaş- / yaktı dönya bélen sav huşlaş- Aydınlık dünyaya veda etmek (Kazan Tatarcası).

yaktı dönyadan ayırıl- Aydınlık dünyadan ayrılmak (Kazan Tatarcası).

yaktı dönyaga küzlerné yom- Aydınlık dünyaya gözleri kapamak (Kazan Tatarcası).

yas bol- (*DLT III*: 159). **yas** Ölüm, helâk (*DLT III*: 159). Her ne kadar Kaşgarlı tarafından ayrı ayrı maddeler hâlinde değerlendirilmişse de "zarar, ziyan" anlamına gelen **yas** kelimesiyle bu kelimenin aynı kelime olabileceklerinden yola çıkarsak **yas bol-**'ta bir olumsuz algılamadan söz edebiliriz.

Altaycada **cetker** kelimesinin "bela, felaket; tehlike; şeytan, cin; ayartma" anlamlarının yanı sıra "ölüm" anlamında da kullanılması olumsuz algılamanın örneklerinden biridir (Naskali 1999: 60).

Ayrıca bk. 1.6.

2.2. Olumlu Algılanış

Ölümün olumlu olarak değerlendirilmesinde ecel denilen şey, erlerin kevseridir, beklenen mutluluk ölümün eşiğindedir ve ölüm gerdeğe girer gibi kucaklanacak bir şeydir (Sezgin 1993: 27).

amırap kalgan ölen; huzura kavuşan (Naskali 1999: 25). **amıra-** 1. Dinlenmek; 2. Sakinleşmek (Naskali 1999: 25).

bojogon öldü, vefat etti (Naskali 1999: 42); **bojo-** 1. Kurtulmak. 2. Son bulmak, bitmek; 3. Boşaltmak. 4. Zayıflatmak (Naskali 1999: 42). Kelimenin **bojodıl-** şeklinin "Kurtulmuş olmak" (Naskali 1999: 42), **bojon-** şeklinin 1. (At için) çözülmek, boşalıp kurtulmak. 2. Herhangi bir ağırlıktan kurtulmak (Naskali 1999: 42) ve **bojot-** şeklinin 1. Kurtarmak. 2. Zayıflatmak. 3. Hafifletmek (Naskali 1999: 42) manalarından hareketle burada "ölmek" manasının içinde "kurtuluşa ermek" anlamının bulunduğunu ileri sürebiliriz.

canı cay tap- canı rahatlamak, ölmek (Oraltay 1984: 90).

ebedi haz diyarına git- *Artık üzülmemek düne, bilhassa yarına / Gitmek ve gelmemek ebedi haz diyarına ...* (Mithat Sertoğlu / Yolculuk) (Sezgin 1993: 142).

Bu bakışa göre, ölmek aynı zamanda bir kurtuluştur:

cihândın âsûde bol-: *Ölüm uykusıga barıp cihândın boldum âsûde / Mini istesengiz iy dostlar körgey siz uykuda* (28/1: Yücel 1995: 134).

kurtul- (Özdoğru 1958: 47).

Ama ölümden kurtulmak da kurtuluş olarak değerlendirilmektedir: **Kurtulmaz** (Özdoğru 1958: 47). Ölümden kurtulamamak ise yenilgi olarak değerlendirilmektedir:

Asya gribinin üçüncü turunda nakavt oldu (Özdoğru 1958: 47).

ölimge ceñil- (Kazak Türkçesi).

Kaynaklar

Aktunç, Hulki (1998). *Türkçenin Büyük Argo Sözlüğü (Tanıklarıyla)*. 2. baskı. İstanbul: YKY.

Arat, Reşid Rahmeti (1979a). *Kutadgu Bilig: Metin. I*. Tıpkıçekimle yapılmış 2. baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları

Arat, Reşid Rahmeti (1979b). *Kutadgu Bilig: İndeks. III*. Haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları.

Arat, Reşid Rahmeti (1987). Doğu Türkçesinden çeviren, izahlı indeksi ve notları hazırlayan. *Gazi Zahirüddin Muhammed Babur. Vekayi: Babur'un Hâtıratı. I-II*. Önsözü ve tarihî özeti yazan Y. Hikmet Bayur. 2. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Arat, Reşid Rahmeti (1988). *Kutadgu Bilig: Çeviri. II*. 4. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Arat, Reşid Rahmeti (1992). *Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki. Atebetü'l-Hakayık*. 2. baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Arat, Reşid Rahmeti (1986). *Eski Türk Şiiri*. 2. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Araz, Nezihe, Umay Günay, Nail Tan, Kamil Toygar, Enis Öksüz, Bilge Seyidoğlu (Tarihsiz). *21. Yüzyılın Eşiğinde Örf ve Âdetlerimiz (Türk Töresi)*. 2. baskı. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı yayınları.

Atalay, Besim, çev. (1985-1986) *(DLT). Divanü Lûgat-it-Türk Tercemesi. I-III; Divanü Lûgat-it-Türk Dizini "Endeks". IV*. 2. baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Bali, Muhan (1997). *Ağıtlar*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı yayınları.

Barthold, V. V. (1975). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Haz. Kâzım Yaşar Kopraman, Afşar İsmail Aka. Ankara.

Barutçu-Özönder, F. Sema (1998). *Sthiramati'nin Vasubandhu'nun Abhidharmakośaśâstra'sına yazdığı tefsirin ETü. tercümesi Abidarim kımlıg koşavarti şastirtakı çınkirtü yörüglerning kingürüsi'nden*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Battal, Aptullah (1988). *İbni-Mühennâ Lûgati: İstanbul Nüshasının Türkçe Bölüğünün Endeksidir*. 2. baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Bayrı, Mehmet Halit (1947). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: Türk Yayınevi.

Boratav, Pertev Naili (1969). *Az Gittik Uz Gittik*. Ankara: Bilgi yayınları.

Boratav, Pertev Naili (1973). *100 Soruda Türk Folkloru: İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Buluç, Sâdettin (1993). "Şaman." *İslâm Ansiklopedisi*. 11, 311-335. Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları.

Caferoğlu, Ahmet (1993). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. 3. baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Caferoğlu, Ahmet (1931). *Abû - Hayyân. Kitâb al-İdrâk li-Lisân al-Atrâk*. İstanbul.

Ceylan, Emine (1996). *Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri, Çuvaşça-Türkçe/Türkçe-Çuvaşça Sözlük*. Ankara: Simurg.

Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

Courteille, Abel Pavet de (1870). *Dictionnaire Turk-Oriental*. Paris.

Dankoff, Robert, haz. (1982-1985). *Mahmud al-Kaşgari. Compendium of the Turkic Dialects = Türk Şiveleri Lügatı: Diwan Lugat at-Turk. I-III*. In collaboration with James Kelly. Sources of Oriental Languages and Literatures, Turkish Sources. Harvard University.

Deny, Jean (1941). *Türk Dili Grameri: Osmanlı Lehçesi*. Çev. Ali Ulvi Elöve. Mf. V. İstanbul.

Devellioğlu, Ferit (1980). *Türk Argosu: İnceleme ve Sözlük*. Genişletilmiş 6. baskı. Ankara: Aydın Kitabevi.

Doğan, İsmail (1989). "Malatya'da Ölümle İlgili Âdetler, İnanışlar." *İnönü Üniversitesi III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu Tebliğler Malatya 19-21 Ekim 1988*. Haz. Mehmet Yardımcı-Tahir Kutsi Makal. İstanbul, 102-109.

Doğan, Lütfi, çev. (1954). "İbni Fadlan Seyahatnamesi (Rıhletu'bni Fadlan)." *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. I-II, 59-80.

Dokuman, Filiz, haz. *Markopolo Seyahatnamesi I-II*. Tercüman 1001 Temel Eser: 87-88. Yayın yeri ve tarihi belli değil.

Eckmann, János (1956). *Nehcü'l-Feradis. I: Tıpkıbasım*. Ankara: T[ürk] D[il] K[urumu] yayınları.

Eraslan, Kemal, haz. (1991). *Ahmed-i Yesevî. Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Ercilasun, Ahmet Bican ve diğerleri (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü: Kılavuz Kitap*. I. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Erol, Aydil (1992). *Şarkılarla Şiirlerle Türkülerle ve Tarihi Örneklerle Adlarımız*. Genişletilmiş-geliştirilmiş 2. baskı. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları.

Ersoylu, Halil, haz. (1996). *Kız Destanı: Hazâ Hikâyet-i Kız ma'a Cühûd.* Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Gabain, A. Von (1988). *Eski Türkçenin Grameri.* Çev. Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Gökçeoğlu, Mustafa (1997). *Kıbrıs Türk Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü.* Genişletilmiş 3. baskı. Galeri Kültür yayınları.

Gökdemir, Sevgi, Ayvaz Gökdemir, haz. (1990). *Yunus Emre Güldeste.* Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Gözaydın, Nevzat (1991). "Türkiye'de ölü ve ölümle ilgili anlatılar kataloğu üzerine." *Türkoloji Dergisi*, IX/1, 23-42.

Gözaydın, Nevzat (1992). "Türkiye'de ölü ve ölümle ilgili anlatılar kataloğu VI." *Türkoloji Dergisi*, X/1, 39-61.

Grönbech, K. (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü: Cadex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini.* Çev. Kemal Aytaç. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Gürsoy-Naskali, Emine, Muvaffak Duranlı, haz. (1999). *N. A. Baskakov ile T. M. Toşçakova'nın Oyrotsko-Russkiy Slovar'ından Genişletilmiş Altayca-Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Hamilton, James Russell, düz.-çev.-yor. (1998). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü: Dunhuang Mağarası'nda Bulunmuş Buddhacılığa İlîştin Uygurca El Yazması.* Çev. Vedat Köken. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Houtsma, M. Th. (1804). *Ein Türkisch-Arabisches Glossar.* Leiden-E. J. Brill.

İnan, Abdülkadir (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar.* 4. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Kadri, Hüseyin Kâzım (1927-1945). *Türk Lûgati: Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lûgatleri. 1-4.* İstanbul: Devlet Matbaası.

Kalafat, Yaşar (1995). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri.* Genişletilmiş 2. baskı. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları.

Karamanlıoğlu, Ali Fehmi (1989). *Seyf-i Sarâyî. Gülistan Tercümesi: Kitâb Gülistan bi't-Türkî.* Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Köprülüzade Mehmed Fuad (1929). *Influence du Chamanisme Turco-Mongol Sur les Ordres Mystiques Musulmans.* İstanbul: İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü Muhtıraları.

Köprülü, Fuad (1966). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar.* 2. basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları.

Ligeti, L. (1986). *Bilinmeyen İç Asya.* Çev. Sadrettin Karatay. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Mélikoff-Sayar, İrène (1954). *Documents 2. Le Destân D'Umûr Pacha (Düstûrnâme-ı Enverî): Texte, Traduction et Notes*. Paris: Bibliothèque Byzantine.

Nadalyaev, V. M., D. M. Nasilov, E. R. Tenişev, A. M. Şçerbak, red. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar'*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR İnstitut Yazıkoznaniya.

Necip, Emir Necipoviç (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Çev. İklil Kurban. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Oraltay, Hasan, Nuri Yüce, Saadet Pınar, çev. (1984). *Kazak Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları yayınları.

Orkun, Hüseyin Namık (1987). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Ögel, Bahaeddin (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Genişletilmiş 3. baskı. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yayınları.

Ölmez, Zuhal Kargı (1996). *Ebulgazi Bahadır Han. Şecere-i Terâkime (Türkmenlerin Soykütüğü)*. Ankara: Simurg yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (1979). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. 2. baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (1995). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Özdoğru 1958, Nüvit (1958). *Türkçemiz*. İstanbul.

Paasonen, H. (1950). *Çuvaş Söz'üğü*. İstanbul: T[ürk] D[il] K[urumu] yayınları.

Püsküllüoğlu, Ali (1995). *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş yayınları.

Radloff, Wilhelm (1893-1911). *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. I-IV*. St. Petersburg.

, adloff, Wilhelm (1994). *Sibirya'dan. I-IV*. Çev. Ahmet Temir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı yayınları.

Rásonyi, Lászlir. İstanb*Tarihte Türklük*. 2. baskı. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları.

Räsänen, Martti (1969). *Versuch Eines Etymologischen Wörterbuchs Der Türksprachen*. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVII.

Ross, E. Denison (1994). *Kuş İsimlerinin Doğu Türkçesi, Mançuca ve Çince Sözlüğü*. Çev. Emine Gürsoy-Naskali. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Roux, Jean-Paul (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sağol [Yüksekkaya], Gülden (1993-1999). *An Inter-linear Translation of the Qur'an Into Khwarazm Turkish = Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi: Giriş ve Metin*. I, *Sözlük*. II, *Tıpkıbasım. Birinci bölüm: 1^b-300^b*. III, *Tıpkıbasım. İkinci bölüm: 301^a-587^b*. III. Harvard University.

Sağol [Yüksekkaya], Gülden. *Nehcü'l-Feradis: Giriş-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin-Arapça İbareler (2 Bölüm)*. Basılmamış Doçentlik Çalışması.

Sezgin, Ahmet, Cengiz Yalçın (1993). *Türk Edebiyatında Ölüm Şiirleri Antolojisi*. İstanbul: Ünlem yayınları.

Steingass, F. (1930). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. Second impression. London.

Tannagaşeva, Nadejda N. Kurpeşko, Şükrü Halûk Akalın (1995). *Şor Sözlüğü*. Adana: Türkoloji Araştırmaları yayınları.

Tanyol, Cahit (tarihsiz). *Örf ve Âdetler Sosyolojisi Bakımından San'at ve Ahlâk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.

Tekin, Şinasi (1976). *Uygurca Metinler II. Maytrisimit: Burkancıların Mehdisi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram (Burkancılığın Vaibhâşika Tarikatine Âit Bir Eserin Uygurcası)*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.

Tekin, Talât (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Tekin, Talât (1989). *XI. Yüzyıl Türk Şiiri: Dîvânu Luğâti't-Turk'teki Manzum Parçalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Tekin, Talât (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg yayınları.

Tekin, Talât (1995). Mehmet Ölmez, Emine Ceylan, Zuhal Ölmez ve Süer Eker, haz. *Türkmence-Türkçe Sözlük*. Ankara: Simurg yayınları.

Tekin, Talât (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. Ankara: Simurg yayınları.

Thackston, W. M. (1993). Turkish transcription, Persian edition and English translation. *Zahiruddin Muhammad Babur Mirza. Baburnama. I-III*. Harvard University.

Thomsen, Vilhelm (1916). *Turcica: Études Concernant L'interprétation des inscriptions Turques de la Mongolie et de la Sibérie*. Helsingfors: Société Finno-Ougrienne.

Thomsen, Vilhelm (1993). *Orhon ve Yenisey Yazıtlarının Çözümü İlk Bildiri. Çözülmüş Orhon Yazıtları*. Çev. Vedat Köken. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Tuna, Osman Nedim (1960). "Köktürk Yazıtlarında "Ölüm" Kavramı ile İlgili Kelimeler ve *"kergek bol-"* Deyiminin İzahı." *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 131-148.

Türk Dil Kurumu (1963-1982) *(DS). Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. I-XII. Ankara.

Türk Dil Kurumu (1963-1977). *(TTS). XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü*. I-VIII. Ankara.

Türk Dil Kurumu (1998). *(TS). Türkçe Sözlük*. 1-2. 9. baskı. Ankara, 1998.

Vasiliev, Yuriy (1995). *Türkçe-Sahaca (Yakutça) Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Yalım, Özcan (1998). *Türkçe'de Yakın ve Karşıt Anlamlılar Sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi.

Yaman, Ertuğrul, Nizamiddin Mahmud (1998). *Özbek Türkçesi-Türkiye Türkçesi ve Türkiye Türkçesi-Özbek Türkçesi Karşılıklar Kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Yıldırım, Dursun (1972). "Dede Korkut ve Yunus Emre'de Hayat, Tabiat, Tanrı ve Ölüm." *TDED*, XX, 37-47.

Yudahin, K. K. (1988). *Kırgız Sözlüğü*. I-II. Çev. Abdullah Taymas. 2. baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Yüce, Nuri (1988). *Mukaddimetü'l-Edeb. Xvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası: Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Yücel, Bilâl (1995). *Bâbür Dîvânı: Gramer-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları.

Karahanlı Türkçesinde Ölümle İlgili Ad Aktarmaları

Ahmet Demirtaş*

1. Giriş

Kültürel bir olgu olarak ölen birisi için doğrudan öldü demek yerine, hayata gözlerini yumdu, dünya değiştirdi, eceli geldi, can verdi gibi ad aktarmaları tercih edilir.[1]

Eski Türkler can ve ruh kavramını genellikle *tın* (nefes) kelimesiyle ifade ederler. İnsanın ölürken canının uçup gittiği varsayılır. (Şeşen 1995: 138) Orhun Yazıtlarında *ölmek*; *uçmak*, *uçup gitmek* biçiminde görülür. (Ergin 2004: 14, 17, 28, 54). *Ölmek* kavramı, Kül Tigin Yazıtının doğu yüzü on altıncı satırında *uçmak*, Kül Tigin Yazıtının doğu yüzü yirmi dördüncü satırında *uçup gitmek*, Kül Tigin Yazıtının kuzey doğu yüzünde *uçmak*, Bilge Kağan Yazıtının ikinci güney yüzü onuncu satırında *uçup gitmek* şeklinde anlatılmıştır.

"Ölüm, Göktürklerde 'uça barınak' yani 'uçarak gitme' sözü ile söylenir. Onlar, 'ruhun uçup, Tanrı katına gittiğine' inanırlardı. Bir de,

---

* Yrd. Doç. Dr. Ahmet Demirtaş, Gazi Antep Üniversitesi Muallim Rıfat Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Kilis.

1 "Daha etkileyici bir anlatım sağlamak üzere bir kavramın kendisiyle ilgili bir başka kavramdan yararlanılarak anlatılmasına aktarma adı verilmektedir." (Aksan 2002: 130)

Tanrı'nın takdiri vardı. Bu anlayış da, 'kergek boldu', yani 'gerekli oldu', sözü ile karşılanıyordu." (Ögel 1988: 758)

Karahanlılar dönemi, Türk milletinin kendi tarihî mukadderatına yeni bir yön veren yeni bir kültür dairesine girmiş olması açısından, Türk kültür tarihi içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Karahanlı kültürü, İslamiyeti kabul etmekle yepyeni bir medeniyet çevresine giren bir toplumun, şiddetle sarsılan eski ve geleneksel değerlerini yeni bir senteze vardırmak endişe ve çabasını yansıtması bakımından da çok önemlidir.

İslamiyetin kabulüyle İslam dinine ait kavramlar Türk diline ve dille birlikte Türk düşünce ve edebiyat hayatına girmeye başlar. Karahanlı Türkçesi metinlerinde hem İslam öncesi Türk kültürünün etkileri hem de İslam kültürünün etkileri görülür. Bu dönemin kültür tarihi ile ilgili yapılacak çalışmalar yeni bir medeniyet dairesine girmiş olan Türklerin bu yeni çevreye ne ölçüde uyduklarını, nasıl bir sentez oluşturduklarını, kendi milli geleneklerine ne derecede bağlı kaldıklarını ve İslami kültürü ne kadar benimsediklerini ortaya çıkaracaktır. Karahanlılar, bir kültür ve medeniyet değişiminin önemli bir geçiş dönemidir. Bu yüzden Karahanlılar döneminin Türk kültür tarihinde önemli bir yeri vardır.[2]

2. Karahanlı Türkçesi Metinlerinde Ölümle İlgili Ad Aktarmaları

2.1. Kutadgu Bilig

Yulug kıldı malı teni canını / yalavaç sevinçi tiledi köni (52) Tenini ve canını feda etmek.

---

[2] Bu çalışmada örnekler *Kutadgu Bilig* (Arat: 1979a), *Divanü Lûgat'it-Türk* (Atalay: 1998a, 1998b ve 1999) ve *Atabetü'l-Hakâyık* (Arat: 1992)tan alınmıştır. *Kutadgu Bilig*'deki ad aktarmalarının Türkçe karşılıkları için *Kutadgu Bilig -II- Çeviri* (Arat: 1994)den ve *Kutadgu Bilig -III- İndeks* (Arat: 1979b)ten yararlanılmıştır. *Kutadgu Bilig*'de ölümle ilgili ad aktarmalarının içinde bulunduğu beyitlerin beyit numarası, *Atabetü'l-Hakâyık*'ta satır numarası, *Divanü Lûgat'it-Türk*'te ise ölümle ilgili ad aktarmalarının geçtiği yerlerin sayfa numarası verilmiştir.

Fida kıldı barın nengin hem özin / yalavaç angar birdi iki kızın (56) Kendisini feda etmek.

Bezendim begim boldı hakan ulug / ötündüm munu kolsa canım yulug (85) Canı feda olmak.

Kişig til agırlar bulur kut işi / kişig til uçuzlar barır er başı (163) Başı gitmek.

Mini emgetür til idi ök telim / başım kesmesüni keseyin tilim (166) Başı kesilmek.

Sözüngni küdezgil başıng barmasun / tilingni küdezgil tişing sınmasun (167) Başı gitmek.

Kişi söz bile koptı boldı melik / öküş söz başıg yirke kıldı kölik (173) Başı gölge gibi yere serilmek.

Kişi togdı öldi sözi kaldı kör / özi bardı yalnguk atı kaldı kör (182) İnsanın kendisi gidip adı kalmak.

Yigitlik kaçar ol tiriglik uçar / bu tüş teg ajundın özüng terk keçer (231) Gençliği kaçıp ömrü uçmak, rüya gibi olan dünyadan çabuk göçmek.

Tirig ölgü ahır töşengü yirig / kişi ölse edgün kör atı tirig (237) Toprağı döşenmek.

Kılıç ursa bıçsa yagı boynını / törü birle tüzse ili budnını (286) Kılıçla vurulup boynu kesilmek.

Odungıl ay kökçin ölümke anun / bu keçmiş kününgke sıgıt kıl ünün (376) Ölüme hazırlanmak.

Azıp yügrür erdim ayu birdi yol / küyer erdim otka küdezmese ol (384) Ateşte yanmak.

Tenimdin çıkarda mening bu canım / şehadet bile kesgil ahır tınım (394) Canı tenden çıkmak, son nefesini kelime-i şahadet ile vermek.

Özüm kalsa yalnguz kara yir katın / mangar ıdgıl anda öküş rahmetin (395) Kara toprak altında yalnız kalmak.

Baka körse begler küyer ot sanı / basınsa üzer baş sorar öz kanı (655) Başı kesilmek.

Negü tir eşit emdi bilge tetig / özi bardı kodtı bizinge bitig (755) (Öbür dünyaya) gitmek.

Kör arslanka okşar bu begler özi / buşursa keser baş ay bilgi yaruk (784) Başı kesilmek.

Kara baş yagısı kızıl til turur / neçe baş yidi bu takı ma yiyür (966) Başını yemek.

Yana aydı ay toldı ilig ukar / bu til yası tegse tiriglik tüker (976) Ömür tükenmek.

Kara kılkı tengsiz yava sözlegen / yava söz turur bu kara baş yigen (986) Başını yemek.

Takı munda yigrek bilig sözlemiş / tükel bolsa ni'met tüker yaş (1047) Ömür tükenmek.

Bu ay toldı buldı tilekin tükel / tüketti tiriglig turu kaldı mal (1051) Ömrünü tüketmek.

Kerek tut otaçı kerek erse kam / ölüglike hergiz asıg kılmaz em (1065) Hiç bir ilaç fayda vermemek.

Bu ay toldı halin eşitti ilig / ölüm tutgakı ig tegürmiş elig (1067) Ölümün öncüsü (ölüm meleği) elini değdirmek.

Bu ay toldı aydı ay ilig kutı / mini tuttı ol ig angar yok otı (1070) Devası olmayan hastalık yakalamak.

Sevinçin togar erdi togmış künüm / künüm batgalır teg yarumaz tünüm (1072) Güneşi batmak üzere olmak, gecesi aydınlanmamak.

Munu adrılur men seningdin bu kün / ulıyu barır men ökünçün mungun (1075) (Bu dünyadan) ayrılmak, (öbür dünyaya) pişmanlıkla ve ıstırapla gitmek.

Barır men mungar sen sizik tutmagıl / toguglı kim ölmez tise bütmegil (1090) (Öbür dünyaya) gitmek.

Tilek arzun ermez mening ölmekim / bu kün bolmış ermez kelip barmakım (1095) (Öbür dünyaya) gitmek.

Özelü barır men öz erksiz bolup / kutulgu yirim yok tiriglik bulup (1096) İstemeyerek (bu dünyadan) gitmek, (ölümden) kurtulacak yeri olmamak.

Bodum erdi ok teg egildi bodum / tiriglik tükedi yetildi ödüm (1099) Ömür tükenmek, vakit gelmek.

Tü ni'met yiding me tiriglik yiding / ölüm yir sini sen usanma öküş (1106) Ölüm insanı yemek.

Bu ay toldıming kör igi agrudı / umınçsız bolup candın elgin yudı (1115) Ümidini kesip canından elini yumak.

Küremiş kürek erdi uş bu özüm / ecel tuttı iltür ne asgı sözüm (1118) Ecel (insanı) yakalamak ve geri götürmek.

Ajun malı tirdi özüm suklukun / kalır neng barır men bu kün yokluk-kun (1119) Her şeyi bırakıp yokluk içinde (öbür dünyaya) gitmek.

Elig til uzun kıldım erdi öküş / ölüm keldi tuttı tınım kıstı uş (1120) Ölüm (insanı) gelip yakalamak ve nefesini kesmek.

Agırlıkka tegse küvez kür bolur / ölüm tutsa udlur ökünçün ölür (1125) Ölüm yakaladığı zaman onun arkasından gitmek.

Negü asgı bar bu ökünçüm bu kün / ölüm tuttı kesti bu söz birle ün (1132) Ölüm (insanı) yakalayıp sözünü ve sesini kesmek.

Tözü tın tokırka ölüm bir kapug / kirür bu kapugka yorıglı kamug (1134) Ölüm kapısından geçmek.

Ölümni biligli usansa özün / ölüm tutsa asgı bulunmaz sözün (1141) Ölüm (insanı) yakalamak.

Erejlerke avnıp usal bolguçı / ölüm tutsa odlur yetilmez küçi (1142) Ölüm (insanı) yakalamak.

Öküş nengke todmaz közi suk kişi / ecel tutsa öknür itümez işi (1143) Ecel (insanı) yakalamak.

Yayıg kutka avnıp küvenür kür er / yagız yir katında yürekin yirer (1144) Kara toprak altında pişmanlıkla yüreğini parçalamak.

Sanga tapnur erdi mening bu özüm / munukı ecel tuttı kesti sözüm (1153) Ecel gelip sözünü kesmek.

Ayur emdi oglum barır men munu / sanga kaldı ornum barı neng unu (1161) (Öbür dünyaya) gitmek.

Tirigliki toldı bu ay toldıming / ökünçün ulır kör asıg yok aning (1169) Ömrü dolmak.

Ne yavlak neng ol bu ölüm tarmakı / ne yavlak erür bu kişig urmakı (1179) Ölüm pençesi insana çarpmak.

Tüşün ol bu dünya keligli keçer / yigen yil büke teg yir erken açar (1202) Bu dünyadan geçmek.

Yıl ay kün keçer teg tiriglik keçer / keçer gün keçürgey sini belgülük (1214) Ömür geçmek.

Sen ök sen sakınçım barır men mungun / kiçiglikte minsiz kalır sen bu kün (1216) (Öbür dünyaya) gitmek.

Kalı birmez erse yetilse ecel / bitilmiş bolur bu ecelke ezel (1232) Eceli yetişmek.

Telim dünya yigli seningde oza / kodup bardı barça bu ınçık öze (1236) Bu dünyayı bırakıp gitmek.

Kamug dünya bolsa biregüke tüz / kalır dünya ülgi tegir iki böz (1238) Kısmetine iki bez düşmek.

Manga tegdi hukmüng barur men munu / bir ök oglum erdi kodur men unu (1261) (Tanrının) hükmü ulaşıp (dünyadan) gitmek.

Inanma tiriglikke yil teg keçer / usanma bu dünyadın öz terk köçer (1274) Bu dünyadan göçmek.

Tirildim bir ança barır men sakın / negü kıldı dünya manga kör bakın (1283) Bu dünyadan gitmek.

Atım erdi ay toldı kılkım tolu / irildi toluluk tüker öz ölü (1351) Varlığı ölümle bitmek.

Ölüm tutgakı keldi tuttı katıg / kutulgu yirim yok kiterdi tatıg (1352) Ölüm öncüsü (ölüm meleği) (insanı) gelip sımsıkı yakalamak.

Mini edgü tuttung açındmg öküş / sanga tapnumadın barır bu öz uş (1353) (Tanrıya) ibadet edemeden bu dünyadan gitmek.

Ölüm utru keldi öküdi özüm / asıg kılmadı bu ökünçüm sözüm (1361) Ölüm karşı gelmek.

Ulır men ökünüp asıg yok ökünç / idim rahmetinde adın yok umunç (1364) Tanrının rahmetinden başka bir ümidi kalmamak.

Bu kün men barır men munu erksizin / yarın sen kelir sen udu şeksizin (1365) İstemeden (öbür dünyaya) gitmek, (öbür dünyaya) gidenin arkasından gitmek.

Ölüm kelmez erken ölümke itin / tiriglik ödinde tapug kıl tapın (1370) Ölüm gelmek.

Ölüm kelse tutsa ökünç asgı yok / neçe me ulısa kara yir katın (1371) Ölüm gelip yakalamak, kara toprak altında inlemek.

Ölümüg unıtma angar yok tolum / busugdın çıkar teg çıkar bu ölüm (1381) Ölüm pusudan çıkar gibi (insanın) karşısına çıkmak.

Neçe kaçsa ahır ölüm tutgusı / neçe kalsa ahır ölüm yetgüsi (1382) Ölüm (insanı) yakalamak, ölüm (insana) yetişmek.

Ölümke usanma köngül tut tirig / neçe kiç tirilse töşengü yirig (1383) Ölüme gafil avlanmak, toprağı döşenmek.

Küni bir mangım ol tüni bir mangım / iletür ölümke kurıtur engim (1389) Ölüme götürülmek.

Bu tüş teg tiriglik keçer belgüsüz / kerek beg kereg kul barır kelgüsüz (1396) Bir daha gelmemek üzere (bu dünyadan) gitmek.

Kününgni keçürdüng tilek arzuka / tiriglik tükedi ökünç ol yodug (1400) Ömür tükenmek.

Yulug kılma özni adınlar üçün / suyurka özüngni küyürme küçün (1404) Kendisini feda etmek.

Seningde ozakı ajun begleri / ajun kodtı bardı yatur kör güri (1405) Bu dünyayı bırakıp gitmek, mezarda yatmak.

Ediz king bedizlig sarayıng kalıp / karangku yir evde yatur sen ulıp (1419) Karanlık toprak evde yatmak.

Bayusa tileki bulunsa tükel / tüketür tiriglik uçup can yırar (1423) Ömrünü tüketmek, canı uçup gitmek.

Agı çuz töşenür özüng oglagu / kara yir töşengü turur ay bügü (1426) Kara toprağı döşenmek.

Avınçu sevügler bile avnur öz / kara yir katında yaşıp yatgu tüz (1427) Kara toprak altında gizlenip sırtüstü yatmak.

Bularnı sakıngıl ölümke itin / ökünme yarın bu kara yir katın (1429) Kara toprak altında pişman olmak.

Özüng köçgü mundın köçüng aşnu ıd / kerekligni algıl kereksizni tıd (1445) (Bu dünyadan) göç etmek.

Munu men barur men mini kör odun / katıglan özüngke at edgü kodun (1446) (Öbür dünyaya) gitmek.

Siziksiz ölüm bir kün ahır kelir / tirilmiş bu canlıg canın algalır (1472) Ölüm gelip canını almak.

Kümüş kur baguçı munu men tiyü / ölüm tuttı erse üzüldi kurı (1477) Ölüm (insanın) kuşağını tutup kopaţmak.

Ayur ay ogul kördüng emdi mini / ne halin barır men unıtma munı (1501) (Öbür dünyaya) gitmek.

Tü ni'met bile bu igidmiş özüm / kirür bu kara yirke körklüg yüzüm (1512) Bedeni ve güzel yüzü kara toprağa girmek.

Anadın neteg togdum erse bu kün / anıng teg barır men yalıngın mungun (1513) Anadan doğduğu gibi çıplak ve acz içinde (bu dünyadan) gitmek.

Karındın çıkardıng karınka kirür / şekerdin igidting yılanka birür (1515) Tekrar karına girmek, şekerle beslenen (bedeni) yılana vermek.

İsizim yigitlik tiriglik isiz / ökünçün sıgıt birle gürke kirür (1516) Mezara girmek.

Bahil koldı barça kadaşlarka ol / tiler boldı canı yaşıl kökke yol (1518) Canı mavi göğe doğru yol almak istemek.

Közin kökke tikti kötürdi elig / şehadet bile kesti teprer tilig (1519) Son sözü şahadet kelimesi olmak.

Yaruk can üzüldi tünerdi küni / bayat atı birle kesildi tını (1520) Nurlu canı ayrılmak, günü kararmak, Tanrı adı ile son nefesini vermek.

Edizlik tiledi süzük can turug / uçup bardı can kaldı kalbüd kurug (1521) Saf ve temiz canı yükselmek dilemek, canı uçup gitmek, (geride) boş bir kalıp bırakmak.

Bolup togmaduk teg yitip bardı can / ajunda atı kaldı belgü nişan (1522) Can hiç doğmamış gibi kaybolup gitmek, dünyada alamet ve nişan olarak adı kalmak.

Kurug kaldı kalbüd uçup barsa can / bayat bildi kança barır erse can (1525) Can uçup gitmek, vücut boş kalmak.

Men igdiş kulung men tapugçı sening / yulug bolsu canım iligke mening (1554) Canı feda olmak.

Atam canı boldı iligke yulug / yulug kılsu tengri sanga bu kulug (1555) Canı feda olmak, canı feda etmek.

Emanet yüdürdi boyunka ulug / emanet yüder erke canım yulug (1720) Canı feda olmak.

Kayu yügrü tınmaz ajun tezginür / kayu can yuluglar tengizke kirür (1733) Can feda etmek. *Kapugdakı er at kiçig ya ulug / tanguk tuttı barça kılıp can yulug* (1768) Canı feda kılmak.

İsiz edgüler ölse toprak bolur / neçe bolsa toprak kör atı kalur (1790) Toprak olmak.

Eşitmek bile boldı bilge kişi / bu söz sözlemektin barır er başı (1914) Başı gitmek.

Bagırsakka aytur kişi öz sözin / bagırsak yuluglar kişike özin (1943) Kendisini feda etmek.

Bu saklık bile sen yagı boynı yenç / budunka törü kıl tiril kingrü inç (2022) Boynu vurulmak.

Bütün can üzülse umunç tut ulug / bayat birge edgüke edgü yolug (2163) Can çıkmak.

Angar tirlür ötrü kör ersig eren / sevüg can yuluglap yatur tag kayan (2281) Tatlı canı feda etmek.

Ayıklıg turur bu ölüm belgülüg / ödi kelmegınçe er ölmez külüg (2286) Vadesi gelmek, vakti gelmek.

Uvutka bolup korklık alplık kılur / ögünçke bolup er özin öldürür (2292) Kendisini ölüme atmak.

Angar tenglese ötrü itse işin / yagı boynı yençse kiterse başın (2352) Boynu vurulmak, başı giderilmek.

Küvez alıp sekirtip çerig sürse bat / laçın kuş kovar teg töker kanları (2381) Kanı dökülmek.

Er at körse ötrü sevinçlig bolur / yagı ogrı bolsa sevüg can birür (2404) Can vermek.

Boş azad kişiler mungar kul bolur / bu kul can yuluglar sevinçin kolur (2406) Can feda etmek.

Sen altun kümüşni ülegil nenging / yulug kılga canın sav altun tenging (2411) Canını feda etmek.

İdi artuk ödrüm kerek bu kişi / kalı öznese begke iltür başı (2420) Başı götürülmek.

Haciplar özele bu bolsa ulug / bagırsaklıkın kılsa canın yulug (2432) Canını feda etmek.

Kara ilke yazsa kurıtur başın / tili sözde yazsa uşatur tişin (2515) Başı kurutulmak.

Telim körmişim bar tegimsiz kişi / turup ilke yazdı kesildi başı (2516) Başı kesilmek.

Ay begler ınançı sözüng kizle berk / sözüng kizlemese başıng barga terk (2683) Başı gitmek.

Kılıç alsa ersig eren işlese / yagı boynı yençse öze iglese (2708) Boynu vurulmak.

Kümüş körse altun angar arsıkar / idisi başın yir ya baş alsıkar (2726) Başını yemek, başını kaybetmek.

Bagırsak tapugçı bütün çın kişi / beginge yuluglar et öz can başı (2831) Tenini, canını ve başını feda etmek.

Ukuşlug vefalıg kişi tüzüni / yuluglar kişike kamug özini (2875) Kendisini feda etmek.

Öküş kördüm erni yava kıldı baş / küdezmedi bogzın kovı kıldı yaş (2894) Başını heder etmek.

Et öz can yuluglar tapug kılguçı / tiler beg sevinçi bu kul bolguçı (2960) Tenini ve canını feda etmek.

Açıg birse begler tilin edgü söz / tapugçı yuluglar beginge et öz (2977) Kendisini feda etmek.

Kişi edgülügke sevüg can birür / bir edgü yanutı on edgü kılur (2980) Canını vermek.

Urur can yuluglap tapugçı kılıç / anıng asgı il kend uluşlar erinç (2999) Canını feda etmek.

Özüm köçse barsa kalır bu budun / du'a birle tapsa manga ol ödün (3024) (Bu dünyadan) göçüp gitmek.

Et öz can yuluglar mening işime / du'a arturur bu keçer yaşıma (3059) Tenini ve canını feda etmek.

Bayat men tigüçi kişide haşı / ajun koldı bardı ol it sakışı (3526) Köpek gibi dünyadan gitmek.

Yalıng togmış er kör yalıng bargu ol / nelük dünya tirmek yana kodgu ol (3528) (Bu dünyadan) çıplak gitmek.

Kapug açtı dünya takı bir kapug / ölüm kapgı açlur kirür halk kamug (3531) Ölüm kapısından girmek.

Tiriglik barır künde sindin kaçar / yavuz bu ölüm kör ulungnı bıçar (3620) Ölüm insanın kökünü kazımak.

Ölüglig körür sen ölüg sen tirig / sizik tutma bir kün eşüngey yirig (3785) Toprak ile örtülmek.

İlig inç esenin tirilsün uzun / sanga men bolayın yulug bu özün (3876) Kendisi feda olmak.

Akılık ol ermez ülese nengin / akı ol yulug kılsa canın tenin (3932) Canını ve tenini feda etmek.

Neçe ming tapugçı tapındı yılın / çıkar can ödinde yitürdi yolın (3987) Can çıkmak.

Neçe ming tapugsuz yazuklug kulı / ahır tın keserde ongardı yolı (3988) Son nefesi kesilmek.

Kalı basnu tegse buşar baş keser / tamurın teşer kör sorup kan içer (4099) Başı kesilmek, damarı delinmek.

Bu üç neng turur er küdezmese öz / başın alsıkar terk eşit uş bu söz (4119) Başını kaybetmek.

Bu üçte birisin kılıglı kişi / neçe me bedük erse keslür başı (4123) Başı kesilmek.

Yagılagu kafir yagısın katıg / yulugla bu işke et öz kıl satıg (4227) Kendisini feda etmek.

Telim halklar öldi bu bogzı üçün / kara yir katında yiyür ot öçün (4328) Kara toprak altında pişmanlıkla ateş yemek.

Kalı togsa yigrek anga yir koyı / evi bolsa koşnı ölügler toyı (4512) Yeri toprağın altı olmak, evi mezara komşu olmak.

Neçe kızgu englig yüzi suvlug er / tişilerde ötrü özi boldı yir (4524) Toprak olmak.

Tümen ming külüg çavlıg ersiglerig / tişiler anı yirke kömdi tirig (4525) Diri diri toprağa gömülmek.

Telim kördüm emdi agır bolmış er / tıdumadı bogzı üçün boldı yir (4590) Toprak olmak.

Öküş kördüm ilde bedümiş erig / bulun kıldı bogzı töşendi yirig (4591) Toprağı döşenmek.

Bu ig tutsa terkin kişig yavrıtur / anı emlemese ölüm tavratur (4616) Ölüm koşarak gelmek.

Ölümdin yumuşçı ig ol aşnusı / kişi igledi mü ölüm koşnısı (4618) Ölüme komşu olmak.

Tiriglik üçün boldı dünya nengi / tiriglik tükese tüker neng mungı (4697) Ömrü tükenmek.

Tiriglik uçuktı tirip bu nenging / anuk kimke kodgu kesilse tınıng (4698) Ömrü sonuna ermek, nefesi kesilmek.

İdi edgü erdi bu iki bulup / ölüm tutmasa kalsa mengü bolup (4703) Ölüm (insanı) yakalamak.

Kanı ol bayat men tigüçi otun / tengizde kodı ıdtı tengri töbün (4712) Tanrı tarafından denizin dibine atılıp bırakılmak.

Kanı ol ölüg tirgürügli kişi / ölümke tutug boldı·ahır işi (4717) Ölüme esir olmak.

Ölüm tuttı iltti bu samışlarıg / sinimü kodur kör ay kılkı arıg (4719) Ölüm (insanı) yakalayıp götürmek.

Baka körgil emdi yagız yir koyı / ne yanglıg kişi kirdi tolmaz oyı (4721) Kara toprak altına girmek.

Ne begler yaturlar kara yir bolup / ne bilge bügü sızdı yirde ölüp (4723) Kara toprak olup yatmak, ölüp toprağa karışmak.

Neçe kür küvezler bir ig iglemez / kara yirke kirdi kanı tepremez (4725) Kara toprağa girmek.

Bu yanglıg kişiler töşendi yirig / ya senmü kalır sen ya menmü tirig (4726) Toprağı döşenmek.

Kerek ıd köçüngni kerek ıdmagıl / özüng köçgü ahır usal bolmagıl (4816) (Öbür dünyaya) göçmek.

Kerek erse beg bol kerek erse kul / uzun kalgu ermez ölüm tuttı yol (4817) Ölüm yol tutmak.

Usanma ölümke sakınma uzun / busugdın çıkar teg çıkar ödsüzün (4826) Ölüm, pusudan çıkar gibi ansızın karşısına çıkmak.

Öküş ming usalıg ölüm basmış ol / telim yumgıarıg ölüm saçmış ol (4827) Ölüm, baskın yapmak.

Bedük men tigüçini tuttı ölüm / ulug men tigüçini uttı ölüm (4833) Ölüm (insanı) yakalamak, ölüm (insanı) yenmek.

Neçe ming tirig öldi tulup batur / bizing kelgümizni küdezip yatur (4835) Yerin altına girip gizlenip yatmak.

Ulugluk ölümke asıg kılmadı / ölümdin kaçıglı keçig bulmadı (4837) Ölüme karşı fayda etmemek, ölümden kaçacak yol bulamamak.

Agır savçıarıg iletti ölüm / adın kim itügey ot em ya tolum (4838) Ölüm götürmek.

Neçe kür kögüzlüg küvenür erig / ölüm yençti kögsin saçıttı közin (4845) Göğsünü ölüm ezmek.

Ölüm kadgusı tuttı kitti sevinç / ölümde kidin iş negü teg erinç (4850) (İnsanı) ölüm kaygısı tutmak.

Tamugka ya uçmak begi bolguka / agırlık üçün ya uçuz kılguka (4855) Ya cehenneme ya cennete bey olmak.

Ölügni körügli me kalmaz tirig / ölümke anın tutma kılkıng irig (5143) Diri kalmamak.

Usanıp yoruglı ay arzu kulı / ölümke basıkma kelir algalı (5145) Ölümün baskınına uğramak, ölüm (insanı) almaya gelmek.

Ölüm tuttı ahır iletti anı / asıg kılmadı ol bedümiş üni (5153) Ölüm (insanı) yakalayıp götürmek.

Atang öldi bardı sanga birdi pend / ata pendi tutsa şeker bolga kand (5154) Ölüp gitmek.

Ölüm tuttı bardım kelir uş sanga / katıglan kidin edgü atıng kodun (5157) Ölüm (insanı) yakalamak, (öbür dünyaya) gitmek.

Ulugluk bedüklük bu beglik kamug / kalır bu ölüm kelse açsa kapug (5169) Ölüm gelip kapıyı açmak.

Seningde ozakı tüşüp keçtiler / yirikmedi tüşte udu köçtiler (5177) (Öbür dünyaya) göçmek.

Neçe kür kögüzlüg küvenür erig / ölüm yirke kömdi eşüdi yirig (5212) Ölüm (insanı) yere gömmek ve üzerini örtmek.

Ölümüg unıtma sakınç kısga tut / ölümke basıkma aya ilçi kut (5233) Ölümün baskınına uğramak.

Hasım kılma özke yime tökme kan / bu iki yazukka ulır çıksa can (5260) Can çıkmak.

Tutamça tiriglik tüker alkınur / isiz edgü erse kör atı kalur (5265) Hayat tükenip sona ermek.

Seningde kidin kalga tutsa ölüm / ogul kız isizlikke bulgay tolum (5291) Ölüm (insanı) yakalamak.

Közi suk ay artuk uzun saknur er / ölüm tutmaz erken barıng barça bir (5299) Ölüm (insanı) yakalamak.

Ölüm tutsa ahır bu neng asgı yok / turu kalga malıng sanga tatgı yok (5300) Ölüm (insanı) yakalamak.

Bayudum tise sen çıgay bolgu bir / agır men tise sen uçuz kılga yir (5316) Toprak (insanı) değersiz etmek.

Negü asgı ahır ajun tirdüküng / ecel can tirer kör üzer bu köküng (5383) Ecel can toplamak, ecel (insanın) kökünü kazımak.

Közi suk kişi nengke todmaz közi / meger tolmagınça kara yir tozı (5390) K ra toprağın tozu gözüne dolmak.

Olar ardı kaldı sanga bu orun / yava kılma öd kün kereking körün (5407) (Öbür dünyaya) gitmek.

Ölümüg unıtma ay ilig odun / sizik tutma kelgey sanga terk ödün (5408) Ölüm gelmek.

Tap erdi yana bu ölümde basa / kara yir katında ölüp oprasa (5416) Ölüp kara toprak altında çürümek.

Neçe ming yaşasa sen ahır ölüm / yeter ök tutar ok sini ay künüm (5427) Ölüm yetişip (insanı) yakalamak.

Neçe me çıgay erse kalmaz açın / alır bu ölüm kör tirigde öçin (5466) Ölüm yaşayandan öcünü almak.

Er at köp kalın tut sevindür sene / sevüg cannı birgey sanga bir küne (5483) Canını vermek.

Taka bir kutusı tiler neng tavar / yulug kılsu canın tavar bir angar (5517) Canını feda etmek.

Kerek yir öze tur kerek yir katın / çavıksa özüng kör bu edgü atın (5572) Yerin altında olmak.

Öküdi ayur bardı isiz künüm / tiriglik tükedi kararur tünüm (5634) Ömrü tükenmek, gecesi kararmak.

Tiriglik uçuktı yagudı ölüm / ölümke itig yok ya ötgü yolum (5638) Ömür sona ermek.

Özüm yangu boldı bayatka bu kün / yazuklar üçün yıglasa men ünün (5644) Tanrıya geri dönmek.

Tiriglik uçuktı yüküm agrudı / yazuktın özüm boldı yangu öd (5692) Ömür sona ermek.

Kelü birdi dünya tiriglik barır / tiriglik tüker kör bu dünya kalır (5694) Ömür tükenmek.

Tiriglik üçün men tiledim ajun / tiriglik tükedi nerek bu otun (5695) Ömür tükenmek.

Ölüm tutmaz erken kılayın tapug / ölüm tutsa kalgay tapuglar kurug (5712) Ölüm (insanı) yakalamak.

Ölümde oza yan özüngni yıga / ölüm tutsa öknüp asıg kılmaga (5714) Ölüm (insanı) yakalamak.

Ölümüg unıtma anun tevbeka / usanma ölüm kelge tutga yaka (5715) Ölüm gelip yakasını tutmak.

Tiriglik küsüş tut ive kıl tapug / ölüm tutmaz erken baka tur odug (5717) Ölüm (insanı) yakalamak.

Ölüm tutmaz erken odug bol sakın / ölüm tutsa asgı bulumaz bakın (5718) Ölüm (insanı) yakalamak.

Yulug kıl angar emdi canıng tening / udıp yatma tün kün işin kıl anıng (5793) Canını ve tenini feda etmek.

Tuz etmek hakını küdezip eren / yitürmiş kişike yuluglar başın (5797) Başını feda etmek.

Et öz ölgü ahır yigey kurt yılan / ökünçte adın yok çıkıp barsa can (5842) Can çıkıp gitmek.

Sanga kıldım emdi özümni yulug / sen inçin tirilgil ay ilçi ulug (5857) Kendisini feda etmek.

Tirigti kim ölse kör edgü atın / neçe yatsa oprap kara yir katın (5919) Kara toprak altında çürüyüp yatmak.

Unamadı aydı kadaşıng halı / yavuzrak ay bilgem köner teg yolu (5965) (Öbür dünyaya) yolunu doğrultmak.

Ayur ay kadaşım yolum köngelir / ölüm tutgakı tuttı öz bargalır (5976) (Öbür dünyaya) yolu doğrulmak, ölüm öncüsü (ölüm meleği) (insanı) yakalamak, (öbür dünyaya) gitmek.

Şatunung başınga tegi yokladım / yaşımnı tükettim tiriglik yidim (6053) Yaşını tüketmek, ömrünü tamamlamak.

Idışlıg suvug içtim emdi tükel / tükettim tiriglik esen edgü kal (6060) Ömrü tüketmek.

Kalı içse suvnı tüketü tükel / tükedi tiriglik kazıldı kırım (6063) Ömür tükenmek, mezarı kazılmak.

Süzük can turur ol bu keptin çıkıp / yana yandı kelmez yiringe agıp (6065) Canı kalıbından çıkıp bir daha yerine dönmemek üzere uçmak.

Sen edgü kılur sen mening könglümi / ölüm utru keldi otı yok emi (6068) Ölüm karşı gelmek.

Neçe kür küvenür bedük beglerig / ölüm yirke soktı baka kör tirig (6071) Ölüm (insanı) toprağa sokmak.

Bu kün yatma emge işingni itin / keçer emgeking sen köçerde unıt (6083) (Öbür dünyaya) göçmek.

Yana aydı ay çın bagırsak kadaş / barır men udu sen kelir sen adaş (6084) (Öbür dünyaya) gitmek.

Kişi ödrümi kör kişini yular / sevüg can yuluglap sevinçin tiler (6100) Canını feda etmek.

Akı tip ayurlar kayu ol akı / akı can yuluglap öter er hakı (6105) Canını feda etmek.

Akılık ol ermez ülese kümüş / akı canı halkka kılur ol yuluş (6106) Canını feda etmek.

Bu iki bulup ming yaşasa tükel / ölüm tutsa ahır adın bolgu hal (6109) Ölüm (insanı) yakalamak.

Özüng köçgü atıng sening köçkün ol / köçütçi ölüm kelgü ahır kün ol (6112) (Bu dünyadan) göçmek, adı (bu dünyadan) göçmek, (bu dünyadan) göçüren ölüm gelmek.

Anunmış turur bu ölüm tarmakı / usanıp yorırda iler karmakı (6116) Ölüm pençesinin çengeli saplanmak.

Uluglukka esrüp kim ahsumlasa / kara yir katında kıyın yir basa (6140) Kara toprak altında ceza çekmek.

Bu devlet esürtse adın adlumaz / ölüm tutmagınça udır odnumaz (6143) Ölüm (insanı) yakalamak.

Munukı barır men bu kün adrılıp / sening me yolung bu kel edgü kılıp (6163) (Bu dünyadan) ayrılıp gitmek.

Aya king yorıklıg budun öktemi / ölüm yetgelir terk otı kıl emi (6167) Ölüm yetişmek üzere olmak.

Aya aç közi suk bu dünya kulı / ölüm suklanur kör sini tutgalı (6169) Ölüm insanı tutmak için tamah etmek.

Ayur ay kadaşım barır men mungun / iki nengke artuk açır men bu kün (6170) (Öbür dünyaya) gitmek.

Ölüm keldi iltür barır men mungun / sanga kelge minde basa sen anun (6175) Ölüm gelip götürmek, (öbür dünyaya) gitmek.

Bu kün adrılur men mungun öz barır / kavuşgum kaçan erki tengri bilir (6176) (Bu dünyadan) ayrılıp gitmek.

İlig ked yaşasu kutadsu kutun / yulug bolsu canım tenim öz bütün (6267) Canı, teni ve bütün varlığı feda olmak.

Anunmış turur bu ölüm tutgalı / özüng ıdmagıl sen udıp yatgalı (6269) Ölüm (insanı) yakalamak.

Busugda küder bu körünmez ecel / usalın basıkur umınçın 'amel (6271) Pusuda bekleyen görünmez ecelin baskınına uğramak.

İsiz edgü barça kara yir bolur / bitilmiş ecelke yetilse ezel (6272) Kara toprak olmak, ecel yetişmek.

Kadaşıng keçip bardı kodtı ajun / sen inçin tirilgil yaşagıl uzun (6288) Dünyayı terk edip göçüp gitmek.

Toguglı ölür ök sevüg·can barur / kerek beg kerek kul ne savçı kalur (6290) Canı gitmek.

Bayat birdi erdi angar can revan / yana yandru aldı çıkıp bardı can (6296) Tanrı verdiği canı geri almak, can çıkıp gitmek.

Bayat hukmi erdi kadaşıng özе / yorıttı kazasın sen öz kılk tüze (6311) Tanrının hükmü erişmek, Tanrının kazası yerine gelmek.

Ölüg pendini bak ayur kör mini / ölüm tuttı bardım tutar uş sini (6316) Ölüm (insanı) yakalamak, (öbür dünyaya) gitmek.

Usanıp yordım avındım öküş / ölüm tuttı bardım kelir uş sanga (6319) Ölüm (insanı) yakalamak, (öbür dünyaya) gitmek.

Çıgay ma ölür ök yime bay ölür / iki böz iletür kara yir bolur (6374) İki bez götürmek, kara toprak olmak.

Çıgay ölse kutlur kiter emgeki / ölüm tutsa ay bay sakış birmeking (6378) Ölüm (insanı) yakalamak.

Ahır ölgü özüng kara yir bolup / ölüm tutsa iltür ökünçün yaşa (6400) Kara toprak olmak, ölüm yakalayıp götürmek.

Bu kün kör neçe togmaduk teg bolup / kara yir katında yaturlar ölüp (6402) Kara toprak altında yatmak.

Ne türlüg ne yanglıg kişi koptı kör / yagız yir olarıg yidi optı kör (6403) Kara toprak (insanı) yiyip yutmak.

İtiglig saray ordu karşı kodup / yagız yir töşenüp yaturlar küdüp (6404) Kara toprağı döşenip yatmak.

Ökünçün yaturlar kör ınçıklayu / küsep edgülükni ming arzu yiyü (6407) (Toprağın altında) yatmak.

Diriga sening teg kişiler ölüp / kara yirde yatsa süngüki ulup (6415) Kemikleri dağılıp kara toprak altında yatmak.

Kalın sü idisi ajunçı kanı / süsin kodtı boldı kara yir sanı (6437) Kara toprak olmak.

Kanı ol küçegli kişiler yirin / kulaç yir alındı yatur ınçıkın (6439) Bir kulaç yerde yatmak.

Kanı ol müsülman kanı tökgüçi / nelük kirdi yirke kanı ol küçi (6440) Toprağa girmek.

Nelük boldı satgag kara yir tuşı / kanı ol kişig satgaguçı kişi (6441) Kara toprak benzeri olmak.

Kanı ol öküş yir tilegli kişi / kara yir töşendi itildi işi (6444) Kara toprağı döşenmek.

Unıtma mini ay okıglı tirig / özüm dünya kodsa töşense yirig (6507) Bu dünyayı bırakmak, toprağı döşenmek.

Negü asgı ahır yanış yirke boldı / turu kaldı dünya iki böz ilettim (6552) Dönüşü toprağa olmak, geride kalan dünyadan ancak iki bez götürmek.

Yalıng keldim erdi yalıng kirgü yirke / nelük dünyaka özni munça isittim (6553) Çıplak olarak toprağa girmek.

İdim mungka tegdim vefasızka tuştum / vefalıg kim erki sevüg can bireyi (6574) Canını vermek.

Neçe dünya yigli ajun begleri / ölüm tuttı bardı közi telmire (6634) Ölüm (insanı) yakalamak, gözü (dua) dilenerek gitmek.

Yigitlik yava boldı isiz künüm / tüker bu tiriglik ökün kadgura (6635) Ömür tükenmek.

Neçe ming yaşasa ahır ölgülüg / neçe tirse dünya kalır arkara (6636) Bu dünyayı arkada bırakmak.

2.2. Divanü Lûgat'it-Türk

2.2.1. Divanü Lûgat'it-Türk -I-

Öd keçer kişi tuymas, yalnguk oglı menggü kalmas (44) Ebedî kalmamak.

Ölüm otın içürdüm (47) Ölüm ağısı içirilmek.

U'ya kadaş oglını çınla bogar (86) Boğulmak.

Alplar başın togradım (125) Başı doğranmak.

Ol anı urup tını öçürdi (177) Soluğu kesilmek.

Süsi otun oruldı (195) Ot gibi biçilmek.

Ming kişi yolugı bolup özinge / bergeler ödhin anıng közinge (243) Kendisini feda etmek.

Er tını emrüldi (249) Soluğu kesilmek.

Baş telef edilir (305) Baş telef edilmek.

Ol koyug özekledi (306) Şah damarı kesilmek.

Anıng tını kesildi (339) Soluğu kesilmek.

Telim başlar yuwaldımat (397) Başı yuvarlanmak.

Edhgülügüg körmedhip ajun çıkar (420) Dünya bitip gitmek.

Tubluka tol (431) Mezara girmek.

Er tünerikke kirdi (488) Mezara girmek.

Kanıng emdi yer suwar (498) Kanı yeri sulamak.

Bastı ölüm ahtaru (516) Ölüm (insanı) basmak.

Tegdi okı öldürü (522) Ölümün öldürücü oku değmek.

2.2.2. Divanü Lûgat'it-Türk -II-

Çomak tat boynın çaptı (3) Boynu vurulmak.

Er keçti (5) (Bu dünyadan) geçmek.

Bastı ölüm agtaru (74) Ölüm (insanı) basmak.

Ölüg bile koşuldı (128) Ölüm yaklaşmak.

Togmış küni uş batar (128) Doğmuş güneşi batmak.

Yagudı tilegim (148) Dileğine yaklaşmak.

Tegrüp angar çertilür (148) Ölüme değmek.

Ol anıng mingisin saçıttı (299) Beyni dağıtılmak.

Bıçlıp anıng boynı takı kalkan tura (356) Boynu biçilmek.

2.2.3. Divanü Lûgat'it-Türk -III-

Ming kişi yolugı bolup özünge / bergeler özün anıng közünge (14) Kendisini feda etmek.

Yalınguk menggü tirilmes, sınka kirüp girü yanmas (65) Mezara girmek.

Kalmış tawar adhınnıng kirse kara orunka (222) Karanlık yere girmek.

Boyun suwın kızıl sagdı (325) Boynundan kızıl su akmak.

Ölüm birle tüpüledi (327) Ölüm ile tepelenmek.

Ölüm anı konukladı (339) Ölüm onu konuklamak.

Agız içre agu sagdı (339) Ağzı içine zehir sağılmak.

Alpler başın ol yuvar (393) Baş yuvarlanmak.

2.3. Atabetü'l-Hakâyık

Anın öz tili öz başını yiyür (120) Kendi başını yemek.

Tilindin tökildi telim er kanı (142) Kanı dökülmek.

Kamug kazganıglı ajun malını / yiyümedi bardı körüng halini (273-274) Dünya malını yiyemeden gitmek.

Ölüp yatsa toprak içinge kirip (308) Toprak içine girip yatmak.

Bu bir 'aybdın ötrü başın kesgüçi (363) Başı kesilmek.

Barur sen bu malıng yagıngka kalur (431) (Öbür dünyaya) gitmek.

Sözüm munda kalur barur bu özüm (470) Sözü kalıp kendi gitmek.

Kelür küz keçer yaz barur bu 'umür (471) Ömür gitmek.

Tüketür 'umürni bu yazım küzüm (472) Ömrü tüketmek.

3. Sonuç

İnsan hayatındaki en önemli olaylardan biri olan ölüm kavramı, insanları iyi yola sevketmek için kullanılan önemli bir unsurdur. Anlatım tarzları içerisinde ad aktarmaları en etkili biçimlerden birisi olduğu için ölüm kavramının daha çok ad aktarmaları yoluyla ifade edildiği görülür. Veri tabanımızda yer alan ölümle ilgili ad aktarmaların-

dan bir kısmı ölüm kavramını doğrudan anlatan ad aktarmalarıdır: Kara toprağa girmek, ömrünü tüketmek, ölüme yakalanmak, ömrü tükenmek, tenini ve canını feda etmek, kara toprak olmak, kara toprak olup yatmak, hayat tükenip sona ermek, ölüp toprağa karışmak, can vermek, nefesi kesilmek, ömrü dolmak, yaşını tüketmek, ölüm insanı yemek, ümidini kesip canından elini yumak, ölüme gafil avlanmak, ölüme götürülmek, toprak ile örtülmek, son nefesi kesilmek, toprak olmak, bedeni ve güzel yüzü kara toprağa girmek, yerin altında olmak, ölüm gelip yakasını tutmak, ölüm yakalayıp götürmek, kara toprak benzeri olmak, sözü kalıp kendi gitmek, dünya bitip gitmek, rüya gibi olan dünyadan çabuk göçmek, kara toprak altında yalnız kalmak gibi. Ölüm kavramının anlatımında ad aktarmaları, ifadelerin daha etkili olmasını sağlamaktadır.

Veri tabanımızda ölüm kavramını anlatan özel ve ilginç ad aktarmaları da bulunmaktadır: Güneşi batmak üzere olmak, gecesi aydınlanmamak, ölüm (insanı) yakalayıp sözünü ve sesini kesmek, kara toprak altında pişmanlıkla yüreğini parçalamak, ölüm pençesi insana çarpmak, karanlık toprak evde yatmak, kara toprak altında gizlenip sırtüstü yatmak, ölüm (insanın) kuşağını tutup koparmak, tekrar karına (toprağa) girmek, şekerle beslenen (bedeni) yılana vermek, kara toprak altında pişmanlıkla ateş yemek, ölüme esir olmak, yerin altına girip gizlenip yatmak, toprak (insanı) değersiz etmek, kara toprağın tozu gözüne dolmak, ölüm (insanı) yere gömmek ve üzerini örtmek, ölüm pençesinin çengeli saplanmak, ölüm insanı tutmak için tamah etmek, kara toprak (insanı) yiyip yutmak, bir kulaç yerde yatmak, gözü (dua) dilenerek gitmek, ölümün öldürücü oku değmek, doğmuş güneşi batmak, dönüşü toprağa olmak, ölüm ağısı içirilmek, günü kararmak gibi. Ölümle ilgili bu ad aktarmalarında daha çok şahsi duygu ve düşüncelerin, hayata bakış açısının ön planda olduğu görülür.

Kutadgu Bilig, *Divanü Lûgat'it-Türk* ve *Atabetü'l-Hakâyık*taki ölümle ilgili ad aktarmaları içerisinde beddualar yoluyla Türkçeye kazandırılmış olanlar da bulunmaktadır: Köpek gibi dünyadan gitmek, başını yemek, baş telef edilmek, başı gitmek, başı yuvarlanmak, yeri toprağın altı olmak, kendi başını yemek, evi mezara komşu olmak, ölü-

me komşu olmak, canı çıkmak, toprak içine girip yatmak, dünya malını yiyemeden gitmek gibi. Daha çok kişisel nitelikli olan ve veri tabanımızda seyrek olarak bulunan bu türden ad aktarmalarının az görülmesini, ölüye duyulan saygı olarak telakki etmek mümkündür.

Veri tabanımızdaki ölümle ilgili ad aktarmalarının bir kısmı ölümün çeşidine, oluş biçimine ve sebeplerine dayalı olan ad aktarmalarından oluşmaktadır. Bunların sayısı çok fazla değildir: Kılıçla vurulup boynu kesilmek, boynu vurulmak, boynu biçilmek, boynundan kızıl su akmak, ateşte yanmak, kanı dökülmek, şah damarı kesilmek, kanı yeri sulamak, boğulmak, soluğu kesilmek, biçilmek, ot gibi biçilmek, beyni dağıtılmak, başı kesilmek, başı doğranmak, başı gölge gibi yere serilmek, başı gitmek, başı giderilmek, başı götürülmek, başını kaybetmek gibi. Dikkati çeken nokta ise bu tarz ölümlerin daha çok savaş meydanlarında görülen türden olmasıdır. Bu tür ölümler için kullanılan ad aktarmalarının amacı, muhatap üzerinde derin bir etki bırakmaktır. Bu yolla anlatımın daha güçlü ve daha canlı olduğu görülür.

Yeni bir kültür dairesine giren Karahanlı Türkleri müslüman olduktan sonra da doğal olarak eski inançlarına ait bazı kavramları kullanmaya devam etmişlerdir. Eski Türklerin sıklıkla ölmek yerine kullandıkları *uçmak* ve *uçup gitmek* kavramlarının Karahanlı metinlerindeki ölümle ilgili ad aktarmalarında yaşamaya devam ettiği görülür: Canı uçup gitmek, (geride) boş bir kalıp bırakmak, vücut boş kalmak, can hiç doğmamış gibi kaybolup gitmek, canı mavi göğe doğru yol almak istemek, saf ve temiz canı yükselmek dilemek, canı kalıbından çıkıp bir daha yerine dönmemek üzere uçmak, gençliği kaçıp ömrü uçmak, can çıkıp gitmek gibi.

Bunun yanında, Türklerin savaş kültüründe önemli bir yeri olan *pusu* ve *baskın* kelimeleri ile kurulan ölümle ilgili ad aktarmaları da vardır: Ölüm pusudan çıkar gibi ansızın karşısına çıkmak, ölüm baskın yapmak, ölümün baskınına uğramak, ölüm (insanı) almaya gelmek, ölüm (insanı) basmak, ölüm ile tepelenmek gibi.

İdeal bir hayat nizamı sunan inanç sistemleri tarafından da ölüm kavramı sıklıkla kullanılır. Veri tabanımızda bulunan ölümle ilgili ad aktarmalarından önemli bir kısmı İslam inançlarına dayalı ad aktar-

malarıdır: Tanrı adı ile son nefesini vermek, Tanrının rahmetinden başka bir ümidi kalmamak, (Tanrıya) ibadet edemeden bu dünyadan gitmek, (Tanrının) hükmü ulaşıp (dünyadan) gitmek, son nefesini kelime-i şahadet ile vermek, son sözü şahadet kelimesi olmak, ya cehenneme ya cennete bey olmak, ölümün öncüsü (ölüm meleği) elini değdirmek, ölüm öncüsü (ölüm meleği) (insanı) gelip sımsıkı yakalamak, kısmetine iki bez düşmek, geride kalan dünyadan ancak iki bez götürmek, anadan doğduğu gibi çıplak ve acz içinde (bu dünyadan) gitmek, pişmanlıkla ve ıstırapla (öbür dünyaya) gitmek, vadesi gelmek, vakti gelmek, bu dünyadan göçüp gitmek, bu dünyadan ayrılmak, eceli yetişmek, bu dünyayı arkada bırakmak, nurlu canı ayrılmak gibi. Dikkati çeken nokta ise, *Kutadgu Bilig* ve *Atabet'ül-Hakâyık* adlı eserlerin dinî niteliklerinin ağır basmasına rağmen, bu eserlerde *Allah* kelimesi yerine Karahanlı Türklerinin müslüman olmadan önceki inanç sistemlerinde yer alan *Tanrı*, *İdi* ve *Bayat* kelimelerinin kullanılmış olmasıdır. *Cennet* ve *cehennem* kelimeleri yerine *uçmak* ve *tamu*, *Azrail* kelimesi yerine de *ölümün öncüsü (ölüm meleği)* kelimeleri kullanılmıştır. Bu durum, Karahanlı Türklerinin bir taraftan İslam kültürünü benimsemeye çalışırken, bir taraftan da eski kültürlerine bağlılıklarını sürdürdüklerini gösterir. Bu da bir kültür sentezinin göstergesidir.

Kaynaklar

Aksan, Doğan (2002). *Anadilimizin Söz Denizinde*. Ankara: Bilgi yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (1979a). *Kutadgu Bilig -I- Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (1979b). *Kutadgu Bilig -III- İndeks*. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (1992). *Atabetü'l-Hakâyık*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (1994). *Kutadgu Bilig -II- Çeviri*. Türk Tarih Kurumu yayınları.

Atalay, Besim (1998a). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi -I-*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Atalay, Besim (1998b). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi -II-*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Atalay, Besim (1999). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi –III-*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Ergin, Muharrem (2004). *Orhun Âbideleri*. İstanbul: Boğaziçi yayınları.

Ögel, Bahaeddin (1988). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları yayınları.

Şeşen, Ramazan (1995). *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*. İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gebermek Fiili

Hatice Şirin User*

1. *Türkçe Sözlük*'te "kötü bir biçimde ölmek" anlamıyla kayıtlı *gebermek* fiili, *Kamûs-ı Türkî*'de "(hayvan için) ölmek, telef olmak; mahvolmak"; Lehçe-i Osmanî'de "hayvan çatlamak, murdar ölmek, helak olmak" anlamlarıyla madde başı yapılmıştır.

1.1. Bu fiilin, *kebe* "şişkin, kabarık" sözünün *-r* yapım ekiyle genişlemiş bir biçimi (*keber-*) olduğu ve alt anlam katmanında "şişmek" bulunduğu, türkoloji literatüründe bilinmektedir (Erdal 1991: 501; Clauson 1972: 691).

1.2. Bu yazıda;

I. *Senglah* adıyla bilinen Muhammed Mehdi Han'ın telif ettiği Çağatayca-Farsça sözlükte (yak. 1759) verilen bir görüşün doğruluğu kanıtlanmaya çalışılacaktır. Bu görüş, *keber-* fiilinin *kabar-* fiiliyle olan ilişkisidir.

II. Bazı eserlerde, *keber-* fiili, eşyazılı bir başka biçim olan ve Moğolcadan Türkçeye girdiği anlaşılan "kırılgan hale gelmek, gevrekleşmek, yıpranmak" anlamlı *kebere-* (*hevreh*) fiiliyle birleştirilmiştir (Özyetgin 2001: 509). Bu yazıda, söz konusu fiillerin farklı anlamlar taşıyan eşyazılı biçimler olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

---

* Yrd. Doç. Dr. Hatice Şirin User, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir.

2. *gebermek* fiili, modern Türk lehçelerinin Oğuz grubunda "ölmek, gebermek, canı çıkmak" üst anlam katmanı ile yaşamaktadır. Bu fiil, tarihî Türkçede ilk kez Eski Uygur dönemi eserlerinde *kéber-* biçimi ile karşımıza çıkar: *kaçan ölüm yagı kelser tolp etözin ıdıtıp sasıtıp içi içegüsü taşılıp karnı kéberip bagırsukları salınıp kan yirin arıgsız birle katı üzüksüz akar* (Gabain 1959: 38). Burada fiil "gebermek, ölmek" değil "şişmek" anlamını taşır.

2.1. XIV. yüzyıl Kıpçak Türkçesi eserlerinden *Kitâbü'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk*'ta *keberdi* biçiminde çekimli bir fiil olarak geçen bu söz, "karnı şişmek" anlamında kullanılmıştır (Özyetgin 2001: 509).

2.1.1. XV. yüzyıl Oğuz Türkçesinde, *keber-* fiiline şu cümlede rastarız: *Niçe kadılar olur ki haram ile karınını kebertmiştir ve fesat ile kalbini karartmıştır* (TTS IV 1969: 2394).

3. *keber-* "şişmek, kabarmak; karnı şişmek" fiilinin *kebe* "şiş, kabarık" sözünden türediği konusu, Clauson'un ve Sevortyan'ın sözlüğünde yer almıştır.

3.1. Clauson'un sözlüğünde *kebe* isminden türemiş geçişsiz bir fiil olduğu ve ilk kez Uygur dönemi metinlerinde kaydedildiği belirtilir: "*kebe* biçimine ilk defa Kıpçakçada rastlanır. Osm. *gebe* "gebe, hamile", Tkm. *gebe* "şişkin, şiş; balon". Aslî olarak "şişkin karın" anlamında görülüyor. Az. *keber-* "ölmek, yok olmak"; Osm. *geber-* (hayvan için veya insanı aşağılayarak) ölmek"; Tkm. *güber-* / *geber-* "şişmek, kabarmak" (Clauson 1972: 691).

3.1.2. Sevortyan'ın sözlüğünde *gebe* madde başı olarak alınır: "Ki dikkate alındığında, ilk anlamının "şişmek", ikincil anlamın ise "gebe kalmak, hamile olmak" olduğu anlaşılır." (Sevortyan 1974: 36).

3.1.3. Son yıllarda yayımlanan *Etymological Dictionary of Altaic Languages* (Brill 2003) adlı etimoloji sözlüğünde "şişmek" ve "ölmek" anlamlı fiiller birbirinden ayrı düşünülmüştür:[1] "*gêp- "şişmek, kabar-

[1] *keweli "göbekli; hamile, gebe" Moğ. *kegel, kebel* (*kegeli, kebeli*); OMoğ. *ke'eli, kähäl, kili*; Halh. *xêl* (ark. *xevel*); Bury. *xêli*; Kalm. *kewl*; Ordos *kêl*; Mong. *kêle* (SM 198), Dagur. kêli

mak; (karın için) şişmek 2. hamile olmak, gebe kalmak 3. kibirlenmek, şişinmek, kurumlanmak". TTü. *gebe* "gebe, hamile"; Gag. *gebe* "gebe, hamile"; Trkm. *göbe* "şişkin"; Tat. *küpér-* "kabarmak, şişmek"; Kırg. *kebeçi* "şişkin, kabarık"; Kaz. *kebeje* "şişkin, kabarık"; Kklpk. *kep-* "şişmek", *kebeje* "şişkin, kabarık"; Başk. *küpér-* "şişmek, kabarmak"; Çuv. *kabar* "doymak bilmez, obur"; Yak. *kiebir-* "kibirlenmek, şişinmek" (Starostin 2003).

Yukarıdaki verilerden yola çıkarak, **gêp-* biçiminin, dudak konsonantı *-p* etkisiyle önündeki ünlüyü yuvarlaklaştırıp Ön Türkçe **köp-* dal biçimini oluşturduğu sonucuna ulaşılabilir. **köp-* biçimi "şişmek, kabarmak" anlamıyla arkaik bir unsur olarak XV. yüzyıl Oğuz Türkçesinde karşımıza çıkar: *Palamut agacını yemekten devenin karnı köpti* (TTS IV 1969: 2694); *Şişirip kendözün köptürmek ister, kime olsa elin öptürmek ister* (TTS IV 1969: 2694).

köp- "şişmek, kabarmak" fiili, muhtemelen Eski Türkçe öncesi dönemde, *köp* "çok" sözünü kalıplaştırarak bir isim dengi oluşturur. Bu isim dengi de, olma ifade eden fiillerin yapımında görev alan *+r* ekiyle genişleyerek *köp-ü-r-* "köpürmek; köpürerek kabarmak" fiilini meydana getirir.[2]

4. Bazı eserlerde, *keber-* fiili, eşyazılı bir başka biçim olan ve Moğolcadan Türkçeye girdiği anlaşılan "kırılgan hale gelmek, gevrekleşmek, yıpranmak" anlamlı *kebere-* (*hevreh*) fiiliyle birleştirilmiştir. Oysa *kebere-* fiilinin bugünkü Moğol dillerindeki ve Türk lehçelerindeki biçimlerine bakıldığında, "şişmek" anlamlı *keber-* fiilinden farklı şekillerde olup farklı anlamlar içerdiği görülür: Yazı dili Moğ.: *kebereg, keberig* "kırılgan, gevrek", *kebere-, kebire-* "gevremek, kırılgan olmak"; Orta

---

**kepel-* "göbek, mide"; Even. *kъbъl, kêbъl*; Manç. *xefeli, xefali*; Cürcen. *xefuli.*

gebre* "ceset, ölü; (hayvan için) ölmek"; Karah. *kövre* "leş"; Ttü. *geber-*, (ağızlar.) *gevre-* "(hayvan için) ölmek"; Az. *geber-* aynı; Gag. *geber-* aynı; Trkm. *gövre* "ceset, ölü"; Alt. *kavray-* "bozulmak, çürümek"; Moğ. **kegür* "ceset, ölü; mezarlık", Halh. *xūr*; Bury. *xūr*; Kalm. *kūr*; Ordos. *kūr*; Tung. **(x)eburen* "ceset, ölü"; Manç. *ûren, oren, eoren*; Jap.kampanani* "ceset", Eski Jap. *kabane*, Tokyo *kabane* (Starostin 2003).

[2] M. Erdal, *köpür-* fiil kökünün **köpi-* veya *köp-* olabileceğini belirtir.

Moğ. *keberek* "gevrek", *kebge-*, *kebke-* "zayıflamak, gevşemek"; Halh. *xevreg* "gevrek", *xevre-* "gevremek"; Bury. *xebreg* "gevrek"; Kalm. *kewreg, kürüg* "gevrek"; Ord. *kewerek* "gevrek"; Mong. *kêrig.* Karah. *kevre-* "gevremek", *kevrek* "gevrek" (DLT); Ttü: *gevre-*, *gevrek*; Az. *kövrek* "gevrek"; Gag. *gevrek*; Tat. *köyrök* 2 (KCTT); Kırg. *küyrö-* "gevremek; Kaz. *küyrek* "gevrek"; Özb. *kuvrak* "gevrek"; Başk. *kéwert* içten çürümüş ağaç, kof; Hak. *kibrek* "gevrek"; Çuv. *kavray-* "gevremek"; Yak. *kebirê-* "gevremek" (Starostin 2003).

Görüldüğü gibi, *keber-* "gevremek" fiili, modern Türk lehçelerinde (Hakasça hariç) *-b-* > *-v-* değişikliğine uğramıştır. *geber-* "ölmek" fiilinde ise, genel Türkçede böyle bir ses değişmesi görülmüyor.[3] Dolayısıyla bu iki fiil, günümüz Türk lehçelerinde birbirinden farklı biçim ve anlamlarda karşımıza çıkmaktadır.

5. "şişmek, kabarmak" alt anlam katmanına sahip *keber-* fiilinden gelişen ve "kötü bir biçimde ölmek" üst anlam katmanını taşıyan *geber-* fiili, günümüz Türk lehçelerinin sadece Oğuz alanında yaşar: Buna karşılık, Tuva Türkçesinde *keber-* fiilinin *hever-*, biçimi alt anlam katmanıyla ("şişmek, kabarmak") günümüzde de yaşamaktadır:

5.1. Ttü., Az., Gag., Krm., KrmKar. *geber-* "ölmek, gebermek"; Tuv. *hever-* "şişmek, kabarmak"; Ttü. ağız. *göber-* "gebermek", *gevre-* "ölmek", *gübre-*, *güber-* "kabarmak, şişmek"; *gebertleme* "(buğday için) ıslanarak şişme"; *gebercik* "ölü"; *gebeşimek* "kamburlaşmak"; *gebeş* "karnı şiş olan kimse; büyük başlı kimse" (TTS VI 1972: 1956-1957); TTü ağız. *güber-*, *gübre-* "kabarmak", geberciklen- "tomurcuklanmak" (DS VI 1972: 2205-2206).

6. Türkçede art ve ön ünlülerin nöbetleşmesi sonucunda ortaya çıkan yeni biçimler, yeni anlam nüanslarıyla Türkçenin söz kadrosunda zenginlik sağlarlar. Marcel Erdal, bu ses olayını, *front-back alternation* olarak adlandırır ve *öp-* "öpmek" ~*op-* "öpmek; çorba içmek"; *sadrak* ~ *sedrek* "seyrek" örneklerini verir (Erdal 1991: 242). Aşağıdaki

---

[3] Ttü. ağızlarında bir tek örnekte bu değişikliğe rastlarız. Tuvacadaki *hever-* örneği ise, arkaik "şişmek" anlamıyla yaşamaktadır.

sözler de art-ön ünlü nöbetleşmesi ile biçim ve anlam ayrılmasına uğramış söz örnekleri arasındadır:

tıl "haberci, casus; dil; haber, söz" ~ *til* "dil"

çıg "kar yığını, çığ"~ *çig* "çiğ, nemli, ıslak; şebnem çiy"

tın "can, ruh, cevher, madde, esas" ~ *tin* "aynı"

bur- "bükmek" ~ *bür-* "dürmek, katlamak"

tüg "tüy" ~ *tug* "tuğ" vb.

6.1. Eski Türkçenin söz varlığı arasında yer alan *keber-* ve *kabar-* fiillerini oluşturan *kebe* ve *kaba* isim gövdeleri, XIII. yüzyıla kadar olan Türkçe eserlerde "şişkin, kabarık; kalın; çıkıntılı; gür" anlamlarıyla kayıtlıdır (Clauson 1972: 585, 691). Yani, *kebe* sözünün "gebe, hamile", *kaba* sözünün ise "nazik olmayan, kaba" üst anlam katmanlarını kazanması, Türk dili tarihi için yeni bir olgudur: *kaba* "(özellikle saç, sakal için) kalın, çıkıntılı", Hak. "kalın, çıkıntılı", Kıpç. "şişkin, kabarık", Çağ. "kalın, yoğun, şişkin, kabarık", Osm. "nazik olmayan, kaba". *kebe* "(karın için) şişkin" sözü, yaklaşık XIII-XIV. yüzyıllarda, anlam daralmasına uğrayarak "hamile" üst anlam katmanını kazanmıştır: Kıpç. *kebe*, Osm. *gebe* "gebe, hamile".

Bu iki sözün "gebe" ve "kaba" anlamlarıyla, Oğuz Türklerinin söz kadrosunda koyulaştığı, modern Türk lehçelerinin kuzey ve doğu alanlarına ait sözlüklerde bulunmamalarından anlaşılmaktadır. Buna karşılık, "şişmek" anlamıyla *kabar-* fiili şivelerin tamamına yakınında karşımıza çıkar: Uyg. *kapar-* "su toplamak, kabarmak"; Tat., Başk., Kaz., Kırg., Kklpk., Nog., Kum., Kar. *kabar-* "kabarmak". *Kebe* ve *kaba* isim gövdelerinin, *keber-* ve *kabar-* sözlerine oranla, tarihi metinlerde son derece düşük bir kullanım alanının olması, bu iki ismin belli bir şivenin unsuru olduğunu düşündürür. Türk lehçelerinin bugünkü sözlük kadrosu incelendiğinde, söz konusu şivenin Oğuzca olduğu anlaşılır.

Sonuç olarak, Türkçenin yazılı kayıtlarından önceki devrelerinde *kaba~kebe* sözlerinin, ön-art ünlü nöbetleşmesi ile oluştuğunu söyleyebiliriz. Sonraki yüzyıllarda bu fonetik varyasyona anlam ayırması da eklenmiştir. Böylece, *kabarmak↔kebermek*, *kaba↔kebe* şeklindeki biçim dallanmasına anlam nüansı da katılmıştır.

Kaynaklar

Abduldayev, E., D. İsayev, red. (1969). *Kırgız tilinin tüşündürmö sözdügü*. Frunze.

Abdullin, İ. A., S. B. Vahitova, F. M. Gazizova, L. R. Gaynanova, F. E. Ganiyev, M. G. Möhemmediyev, Ş. S. Hanbikova, R. G. Ehmetyanov, haz. (1977-1981). *Tatar téléněñ añlatmalı süzlégé* (1977-1981), III t., Kazan.

Agişev, İ. M., E. F. Bişiyev, G. D. Zeynullina, Z. K. İşmöhemetov, T. H. Kusimova, Z. G. Uraksin, U. M. Yarullina vd., haz. (1993). *Başkort téléněñ hüzlégé*. II t., Moskva.

Atalay, Besim, çev. (DLT) (1999). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. 4 cilt, Ankara.

Baskakov, N. A., A. Dubinski, A. Zayonçkovskiy, V. Zayonçkovskiy, R. M. İjbulatova, H. F. İshakova, K. Musayev, S. Ş. Şapşal, haz. (1974). *Karaimsko-Russko-Polskiy Slovar*. Moskva.

Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

Dadaşzate, M. A., E. E. Oruçov, R. E. Rüstemov, M. Ş. Şiraliyev, red. *Azerbaycan tilinin izahlı lügeti* (1987). 4 t., Bakı-Elm.

Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation*. I-II, Wiesbaden.

Gabain, Annemarie von (1959). *Türkische Turfantexte* X. Berlin: Akademie Verlag.

Kenesbayev, İ. K., A. I. Iskakov, G. G. Musabayev, E. B. Bolganbayev, R. G. Sızdıkova, B. S. Kayımova, B. K. Kaliyev (1974-1986). *Kazak tiliniñ tüsindirme sözdigi*. 10 t., Almatı.

Marufov, Z. M., red. (1981). *Özbek tilining izahlı lugatı*. II t., Moskva.

Naskali, Emine Gürsoy-Muvaffak Duranlı, haz. (1999). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

Orudjeva, A. A., red. (1991). *Russko-Azerbaydjanskiy slovar*. III t., Bakı.

Özyetgin, Melek (2001). *Ebu Hayyan, Kitabu'l-İdrak li Lisanü'l-Etrak, Fiil: Tarihi-Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi*. Ankara: Köksav Yayınları.

Schwarz, Henry G. (1992). *An Uyghur-English Dictionary*. Washington.

Sevortyan, E. V. (1974). *Etimologiçeskiy slovar tyurskih yazıkov*. 1, Moskva.

Starostin, S. A., Anna Dybo, Oleg Mudrak, A. V. Dybo, O. A. Mudrak, ed. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. 3 Volumes, Handbook of Oriental Studies/Handbuch Der Orientalistik - Part 8: Uralic & Central Asian Studies, 8, Brill Academic Pub.

Şemseddin Sami (1899-1900). *Kâmus-ı Türkî*. İstanbul.

Toparlı, Recep, haz. (2000). *Ahmet Vefik Paşa. Lehçe-i Osmani*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Türk Dil Kurumu (TS) (1998). *Türkçe Sözlük*. II cilt, Ankara.

Türk Dil Kurumu (DS) (1972). *Derleme Sözlüğü*. 6. cilt, Ankara.

Türk Dil Kurumu (TTS) (1969). Tanıklariyle Tarama Sözlüğü. IV. cilt, Ankara.

http://starling.rinet.ru/cgibin/startq.cgi?flags=eygtnnl&root=config&basename=%5Cdata%5Calt%5Caltet (10.09.2004).

Kısaltmalar

Alt.	Altay Türkçesi
Az.	Azerbaycan Türkçesi
Başk.	Başkurt Türkçesi
Bury.	Buryatça
Çağ.	Çağatay Türkçesi
Çuv.	Çuvaşça
Gag.	Gagavuz Türkçesi
Dagur.	Dagurca
Even.	Evenkice
Hak.	Hakas Türkçesi
Halh.	Halha Moğolcası
Jap.	Japonca
Kalm.	Kalmukça
Karah.	Karahanlı Türkçesi
Kar.	Karay Türkçesi
Kaz.	Kazak Türkçesi
Kıpç.	Eski Kıpçak Türkçesi
Kırg.	Kırgız Türkçesi
Kklp.	Karakalpak Türkçesi
Kmk.	Kumuk Türkçesi
Krm.	Kırım Türkçesi
Krm	Kar.Kırım-Karay Türkçesi
Kum.	Kumandı Ağzı
Manç.	Mançuca
Moğ.	Moğolca
Mong.	Mongurca
Nog.	Nogay Türkçesi
OMoğ.	Orta Moğolca
Ord.	Ordosça
Osm.	Osmanlı Türkçesi
Özb.	Özbek Türkçesi
Tat.	Tatarca
Tkm.	Türkmen Türkçesi
Tung.	Tunguzca
Tuv.	Tuva Türkçesi
Ttü.	Türkiye Türkçesi
Ttü. ağız.	Türkiye Türkçesi ağızları
Uyg.	Yeni Uygur Türkçesi
Yak.	Yakutça

Mezar Taşı Metinleri

Faruk Karaca*

Mezar ve ölüm kültürleri de değişik uygarlık ve kültür çevrelerinde farklı biçimlerde gelişmiş, dinler bu konuya değişik açılardan yaklaşmışlardır. Türk kültüründe de halkın benimsediği davranış kalıplarıyla dinî inançların birleşmesi, zengin bir ölüm kültürü ortaya çıkarmıştır.

Diğer bazı kültürlerde olduğu gibi insanların ölüm karşısında sergiledikleri tutumlar, Türk kültüründe de çeşitli ifade biçimleri bulmuş, ölümün çeşitli yanlarını vurgulayan atasözleri, deyimler, ilençler, destanlar ve ağıtlar gibi edebî eserler meydana gelmiş (Örnek 1971: 107-108), hatta bu edebî şekillerin bir kısmı (bazen nazım ve nesir olmak üzere) mezar taşlarına aktarılmıştır. Ayrıca Türk kültüründe, insanların bizzat kendi mezar taşları için yazdıkları birçok nazım ve nesir ifade bulunduğu gibi, mezarının taşını veya kalıbını önceden hazırlatan birçok insana da rastlanmaktadır (Kuşoğlu 1984: 22). Bu çalışmada mezarlık kültürü içinde önemli bir yeri olan mezar taşı yazıları (özellikle son iki asır) ve ölümle ilgili atasözleriyle birlikte konuyla ilgili yapmış olduğumuz mülakat ve gözlemler ekseninde Türk kültüründe ölüme ilişkin tutumlar ortaya konulmaya çalışılacak ve modern batı kültürüyle belli noktalarda mukayeseler yapılacaktır.

---

* Prof. Dr. Faruk Karaca, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Erzurum.

Varlık sahnesine çıkmış hemen her kültürde bulunan mezar taşı geleneğinin arka planındaki psikolojik faktörün, insanların bir taşla da olsa ebedîleştirilmesi veya en azından uzun bir süre anılmalarını sağlamak ve ölülerin mekânı olan mezarlıklara, yaşayan insanların saygılı davranmalarını temin etmek olduğu söylenebilir. Mesela, bir mezar taşına kazınan "Kabrim üstüne yaptır mezar taşımı / Gelip geçen basıp da ezmesinler başımı" (İstanbul 1893) ifadeleri bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Türk tarihinin başlangıcından bu yana Türklerde ölü ve mezar geleneğinin varlığı bilinmektedir. Günümüze kadar uzanan bu gelenek, değişik dönemlerde farklılıklar göstermiş olsa da aynı anlayış temel hatlarıyla sürekliliğini korumuştur.

Uygurlarda kurgan şeklindeki mezarların üzerine "bengü taş" adı verilen ve abidevi bir mahiyet taşıyan büyük bir taş dikildiği (6-7 metre yüksekliğinde), bu taşların etrafına mezarda yatan kişinin hayatta iken öldürdüğü düşman sayısı kadar "balbal" adı verilen portre karakterinde başları kopmuş heykellerin daire biçiminde sıralandığı,[1] Orhun yazıtları ile bugünkü kanıtlardan anlaşılmaktadır (Saraçoğlu 1950: 35; Tuncel 1989: 5).

Türk kültüründe mezar geleneğindeki en önemli aşama, diğer alanlarda olduğu gibi, Türklerin İslamiyeti kabulü ile kendini göstermiştir. X. yüzyıldan itibaren Müslümanlığın Türkler arasında güçlenmesiyle birlikte, Türk kültüründe mezar anlayışı ve geleneği kısmen değişse de, kişilerin ölümsüzleştirilmesi ve mezarlarını anıtlaştırma düşüncesi silinmemiş, bu gelenek başka biçimlere bürünerek yaşamaya devam etmiştir (Tuncel 1989: 6). Zira Türkler, ölülerine karşı içten ge-

---

[1] Özellikle Karadeniz bölgesinin bazı yerlerindeki mezarlıklarda rastlanılan silah (tabanca) resimli mezar taşları ve yöre halkının bu insanlar hakkında naklettiği rivayetler, eski Türklerdeki balbal geleneğinin biçim değiştirerek hâlâ devam ettiğini düşündürmektedir. Nitekim bu mezar taşları ile ilgili rivayetler arasında, ilgili kişilerin öldürdükleri kişi sayısınca mezar taşlarına tabanca resmi çizildiği yer almaktadır. Ancak cinayete kurban giden ve haksız yere öldürülen insanların mezar taşlarına da (genellikle tek) silah resmi çizilmesi, bu geleneğin yön değiştirdiğini de ortaya koymaktadır.

len sevgilerini yok edememişler ve onlara karşı gösterdikleri hürmet ve sevginin bir tezahürü olarak, mezarlarını sanat âleminin en güzel örnekleriyle süslemişlerdir.

Mezar taşlarına şiir biçiminde yazıt kazma geleneğinin ilk kez eski Yunan'da ortaya çıktığı ve bu geleneğin çeşitli kültürlerce de benimsendiği kabul edilmektedir. Bölgesel ve dinî özelliklere göre değişiklikler göstererek günümüze kadar gelen bu geleneğin, daha çok İslam kültüründe, özellikle de Türklerde daha ziyade 18. yüzyıldan itibaren yaygınlaştığı bildirilmektedir (Laqueur 1993: 81). Ancak mezar taşlarına yazı yazma geleneğinin, Türkler arasında İslamı kabul etmeden önce de mevcut olduğu bilinmektedir (Saraçoglu 1950: 8, 35). Bunun gibi Türk kültüründe sıklıkla rastlanılan koç, koyun ve at şeklindeki mezar taşı geleneğinin, Orta Asya ve Şamanist geleneklerinin bir devamı olduğu kabul edilmektedir (Danık 1993: 49).

Türk Kültüründe Ölüm

Ölümün Türk kültüründe genelde doğum gibi normal bir fenomen olarak kabul edildiği ve kabullenici bir tutumla karşılandığı söylenebilir. Mesela "Altı da bir üstü de bir yerin" atasözünde, kültürümüzün ölümle olan içiçeliği ve ölümün korkulmaması gereken bir fenomen olduğu vurgulanırken, "Ölüm Allahın emri", "Yara öldürmez, Yaradan öldürür", "Ölüm hak, miras helal", "Ölüm kalım bizim için", "Ecele çare bulunmaz", "Ecel geldi cihâne, baş ağrısı bahane" vb. atasözleri, Türk insanının ölüm algısı ve ölümle ilgili kabullenici tutumunu açıkça ortaya koymaktadır (Karaca 1999).

Türk kültüründe ölüm, hayata değer ve mana katan bir fenomen olarak da görülmektedir. Nitekim "Ölümü ne kadar düşünürsen, o kadar iyi yaşarsın" atasözü bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Türk kültüründe ölüm fenomeninin kabullenici bir tarzda ele alındığının bir başka göstergesi de, bu hadiseyi ifade etmek için kullanılan kavramlardır. Nitekim kültürümüzde ölüm fenomenini ifade etmek için daha çok, "Hakka yürümek", "sır olmak", "rahmete kavuş-

mak", "şehit olmak" gibi Tanrıyla barışık ifadeler kullanılmaktadır. Bütün bunlar, şahısların ötesinde daha yüksek hakikatler adına, ölümün tabii bir hadise hâline getirilmesine, hatta sıcak ve sevimli gösterilmesine işaret etmektedir. Halbuki çağdaş batı kültüründe ölüm fenomeni, daha ziyade ölümün soğuk yüzünü örtmek amacıyla "yaşamıştı", "gitti", "artık bizimle değil", "geçti gitti" gibi üstü kapalı hüsnü tabirlerle ifade edilmektedir (Lepp 1968: 75-76).

İnsana ölümü hatırlatan en etkili uyaranlardan biri olan kabristanların, Türk kültüründe camilerin avlusuna, bilhassa kıble tarafına, mahallenin bitişiğine veya şehrin havası ve manzarası en güzel olan yerlerinde yapılandırılması (Kuşoğlu 1984: 16) ilgi çekici bir hususdur. Öyle ki evden çıkıldığında mezar taşı göze çarpmakta, camiye gidip gelinirken kabristanlarla yüz yüze gelinmektedir. Ayrıca Türk-İslam kültüründe mezar taşı yazılarının, elverdiğince daha fazla kişinin görebileceği biçimde ve eğer daha iyi görülebilecekse, mezar taşının ön yüzü yerine zaman zaman arka yüzüne yazılmış olması da aynı doğrultuda değerlendirilebilir. Yine Türk kültüründe saray, konak veya dergâhlarını, türbe ve mezarlarıyla aynı yerlere kuran insanların ölüm ile olan içiçeliği de dikkat çekicidir (Göngör 1999: 141). Arif Nihat Asya'nın;

Bir yanda mezar taşları bir yanda eşik
Önden eve "destûr" deyip girdik beşik
Sessiz ve ucuz bir yuva bulduk Karaca
Ahmed'de ki, âhiretle dünya bitişik

dörtlüğü, özellikle eski şehirlerimizin mezarlıklarla birlikte yaşadıklarını çarpıcı bir biçimde ifade etmektedir. Örneğin 1904 yılında Yarbay Fuat Bey tarafından çizilen şehir haritasında Erzurum çevresinde yer alan ve Devre-i Muttasıla adı verilen toprak surun çevrelediği alan içerisinde, şehrin dört bir tarafının mezarlıklarla doldurulduğu görülmektedir. Haritaya göre o dönemde Erzurum'da irili ufaklı 40 civarında mezarlık alanının olduğu bildirilmektedir. (Yurttaş 2000).

Yine yaşadığı dönemde yaklaşık 15-18 milyon nüfusumuz olmasına rağmen, Türkiye'nin nüfusuyla ilgili soruya "seksen milyon" cevabını veren Yahya Kemal'in ölüm algısı da aynı doğrultuda değerlendi-

rilebilir. Nitekim o, kendisine o dönem Türkiye'nin nüfusu hatırlatılınca; "Ben ölülerimizi de saydım. Cevabım doğrudur. Zira biz onlarla bir arada yaşarız" şeklinde cevap vermiştir (Ünver 1980:131).

Mezarlıklar gibi türbelerin de çoğunlukla şehrin manzarasına hâkim yerlere yapılandırılması, Türk insanının tabiat zevkini öldükten sonra da almak istediği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Ertuğrul Gazi'den başlamak üzere hemen hemen bütün Türk büyükleri birer tepede yatmaktadır (Güngör 1999: 141). Bu bağlamda Türk kültüründe yapılanan mezarlıkların ürkütücülükten ziyade zaman zaman çekici özelliklerinin dahi olduğu söylenebilir. Mesela İstanbul'a turist olarak gelen şair Henri de Régnier, Eyüp mezarlıklarının bir yokuşunda durmuş ve "İstanbul! Müminlerinin o kadar sevdiği Eyüp servilerinin altında, kendimi senin ölülerinle kardeş hissettim" ifadesini kullanmıştır (Yahya Kemal, thsz: 8).

Kültürümüzde, temiz, bakımlı ve civarının çevrili olmasına özen gösterilen kabristanların uygun yerlerine meyvesiz ağaçlar (orman ağaçları ve serviler gibi genellikle yaprağı dökülmeyen ağaçlar), mezarların üzerine ise gül, zambak, bahar dalı ve benzeri çiçeklerin dikilmesi tercih edilmektedir. Bu bağlamda mezar taşlarının üstlerinde genellikle çiçek dikmeye mahsus toprağa kadar giden bir delikle, kuşların toplanan yağmur sularını içebilmeleri için yuvarlak veya yürek biçiminde çukurlar bırakılmıştır. Bu durum, Türklerin ölümünde bile iyilik yapmak istemesinin ve tabiata olan ilgisinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Dağlıoğlu 1988: 121). Ancak özellikle son dönemlerde, kabristanlarımıza eskiden gösterilen ihtimamın gösterildiğini söylemenin hayli zor olduğunu ve özellikle yeni şehir planlarında mezarlıklara genellikle şehir dışında yer ayrıldığını ifade etmek gerekir.

İslam dini ile sıkı bir ilişki içinde şekillenen gelenek ve göreneklerimizde ölüm fenomeni psiko-sosyal bir fenomen olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda; hasta ziyareti, cenaze törenlerine katılma (Buhari, Cenaiz: 2), ölü yakınlarına taziyede bulunma ve mezar ziyareti (Müslim, Cenaiz: 108) gibi davranışlar, hem dinen tavsiye edilmiş, hem de Türk- İslam kültüründe gelenekselleşmiştir (Karaca, 2000: 278). Genellikle bu geleneğin yaşatılmaya çalışıldığı Türk toplumun-

da, aile büyükleri, akraba, dost, sevilen insanlar, devlet büyükleri ve tasavvuf erbabının mezarları zaman zaman ziyaret edilmekte, mezar ziyaretleri genellikle cuma ve bayram günleri yapılmaktadır. Diğer günlerde de kabir ziyaretlerine devam edilmekte, özellikle Kandil ve cuma geceleri, ölülerin ruhları için mevlitler tertiplenerek Kur'an oku(t)maya ve dua etmeye büyük önem verilmektedir.

Kabir ziyareti İslam dininde insanlara ölümü hatırlatacağı gerekçesiyle tavsiye ve teşvik edilmiştir (İbn Mace, Cenaiz: 48). Kabir ziyaretinin arkasındaki en temel psikolojik faktör ise, insanları genelde ölüm, özelde ise kendi ölümleri hakkında düşünmeye yönlendirmektir. Ölüm hakkında düşünmek ve insanın hayata atfettiği manayı, onu da nazarı dikkate alarak belirlemek ise, evrensel bir korku olan ölüm korkusunu (Becker 1973: 15) hafifletici bir etkiye sahiptir (Karaca 2000: 331).

Kabir ziyareti, ziyaretçileri bizzat ölüm ve ölülerle karşı karşıya getirdiği gibi, ölümle ilgili çeşitli bakış açılarını yansıtan mezar taşı yazılarıyla da yüz yüze getirmektedir. Bu açıdan mezar taşı kitabeleri, bu yazıları yazdıranların ölüm ve hayatla ilgili tutumlarını yansıttığı gibi, zaman zaman yaşayanların da hayat ve ölümle ilgili tutumlarını etkileme özelliğine sahiptir. Çünkü bazen bir satır yazı veya iki kelime, insan hayatını tamamen değiştirebilmektedir.

Türk kültüründe ölüm fenomeni, mezar taşlarına değişik biçimlerde yansımıştır. Bu temaların toplanabileceği ana tema, ölümün kaçınılmaz bir kader olması ve Tanrıyla barışık bir şekilde, ona kabullenici bir tarzda yaklaşmaktır. Örneğin;

Emretti Huda eyledi ferman
Eritti ecel vermedi aman
Hastalık geldi cihane

Beyin tümörü bahane (Erzurum, Asri Mezarlık, 1980) dizeleri, ölümün kaynağının, bizzat Allahın kendisi olduğunu ortaya konmaktadır. Hastalıklar ise, ölümün görünen sebepleri durumundadır. Bu felsefenin arka planında ise; "Hanginizin daha iyi amel edeceğini tespit etmek amacıyla hayatı ve ölümü yaratan Allahtır" (Mülk, 67/2) ayeti yatmaktadır.

Mezar taşı yazıları incelendiği zaman, bu yazılardaki temaların bir kısmının ölülerle ilgili, diğer bir kısmının da yaşayanlara yönelik olduğu görülmektedir. Ölülerle ilgili olarak ön plana çıkan ana temalar; yardım isteme, kadere serzeniş, sevilenlerden ayrılma acısı ve helalleşme olarak özetlenebilir. Şimdi bunlara birer örnek verelim:

a) Yardım isteme:

Fatiha okumadan geçme
Ey muhterem yolcu
Budur müslümanın
Din kardeşine borcu (Trabzon,1978)

Ölülerin yaşayanlardan yardım isteme arzusu veya yaşayanların ölülerine yardım edilmesi temennisinin arka planındaki temel inanç ve düşüncenin bazı ayet ve hadislere dayandığı söylenebilir. Mesela "Kendi günahın, mümin erkeklerin ve mümine kadınların günahları için mağfiret dile" (Haşr, 59/10) ayeti, inanan insanları karşılıklı olarak birbirleri için dua etmeye ve mağfiret dilemeye davet etmektedir.

b) Sevilen insanlardan ayrılma acısı:

Ölürsem sevgilim doymadan sana
Bir mezar kazdır ama ağlamadan,
Tabutumun rengini isterim kara
Örnek olsun sevip ayrılanlara (Çayeli, Rize, 1979)

c) Kadere serzeniş:

Türk-İslam kültüründe şekillenen mezar taşı yazılarında her ne kadar ana tema ölümün kabullenişi olsa da, bu kabulün yanında zaman zaman özellikle erken yaşlarda ölen insanların, sevenlerinin aralarından zamansız ayrılmalarına karşı olan serzenişi görmek de mümkündür. Aşağıdaki mezar taşı yazıları bu açıdan ilgi çekicidir.

Yaşımı sormayın daha yaşım genç
Derdime dermâna vakit olmuş geç
Zamansız gelen ecel bilmedim hiç
Ermedim muradıma ermedim gitti (Dadaşkent, Erzurum, 1969)

Ey Felek kaddin bükülsün nâmurad ettin beni
Bir murada ermiş iken tarumar ettin beni (Edirnekapı, 1899).

d) Helalleşme:

Mezar taşı yazıları, İslam dininde önemle üzerinde durulan "kul hakkı"nın ödenmesi konusunda da işlev görebilmektedir. Şöyle ki Türk-İslam kültüründe özelikle ölüm belirtileri gösteren insanlar, yakınları ve ilişkide bulunduğu diğer insanlar tarafından ziyaret edilmekte ve bu ziyaretlerde ölüm belirtisi gösteren insanla ziyaretçiler arasında "helalleşme" yapılmaktadır. Hatta bu durum cenaze törenlerine bile taşınmaktadır. Ancak özellikle son çeyrek asırda ülkemizde yaşanan hızlı kentleşme, ailelerin bölünmesi ve farklı yerlerde ikametten dolayı yukarıda bahsedilen ziyaretler ve helalleşme, çoğu zaman gerçekleşememekte ve bu durum mezar taşı yazıları vasıtasıyla (tek taraflı olarak) telafi edilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda bir mezar taşındaki şu dizeler dikkat çekicidir:

Dinleyin ey yolcular
Sizlere selam olsun
Bir fatiha okuyana
Varsa hakkım helal olsun (Rize, 1982).

Mezar taşı yazılarının büyük çoğunluğu mezarlık ziyaretinin mantığına da uygun olarak yaşayanlara yönelik birtakım uyarılarda bulunmaktadır. Bu bağlamda ön plana çıkan ana temalar aşağıda örneklerle sunulmuştur.

a) Nasihat ve İbret:

Geçme yolcu bir nazar kıl
Bu mezar taşına
Ölüme çare yoktur
Bir gün gelir başına
Esirgeme bir fatiha
Bu din kardaşına (Trabzon, 1977)

Yolcu kardeş
Dön geri bir bak bana
İbret değil miyim sana
Bugün bana ise yarın sana (Rize, 1982)

Bu temadaki mezar taşı yazılarının arka planında da bazı Kur'an ayetlerinin bulunduğu söylenebilir. Mesela, *"Dünyanın (insana) faydası çok azdır. Ahiret, sakınan kimseler için daha hayırlıdır"* (Nisâ, 4/77), *"Ahirete kıyasla dünya hayatı geçici bir metadan başka bir şey değildir"* (Râ'd, 13/26), *"Allahın dışında her şey fanidir"* (Kasâs, 28/88) ayetleri ile yukarıdaki nazım ifadeler aynı temada birleşmektedir.

b) Dinî hayata yöneltme:

Ey yolcu dur!
Selâm ver de geç
Ahiretini dünyada seç
Bir gün sana okunur diye

Sen de fatihayı okuyarak geç (Trabzon, 1978) ifadeleri ise, "dünyanın âhiretin tarlası" olduğunu ima eden ayetlerin (Şu'ra, 42/20) bir başka şekilde ifade edilmiş biçimi şeklinde değerlendirilebilir.

c) Faydalı işlere yöneltme:

Kalırsa bu dünyada
Senden hoş bir şey kalsın
Gelen geçen önünden
Seni rahmetle ansın

d) Sosyal ilişkilerde titizliğe yöneltme:

Bak şu garip çeşmeye
Su içecek tası yok
Kırma kimsenin kalbini
Yapacak ustası yok

e) Yaşayanların ölüleri hayırla anması:

Şerefinle yaşadın

Şu güzel hayatında
Allah rahmet eylesin

Rahat yat mezarında (Rize, 1983) dörtlüğü, mezarda yatan kişinin hayatında sergilemiş olduğu şahsi özelliklere atıfta bulunmaktadır.

Esasen Türk-İslam kültüründe yaşadığı dönemde vatana ve millete hizmet etmiş olanların, öldükten sonra da yaptıkları hizmetler unutulmamış, hayatta kalan insanlar, onları yapmış oldukları hizmetlerden dolayı rahmetle anmış, onlara olan şükran borçlarını ödemek, hatıralarını yaşatmak için, isimlerini çocuklarına veya torunlarına vermişlerdir. Ferdi olarak yapılan bu işin yanında devlet bazında da onların isimleri okullara, hastanelere, sokaklara, vakıflara vb. yerlere verilmiş ve hizmet yapanlar hayırla yâd edilmiştir. Bu tür faaliyetlerin arka planında bulunan psikolojik faktörle ilgili olarak, halkın kendilerini o insanlara karşı borçlu hissetmesinin yanında dinî referanslardan da bahsetmek mümkündür. Mesela Hz. Peygamberin "Ölülerinizi hayırla yâd ediniz" (Tirmizi, Cenaiz: 31) hadisi, aynı davranışı öngörmektedir. "İyiliğin mükâfatı, iyilikten başka bir şey olur mu?" (Rahmân, 55/60) ayeti de milletimizin vefa duygusunun arka planında bulunan en etkili psikolojik faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Türk kültüründe ölüme ilişkin tutumlar hakkında vermiş olduğumuz bu bilgilerden sonra biraz da çağdaş batı kültüründe ölüm fenomenine ilişkin tutumlara, kültürümüzle mukayesesi bağlamında bakmak yerinde olacaktır. Zira yaklaşık 2.5-3 asırdır içinde bulunduğumuz batılılaşma sürecinden, ölümle ilgili tutumlarımızın da payına düşeni alması kaçınılmaz olacaktır.

Öncelikle batı kültürünün ölümle ilgili tutumlarının mazisiyle bir kopukluk içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira batılıların mazisinde ölüm, hemen hemen hayat alanlarının tamamında (Mannoni 1995; 24-25) vardı ve Türklerde olduğu gibi felsefi olarak hayat sürecinin tabii bir sonu, dinî olarak da bedenin çürümesi ve yeni hayatın başlangıcı olarak değerlendirilmişti (Feifel 1959). Mesela orta çağdan 19. yüzyıl sonlarına kadar batı dünyasında da mezarlıklar genellikle yerleşim birimleri içerisinde tesis edilmekteydi (Ariès 1991: 21-22).

Batı kültürünün ölümle ilgili bu tutumu Orta Çağın başlangıcından 19. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür. Bu dönemden itibaren ise ölüm artık utanılan ve yasak bir şey hâline gelmeye başlamıştır. Bu değişim o kadar yavaş bir şekilde olmuştur ki, çağı yaşayanlar bunun farkına bile varamamışlardır. Bu devrim esas olarak Amerika'da ortaya çıkmış ve buradan İngiltere, Hollanda, Fransa ve endüstrileşmiş Avrupa'ya yayılmıştır. Ölmekte olan kişinin içinde bulunduğu durumun vahametinden kaçmaya ve durumu gizlemeye yönelik duygular ise, bu köklü değişikliğin temel esin kaynaklarından biri olmuştur. Ayrıca bu çağda ölümün yerinin değişmesi de bu durumda etkili olmuştur. Zira artık insanlar evlerinde ailelerinin yanında değil, hastanelerde tek başlarına ölmek durumunda kalmışlardır (Thomas 1991: 71-75; Çileli, 1995).[2]

Modern batı dünyasında artık kötü, pis ve uygunsuz bir olay olarak değerlendirilen ölüm, ancak yalnızlık içinde gizli olarak yaşanabilir hâle gelmiş, eskiden olduğu gibi kitlelere sunulması önlenmiştir (Thomas 1991: 65-66).

Ölüm olayının bürokratik düzenlemelerle denetim altına alınmaya çalışılması ve kurumlara taşınması, sağlıklı insanların ölümle ilgili tecrübelerini de değiştirmiş, bunun sonucunda ölüm birçok insan için gitgide daha yabancı bir durum hâline gelmiştir. Bunun sonucunda ölümle nasıl başa çıkılacağı konusunda insanların görsel alternatifleri azalmış, hem ölmekte olan kişi, hem de ailesi ve arkadaşları, ölüm yaşantısıyla uğraşmayı sağlayacak anlayış ve bilgiden yoksunlaşmaya başlamıştır (Çileli 1995). Çünkü eskiden hemen hemen herkes genellikle kendi evinde veya aile bireylerinden birinin evinde, kardeşlerinin, anne veya babasının ölümüne şahit olurdu. Bu gün ise birçok ölüm hastanelerde, büyük oranda hiç kimsenin görmediği bir yerde, görüş dışında ve çoğunlukla formal bir kurumun idaresi altında gerçekleşmektedir (Sheidman, 1975).

---

[2] Bugün batı dünyasında ölen insanların yaklaşık %80'i, Amerika'da ise %70'ten fazlasının son yıllarını bakımevlerinde ya da hastanelerde geçirmektedir.

Batı dünyasında ölüm olayının sosyal bir fenomen olmaktan uzaklaşması neticesinde ölüm hadisesinden sonra yapılması gereken işler ve yas geleneği de değişmiştir. Can çekişen birisinin yanında durmak istenmediği gibi, ölünün temizliğini yapmak, cesedi beklemek, uzun süre baş sağlığı dileklerini kabul etmek gibi şeyler bugün artık yapılmak istenmemekte ve insanlar bunların kendi yerlerine başkaları tarafından yapılması için para ödemektedirler. Bu işlerle uğraşan kurumlar oluşmuş, bunun sonucu olarak da Amerika'da olduğu gibi insanlara "sessiz sedasız ölmeleri" için yardım eden ve böylece ailenin kusurlarını örtbas eden "tanatopraksi" ismiyle yeni bir meslek ortaya çıkmıştır. Bu andan itibaren ölüm, verimliliğin hedeflendiği bir işletme problemi hâline gelmiştir. Bugün batı dünyasında evinde fakat özellikle hastanede ölmek üzere olan kişi, can çekişir, sonra hazırlıksız olarak gizlilik içinde hatta diğerlerinin haberi olmadan tek başına ölür. Gizli ve tanıksız olaylar sanki ölüm yokmuş gibi gelişir. İnsanlara gizlice ölmelerinden dolayı minnettar kalınır (Thomas 1991: 71-75, 105-107).

Batı kültüründe ölümle ilgili tutumların değişmesine neden olan belki de en temel faktör, bu kültürün ölüme atfetmiş olduğu mananın değişmesidir. Modern çağda batı dünyasında ölüm biyolojik bir olay olarak görülmeye başlanmış ve ölümle zihinsel olarak meşgul olmanın insanlara vermiş olduğu kasvet, bir nevi ölümün tabulaşmasına neden olmuştur. Biraz da teknolojik gelişmişliğin vermiş olduğu güvenle bir taraftan ölüme meydan okunmaya başlayan batı toplumu (Moody 1983: 17), diğer taraftan da ölümün ortaya çıkardığı korkuyu bertaraf etmek için çeşitli savunma mekanizmaları üretmeye başlamıştır. Bu bağlamda modern batı insanının büyük çoğunluğu ya ölüm düşüncesinin zihninden atmaya uğraşıp, sanki o yokmuş gibi düşünmeye ve davranmaya (bastırma) veya ölümü aklına getirmeye fırsat vermeyecek kadar kendisini zevk veren uğraşlarla meşgul etmeye çalışır olmuştur (maskeleme) (Lepp 1968: 75).

Toplumumuzda da ölümlerin büyük bir kısmının hastanede meydana geldiği söylenebilir. Fakat yakınları tarafından terk edilme ve önemsenmeme durumunun şimdilik batıdaki boyutlarda olduğunu söylemek zordur. Ancak özellikle büyük şehirlerde huzur evlerinin sa-

yısının gittikçe artması ve mevcutlarının tam kapasiteyle çalışmalarına bakılırsa toplumumuzun da benzer bir süreçten geçebileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca az da olsa yine büyük şehirlerimizde para karşılığı defin işlerini yürüten şirketler bulunmaktadır. Ancak özellikle kırsal kesimde yaşayan insanlarımızın büyük bir kesimi kendi evlerinde ölmekte, tıbbi olarak tedavisi imkansız olarak görülen insanlar da çoğu kere batıdakinden farklı olarak üzerlerinde yoğun tedavi programları uygulanmaksızın kendi evlerine gönderilmekte ve böylece ölüm hadisesi sosyal bir fenomen olma özelliğini sürdürmektedir. Bu durum öncelikle bu konumda olan insanların istekleriyle uyumluluğu açısından önemlidir. Şöyle ki batıda yapılan araştırmalarda, insanların genellikle kendi evlerinde ve yataklarında fazla uzun sürmeyecek az bir ızdırapla ölmek istedikleri tespit edilmiştir (Feifel 1959; 119). Bu bulgunun kültürümüzde klişeleşmiş bir dua haline gelen "Allah baş yastıkta ölüm nasip etsin" duasıyla arz ettiği paralellik dikkat çekicidir. Bu bağlamda kültürümüzde insanın kendi evinde ölmesine önem verildiği gibi kendi memleketinde ölmesine de büyük önem verilmektedir. "Aç öl, memleketinde öl" ata sözü bu durumu yansıtır mahiyettedir.

Ölüm hadisesinin sosyallik vasfını koruması, ölü yakınlarının ölüm tecrübeleri açısından da önemlidir. Zira toplum içinde yaşanan ölüm hadisesi o toplumda yaşayan insanları hüzün ortak paydasında toplamakta, toplumsal dayanışmanın ve komşuluk ilişkilerinin tazelenmesi ve sağlamlaştırılmasına büyük katkılar sağlamakta ve aynı zamanda insanlara kendi ölümleriyle ilgili olarak da bir ön bilgi sunmaktadır. Bu durumu sanayileşmemiş küçük kentlerde ve özellikle birincil ilişkilerin hâkim olduğu köy ve kasabalarda açıkça görmek mümkündür.

Ayrıca batı dünyasında ölümcül hastaların yanı başında bir doktor bulunduğu gibi mutlaka bir de din görevlisi bulunmaktadır. Zira din görevleri ölüm sürecinde olan insanlara psikolojik bir tedavi uygulayarak onları bu zor duruma hazırlamaktadırlar. Bizim toplumumuzda ise özellikle hastanelerde bu tip bir yönteme hemen hemen hiç başvurulmamaktadır. Zira toplumumuzda din görevlileri daha çok insanlar

öldükten sonra devreye girmekte ve yaptıkları iş de psikolojik bir hizmetten ziyade metafizik boyutlu bir hizmet özelliği arz etmektedir.

Amerikan toplumu, gençliğe ve geleceğe yönelik bir toplum olduğundan, bu toplumda yaşlıya saygı kavramı yoktur ve hatta bu kültürde ölümle ilgili taziye bildirecek kalıplaşmış bir ifade bile bulunmamaktadır. Zira "Üzgünüm" (excuse me) ifadesi, aynı zamanda "affedersiniz" manasına da geldiği için, yaygın olarak kullanılmasına rağmen, taziye ifade etmek konusunda yetersiz kalmaktadır (Cüceloğlu 1991: 367-368). Konuya toplumumuz açısından bakacak olursak, hem acıyı hem de yası azaltmaya yönelik baş sağlığı geleneğimizin, sözün etkileyici ve sağaltıcı gücünden istifadeyle kısa süreli de olsa üzüntülü insanların sarsıntılarını dengelemek açısından önemli bir fonksiyon gördüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca dilimizde insanın iç dünyasını yansıtabilecek düzeyde sadece taziye ifade etmek için kullanılan pek çok kelime ve deyim bulunmaktadır. Mesela ölüyle ilgili olarak "Allah rahmet etsin", "Allah mekânını cennet etsin", "Allah taksiratını affetsin", "Nur içinde yatsın", geride kalanlarla ilgili olarak, "Allah sabır versin", "Hüküm Allahtan, başınız sağ olsun", "Allah başka acı, keder göstermesin" gibi deyimler, Amerika'da kullanılan "affedersiniz" kelimesinden çok daha derin manalar ifade etmektedir. Yine ölü yakınlarına taziye ile verilen psikolojik desteğin hayatın diğer alanlarına da yayıldığının söylemek mümkündür. Zira mesela Anadolu'nun büyük bir bölümünde ölü çıkan evin akraba ve komşuları, 3-7 gün ölü evine yemek götürmek ve evin diğer işleriyle bizzat ilgilenmek konusunda büyük hassasiyet göstermektedirler.

Türk-İslam kültüründe ölümle ilgili olarak insanların en çok önemsedikleri konulardan birisi ölüm agonisidir. Zira bu konuda mülakat yaptığımız insanların hemen tamamı can çekişmekten büyük ürperti duyduklarını, fazla uzun sürmeyecek bir ölüm süreci yaşamak istediklerini belirtmişlerdir ki bu bulgu batı dünyasında yapılan araştırma bulgularıyla paralellik arz etmektedir. Bu istek de "Az ağrı, asan ölüm", "üç gün yatak, dördüncü gün toprak" şeklindeki ata sözlerimizde ifadesini bulmuştur.

Sonuç

Sonuç olarak, ruhların ebedîliği veya ölülerin gelecekte dirilmek üzere bir bekleme dönemine geçmiş oldukları inancı, Türklerin ölülerle ilgili tutum ve davranışlarını belirleyen en önemli faktörlerden biri olarak göze çarpmaktadır.

Türk-İslam kültüründe gerek mezarlıkların yapılandırma biçimi gerekse mezar taşı geleneği, kendine özgü bir yapı sergilemektedir. Özellikle son iki asırda bu kültürde şekillenen mezar taşı yazılarının önemli bir kısmının, sanki ayet ve hadislerin değişik şekillerde ifadesinden ibaret olması, Türk kültüründe ölüme ilişkin tutumların en önemli belirleyicisinin İslam dini olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre Türk-İslam kültüründe ortaya çıkan gerek ata sözlerine, gerekse mezarlık kültürüne ve mezar taşlarına akseden yönüyle ölümün tabii bir fenomen olarak algılandığı ve kabullenici bir tutumla karşılandığı söylenebilir.

Batı kültürünün ölüm korkusunu yenmek ve ölümün tiksindirici yüzünü daha hoş göstermek amacıyla ölüleri çeşitli makyajlarla süslemesinin benzer bir şeklini Türklerin mezarlıklara uygulamış olduğu süsleme faaliyetlerinde görmek mümkündür. Ancak batı kültüründe bu işlem, yaşayanların neşesini kaçırmamak amacıyla ölüm hadisesinin maskelenmesi amacını taşımaktadır. Türk-İslam kültüründe mezarlıkların süslenmesinin ise, ölümün değil mezarlıkların soğuk yüzünü daha ılımlı bir şekle büründürerek, eninde sonunda buraya gidecek olan insanların ölüm korkularını hafifletme amacına matuf olduğu düşünülebilir. Nitekim mezar taşlarına yapılan bu süsler, ölüm tasvirini güzelleştirmiş ve birçok insana korku hissi uyandırmadan kendilerini seyrettirebilmiştir. Başka bir deyişle mezarlıkları daha hoş görüntülere kavuşturarak tabiattaki armoniyle bütünleştirmek ve yaşayan insanların bu mekânlardan kopmamalarını sağlamak, mezar ve mezar taşı süslemeciliğinin arka planında bulunan psikolojik faktörler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Türk kültüründe ortaya çıkan mezarlık kültürü ve mezar taşı yazılarının özellikle yaşayanların ölüme ilişkin tutumlarını pozitif yönde önemli ölçüde değiştirebilecek fonksiyonel bir değeri olduğu görülmektedir. Ancak özellikle son dönemlerde genel olarak me-

zarlıklara eski dönemlerde gösterilen ihtimamın gösterilmemesi, mezarlıkların çeşitli nedenlerden dolayı şehir merkezlerine uzak mekânlarda konuşlandırılması, özellikle sanat değeri taşıyan mezar taşlarının neredeyse hiç yapılmaması, ölüm olayının küçümsenemeyecek oranda kurumlara taşınması ve hastanelerde insanlara bir meta olarak davranılması, Türk kültürünün içine girdiği batılılaşma sürecinin önemli yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda dikkati çeken diğer bir husus, mezar taşı yazılarının temel öğelerinden biri olan "yakarış" bölümünün hemen hemen bütün Osmanlı tarihinde Allahın en kısa adı olan "Hu" ve bunun geliştirilmiş biçimleri (Huve'l-Baki gibi) ile ve bazen de belli ayetlerle[3] yapılmasına karşın, Osmanlının son döneminde mezar taşı yazılarında bulunan yakarış bölümünde ölümden duyulan bireysel üzüntünün ve şikâyetin yer aldığı, "Ah mine'l-mevt" (Ah, acı ölüm), bazen de "Ah mine'l-fırak" (Ah acı ayrılık) gibi ifadelere rastlanmasıdır. Bunlar son devir Osmanlı toplumlarındaki özellikle üst tabakadaki manevi değişimin göstergeleri olarak yorumlanabilir. Çünkü bu tür ifadeler, geleneksel İslami bakış açısına göre ölümü daha güzel bir yaşama geçişin yolu olarak görmek yerine, batı düşüncesinin etkisiyle, ölenin arkasından bıraktıklarının üzüntüsünü ve ayrılışın verdiği acıyı dile getirmektedir (Laqueur 1993: 83). Bu durumun özellikle son çeyrek asırda yazılan mezar taşlarında işe daha sıklıkla görülmesi, Osmanlının son döneminde başlayan bu sürecin, belki daha etkin bir şekilde devam ettiğini göstermesi açısından ilginçtir.

---

[3] "Küllü men 'aleyhâ fânin": Dünyadaki her şey yok olacaktır (Rahmân, 55/26); "Küllü nefsin zâikatü'l-mevt": Herkes ölümü tadacaktır (Âli İmrân, 3/182, 29/57); "Küllü şey'in hâlikün illa vechehû": Onun dışındaki her şey yok olmaya mahkûmdur (Kasâs, 28/88) ayetleri gibi.

Kaynaklar

Ariés, Philip (1991). *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.

Becker, Ernest (1973). *The Denial of Death*. New York: The Free Press.

Buhari (tarihsiz). *es-Sahih*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye.

Cüceloğlu, Doğan (1991). *İnsan ve Davranışı*. 2. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Çileli, Meral (1995). "Ölüm" *Gelişim Psikolojisi*. Bekir Onur. 3. baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Dağlıoğlu, Hikmet Turan (1988). "Sanat Bakımından Mezarlar ve Mezar Taşları ve Karaca Ahmed Mezarlığı." *İ. Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*. Ankara, 120-139.

Danık, Ertuğrul (1993). *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezar Taşları*. 2. baskı, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Güngör, Erol (1999). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. 13. baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Feifel, Herman (1959). "Attitudes toward Death in Some Normal and Mentally Ill Populations." in *The Meaning of Death*. Ed. Herman Feifel, Mc. Graw-Hill, 114-130.

İbn Mace (1975). *es-Sünen*. Tah. Muhamed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.

Karaca, Faruk (2000). *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Karaca, Faruk (1999). "Ölümle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk-İslam Kültürü." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, 65-76.

Kuşoğlu, Mehmet Zeki (1984). *Mezar Taşlarında Hüve'l-Baki (Mezarlarımız)*. İstanbul.

Kübler Ross, Elisabeth (1969). *On Death and Dying*. New York: Mc Millan Publsihing.

Laqueur, Hans-Peter (1993). *Hüve'l-Bâki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, İstanbul: Yurt Yayınları.

Lepp, Ignace (1968). *Death and Its Mysteries*. Trans. Bernard Murcland. New York: McMillan Publishing.

Mannoni, Pierre (1995). *Korku*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: İletişim Yayınları.

Moody, Raymond A. (1983). *Ölümden Sonra Hayat*. Çev. Gönül Suveren. 2. baskı, İstanbul: Inkılap ve Aka Kitabevi.

Müslim (tarihsiz). *es-Sahih*. Tah. Muhammed Fuad Abdulbaki. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye.

Örnek, Sedat Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Saraçoğlu, Necibe (1950). *Türk Mezar Taşlarına Dair Araştırma*. İstanbul.

Sheneidman, Edwin S. (1971). "You and Death." *Psychology Today*, 43-45, 74-80.

Thomas, Louis-Vincent (1991). *Ölüm*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tuncel, Gül (1989). *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Tirmizi, Muhammed b. İsa (tarihsiz). *Câmiu's-Sahih*. Tahkik: Ahmed Muhammed Sakir. Beyrut: Daru İhyai't Turasi'l-Arabi.

Ünver, Süheyl (1980). *Yayha Kemal'in Dünyası*. İstanbul: Tercüman Tarih ve Kültür Yayınları.

Yahya Kemal (tarihsiz). "Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüp." *Sonsuz Hayata Yolculuk* içinde, Haz. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi. İstanbul: İ.B.B. Yayınları, 28-31.

Yurttaş, Hüseyin (2000). "Erzurum'daki Mezar Taşlarından ve Vakfiyelerden Birkaç Örnek", *IV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Nisan 2000 Van, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 137-145.

ÖLÜM SONRASI

Ahval-i Kıyamet Resimlerinde Ölüm Ve Ölüm Sonrası Hayat[*]

Bahattin Yaman[**]

Giriş

Ölüm ve kıyamet her dönemde güncelliğini korumuş, kıyametle ilgili birçok toplumda değişik fikirler ileri sürülmüş, farklı tarihler iddia edilmiştir. Hz. Muhammed bu konuda sık sık sorulara muhatap olduğu gibi Kur'an-ı Kerim de bu ilgiyi vurgulamaktadır. Allah, Hz. Peygambere bu tür sorular sorulduğunu vurguladıktan sonra kıyametin kopacağı zamanı ancak kendisinin bildiğini (Araf: 7/187; Nâziât: 79/42-44), kıyamet saatinin yakın (Ahzab: 33/63; Şûra: 42/17; İsra: 17/51) ve kesin (Kehf: 18/21; Tâhâ: 20/15; Hac: 22/7; Gâfir: 40/59; Câşiye: 45/32) olduğunu, ansızın geleceğini (Araf: 7/187; Enam: 6/31; Yusuf: 12/107; Hac: 22/55; Zuhruf: 43/66; Enbiya: 21/40) bildirmektedir. Türklerin de, diğer toplumlar gibi dünyanın sonu ve dünya sonrası hayatla yoğun olarak ilgilendiği görülmektedir. Hz. Muhammed'e atfedilen dünyanın yaşı ile ilgili bir rivayetin Osmanlı dünyasında endişeye yol açtığı görülmektedir. Bu rivayete göre dünyanın yaratılışı ile yok

* Katkılarından dolayı Hacettepe Üniversite Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü öğretim üyesi hocam Prof. Dr. Serpil Bağcı'ya teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr. Bahattin Yaman, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Sanatları Tarihi Bölümü.

oluşu arası yedi bin yıldır ve Hz. Muhammed son bininci yılında, yani dünyanın yaratılışının altı bininci yılında gönderilmiştir (Suyuti 1994). Hz. Muhammed'e atfedilen bu sözden dolayı, İslam dünyasında hicri 1000. yılda kıyametin kopacağı şeklinde bir inancın varlığı görülmektedir. Hicri 1000 yılı (1591/1592) yılı yaklaşırken III. Murad'ın kıyamet kaygısıyla birtakım önlemler aldırttığı görülmektedir. Hicri 1000. yılın eşiğinde İstanbul'da meydana gelen iki büyük yangın, veba salgını ve 1589 yeniçeri ayaklanması bu beklentiyi iyice güçlendirmiştir. Halk arasındaki büyük endişe devam ederken Sultan Murad 1000 yılından önce tüm eyaletlerde geçen olayların kayda alınmasını emreder. H. 1000 geldiğinde kıyametin kopmadığı anlaşılınca herkes rahat bir nefes alır (Fleischer 1996: 137-138). *Ahval-i Kıyamet,* kıyamet endişesinin yaşandığı böyle bir ortamda yazılmış eserdir.

Ahval-i kıyamet kelime olarak kıyametin hâlleri, kıyametin durumları gibi anlamlara gelmektedir Eserin müellifi bilinmemektedir. Kıyamet öncesi ortaya çıkacak olayları, kıyamet alametlerini resimli olarak anlatan Türkçe metinlerin başında *Tercüme-i Miftah-ı Cifr el-Câmi*[1] gelirken, *Ahval-i Kıyamet* kıyamet ve ölüm sonrası hayatı tasvirli olarak anlatan yazma eserlerin başında gelmektedir. Metin (Yıldız 2002: 10) ve resim üslubu olarak 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen (Milstein 1990: 96; Tanındı: 13) eserde konular, yazarının da başında belirttiği gibi (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 2a) 36 başlık altında incelenmektedir:

1. Güneş ve yıldızlar
2. Tövbe kapısı
3. Deccal
4. Deccal'ın eşeği
5. İsa peygamber
6. Ye'cüc ve Me'cüc
7. Dabbetü'l-Arz
8. Meleklerin ademoğulları için ağlaması
9. İsrafil'in sura üflemesi

[1] Kıyamet alametleri ile ilgili İslam kültürü ve resimler için bk. Yaman 2002.

10. Ölüm meleğinin kendi canını alması
11. Yerlerin ıssız kalması
12. Yer ve göğün duman ile dolması
13. Surun şekli
14. Burak
15. Hz. Muhammed'in kabrinden mahşere çıkması
16. Mahlukatın kabirlerden çıkması
17. Son hesap
18. Ejder yelinin çıkması
19. Minberlerin konulması
20. Cehennem
21. Mahşer
22. Ademoğullarının kelebek ve çekirgeye benzemeleri
23. Melek ve insanların saf tutmaları
24. Kürsüler
25. Alemler
26. Cennet ve cehennemin bulunduğu yer
27. Cehennem
28. Hesap verme
29. Kalemden hesap alma
30. Gökten amel defterlerinin yağması
31. Cennet rüzgârı
32. Cennet
33. Asilerin cehenneme sürülmeleri
34. Cehennemdeki azap çeşitleri
35. Cehennem ırmağı
36. Zakkum ağacı

Kütüphanelerde birçok resimsiz nüshasına rastlanırken eserin bilinen tasvirli üç nüshası vardır. Bunlar Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi 139, Berlin-Staatsbibliothek Ms. Or. Oct. 1596, Philadelphia-Free Library Rare Book Department, Lewis Ms. O. T4-T7'ye ka-

yıtlı yazmalardır. Philadelphia-Free Library'de *Ahval-i Kıyamet* 'in tam nüshası olmayıp ilgili eserin resimli nüshasından koparıldığı anlaşılan cennet ve cehennemle ilgili dört tasvir[2] yer almaktadır. Berlin ve Süleymaniye nüshaları eksiksiz olup metin olarak da aynıdır. Ancak kopya esnasında nâsihin, hattatın kelime ve yazım hatalarından kaynaklanan farklılıklara sıkça rastlanmaktadır.[3] Berlin-Staatsbibliothek'de bulunan nüshasında 20 tasvire karşılık Süleymaniye Kütüphanesindeki nüshasında 17 tasvir mevcuttur. Yazmalara göre resimlerin konusu ve sayfaları şu şekildedir.

	RESİM KONULARI	SK. Hafid 139	BSB Ms. Or. Oct. 1596	PFL Rare Book L Ms O T4-T7
1.	Güneşin batıdan doğması		7b	
2.	Gece gündüz meleği	8b		
3.	Deccal	11b	10b	
4.	Açlık çeken insanlar		14b	
5.	Deccal'ın Hz. İsa tarafından öldürülmesi	15b	15b	
6.	Ye'cüc-Me'cüc	18b	17a	
7.	Dabbetü'l-Arz	20a		
8.	Meleklerin insanoğlu için ağlaması	21a		
9.	İsrafil	22a		
10.	Azrail	23b		
11.	Hz. Muhammed'in Mekke'ye yolculuğu	28a		
12.	Mahşerde insanların ayakta beklemesi	32b	26b	
13.	Mahşerden güneşin insanlara çok yakın olması		27b	
14.	Hz. Muhammed, Ebu Bekir ve Ömer		28a	
15.	Meleklerin saf durması		29b	
16.	Mahşerde arş ve sadaka gölgesi		30a	
17.	Mahşer günü insanların kaçışması		31a	
18.	Saf tutan melekler	34b	32a	
19.	Secde ve dua eden melekler	35b		

[2] İlgili resimler için hocam Prof. Dr. Günsel Renda'ya teşekkürü borç bilirim.

[3] Nüsha farkları için bk. Yıldız 2002: 196-234.

20.	Mahşerde kurulan kürsüler	36a	33a	
21.	Mahşerde insanların sancaklar altında toplanması		34a	
22.	Hesap veremeyenlerin hâli	38b	35a	T6
23.	Hesabın şiddetli oluşu		36b	
24.	Hesabın şiddetli oluşu		38b	
25.	Göklerden amel defterlerinin inmesi	43b	42b	T4
26.	Cennet	50b	49a	T7
27.	Cehenneme götürülme		51b	
28.	Cehennem	55a	57b	T5

Ahval-i Kıyamet metninde konular 39 başlık altında incelenmesine karşın her konuda resim bulunmamaktadır. Farklı konuların resimlenmesi, sahnelenen konularda da belli bir ölçünün olmadığını göstermektedir. Çalışmada resimlenen tüm konuların irdelenmesi yerine ölüm ve ölüm sonrası hayatın önemli aşamalarının gösteren resimler incelendi.

I. Azrail

Eserde varlıkların canının alan melek olarak bilinen Azrail'in şekli ile ilgili açıklama olmayıp şu rivayete yer verilmektedir: Ölüm meleği Beytü'l-Makdes'e gelir ve sahra taşı üzerine oturup Allah'tan ferman gelmesi için gözünü göğe dikerek oturup beklemeye başlar. Ferman gelir: "Ey ölüm meleği sağ elini arşa doğru uzat sol elini toprak altına koy. Ne kadar mahluk varsa tümünün canını al. Yerde ve gökte kimse kalmayıncaya kadar canları al. Yalnızca Cebrail, Mikail, İsrafil melekleri ve ölüm meleği olarak kendinin canını alma." Haktan kendi canını alması için bir nida daha gelir. Ölüm meleği cennet ile cehennem arasına gelip bir kanadını yatak, diğer kanadını örtü yapar ve sağ elinin parmağını gözüne sokarak kendi canını alır. Can verirken büyük bir çığlık atar. İnsanlar ölmemiş olsaydı bu çığlıkla helak olurlardı. Azrail bu sırada şöyle bir serzenişte bulunur: Ey Rabbim eğer ölümün bu kadar ağır olduğunu bilseydim senden özür diler hiç kimsenin canını almazdım. (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 22b-23b)

Resimde geleneksel melek kalıbına uygun olarak kanatlı ve taçlı figür betimlemesi söz konusu olup meleğin parmağını gözüne sokarak

canını alması sahnelenmiştir. Metinde yatarak canını alması geçerken resimde olay ayakta gerçekleşmektedir. İnsanlar arasında ürpertici bir melek olarak düşünülen Azrail'in sevimli bir yaratık olarak resmedilmesi dikkat çekicidir.



Resim 1: Azrail'in kendi canını alması. SK, vr. 23b

II. İsrafil

İsrafil, İslam kültürüne göre kıyamet gününü sur denilen bir çeşit boruya üfleyerek başlatmakla sorumlu melektir. *Ahval-i Kıyamet*'te Hz. Peygambere atfedilen rivayete göre surun şekli büyük baş hayvan boynuzu gibidir. Yarısı altından yarısı gümüşten olup dört budağı vardır. Birinci budağı 'arş altında dur', ikinci budağı 'yerin yedi kat altında dur', üçüncü budağı 'mağribde dur' ve dördüncü budağı 'meşrıkda dur' demektir (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 25b). Metinde İsrafil'in suru üfleme zamanı şöyle tarif edilmektedir: Rivayete göre gökten ye-

re yarısı ateş yarısı kar olan bir melek iner. Ateşin karı eritmediği gibi kar da ateşi söndürmemektedir. Bundan yedi gün sonra, insanlar işleriyle uğraşırken İsrafil suru üfler. Halk aşağı yukarı bakar ama bir şey göremez. Korkudan hamile kadınlar düşük yaparken emziren kadınlar çocuklarını bırakırlar. İsrafil ikinci kez sura üflediğinde Allah'ın dilediği hariç yerde gökte ne varsa tamamı ölür (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 21b-22b). İnsanların ölümü ile İsrafil'in görevi bitmez, üçüncü defa sura üflemesi gerekir: Hak Teala İsrafil'e üçüncü kez sura üflemesini emreder. İsrafil üçüncü kez sûra üflediğinde tüm insan, cin, kurt kuş ve yerde gökte yaratılmış ne varsa tamamı dirilir (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 29a).

İsrafil meleği de genel melek kalıbına uygun olarak betimlenmiştir. Metinde belirtilen surdaki dört budak, resimde sesin dört çıkış bölümü olarak tasvirlenmiştir.



Resim 2: İsrafil'in sura üflemesi. SK, vr. 22a

II. Mahşer

Mahşer kelime olarak toplanma yeri anlamına gelip İslam kültürüne göre kıyametin kopmasından sonra insanların hesaplarının görüleceği toplanma yeri ve zamanıdır. Burada, insanlar dünyada yapmış oldukları faaliyetlere göre değerlendirilir ve daha sonra cennet ya da cehennemden birine gönderilir. *Ahval-i Kıyamet*'te mahşerle ilgili birçok rivayete yer verilmektedir. Yazmalardaki resimlerin çoğunluğu mahşerle ilgilidir.

Mahşer insanoğlu için sıkıntılı bir safhadır. Eserde de bu sıkıntılara dikkat çekilmektedir. Ancak dünyada iken iyi işler yapan insanlar için sıkıntıyı hafifletici durumların olacağına da işaret edilmektedir.

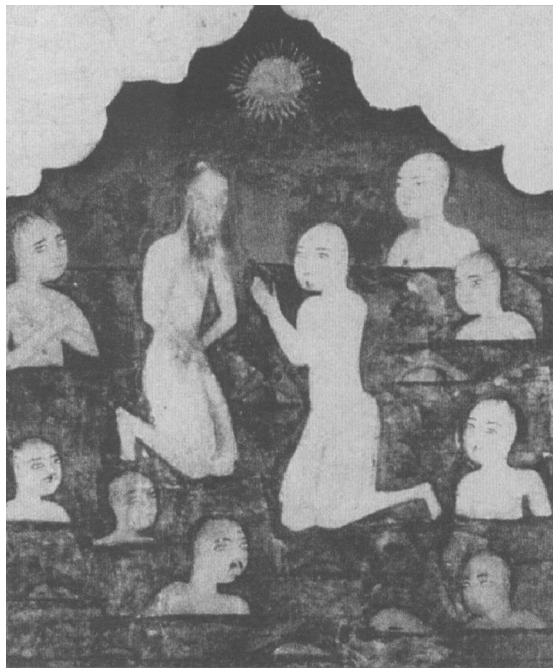
1. Güneşin Bir Mızrak Boyu Yaklaşması

İslam kültüründe sıkça vurgulanan mahşer anlatımlarından biri, güneşin bir mızrak boyu insanlara yaklaşacak olmasıdır. Eserde de bu konuya dikkat çekilmiştir. Hz. Muhammed'e atfedilen rivayete göre Allah güneşe emreder ve güneş yere bir mızrak boyu kadar yaklaşır. Münafıkların beyni kazan gibi fokur fokur kaynar. Münafıklar günün şiddetinden o kadar terlerler ki ter suları bazılarının dizlerine kadar çıkar, bazılarının ise boyunu aşar. Herkes günahı kadar azap ve işkence çeker (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 30b).

Resimde güneşin yakınlığı ve ter sularının yükselmesi canlandırılmıştır. Bir kısım ter sularına gömülürken, iyi insanlar olarak resimlenmiş iki kişi suyun yüzeyindedir.

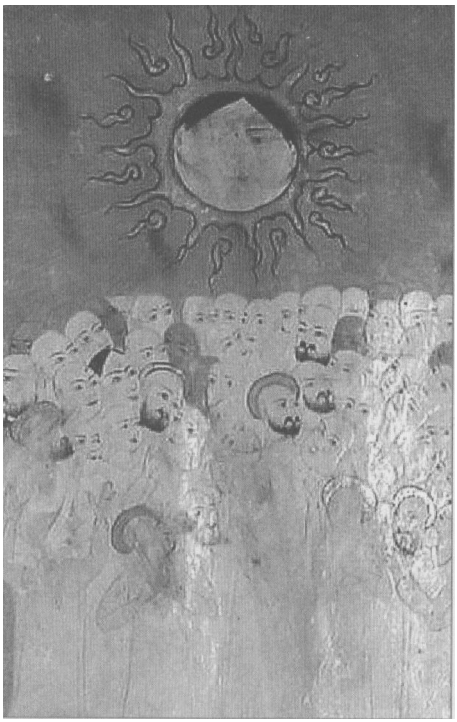
2. Mahşerde İnsanların Ayakta Beklemesi

Mahşer sıkıntılarından biri de ayakta beklemektir. Rivayete göre insanlar mahşerde toplanır ve bin yıl ayakta dururlar. Sağ ve sol tarafları sıcaklıktan yanar. O gün arş ve sadaka gölgesinden başka gölge yoktur. Kim inanarak 'La İlahe İllallah Muhammedün Resulullah' derse arş gölgesinde olur. Asi kullar ise gölgesiz yerde sıcakta bin yıl kalırlar. Allah nida eder ve cehennemlikler cehenneme, cennetlikler cennete konulur (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 32a-32b).

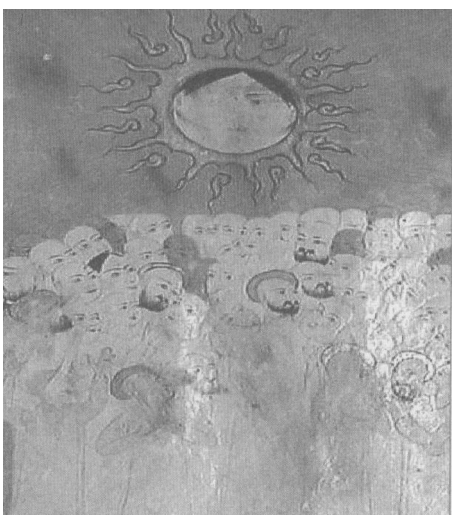


Resim 3: Mahşerde güneşin yaklaşması. BSB, vr.27b

Konu ile ilgili Berlin ve Süleymaniye nüshalarında birer resim bulunmaktadır. Süleymaniye nüshasındaki resimde güneş altında bekleyen insanlar canlandırılmıştır. Bazı insanlar beyaz, bazıları siyah olarak resmedilirken bazıları da İslam resim sanatında kutsal kişileri belirleyen halelerle betimlenmiştir. Berlin nüshasında ise güneşin yakınlığı ve arş gölgesinin de ayrıca resimlendiği görülür. Arş gölgesi bir meleğin elinde tutmuş olduğu örtünün gölgesi olarak canlandırılmıştır.



Resim 4: Mahşerde insanların ayakta beklemesi. SK, vr. 32b



Resim 5: Mahşerde insanların ayakta beklemesi ve arş gölgesi. BSB, vr.30a

3. İnsan Ve Meleklerin Saf Tutması

Eserde peygamberler ve ümmetlerinin mahşerdeki durumlarına da atıflar vardır. Hz. Muhammed'e atfedilen rivayete göre o gün tüm mahlukat iki yüz yirmi saf olacak. Bunlardan seksen saffı Hz. Muhammed'in ümmeti, geri kalan yüz kırk saffı diğer peygamberlerin ümmetlerinin saffı olacaktır. Ayrıca o gün tüm melekler doğudan batıya değin uzanan yedi saf oluştururlar. Bunlardan kimi tesbihatta bulunur, kimi tekbir getirir, kimi rükua eğilir, kimi secde eder (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 33b-34a).

Berlin nüshasındaki iki resimde de insanların ve meleklerin saf tutması canlandırılırken Süleymaniye nüshasında meleklerin saf durmaları betimlenmiştir.



Resim 6: Mahşerde meleklerin ve insanların saf tutması. SB, vr. 29b



Resim 7: Mahşerde meleklerin saf tutması. SK, vr. 34b

4. Kürsüler

Eserde ele alınan bir diğer konu da Peygamberlerin mahşer günündeki konumlarıdır: O gün arş gölgesinde Hz. Muhammed için nurdan bir kürsü, üç kürsü sağında, üç kürsü solunda, üç kürsü önünde kurulur. Sağındaki üç kürsüde Adem, İbrahim ve Zekeriyya peygamberler oturur. Solundaki iç kürsüde ise Ebu Bekir, Ömer ve Osman; önündeki üç kürsüde İsa peygamber ile Ali ve Hamza oturur (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 35a-36a).

Berlin nüshasında yer alan resimde, figürler metindeki konumlara göre yerleştirilmiştir. Ortada Hz. Muhammed, sağında halelerinde peygamber olduğu anlaşılan üç figür, solunda üç figür, önünde ise biri haleli üç figür yer alır. Benzer bir canlandırmanın yapıldığı Süleyma-

niye nüshasında farklı olarak öndeki kürsülerde oturan İsa peygamberin halesi bulunmamakta ve Hz. Muhammed'in baş kısmının, yüzü kapatılarak betimlendiği görülmektedir.



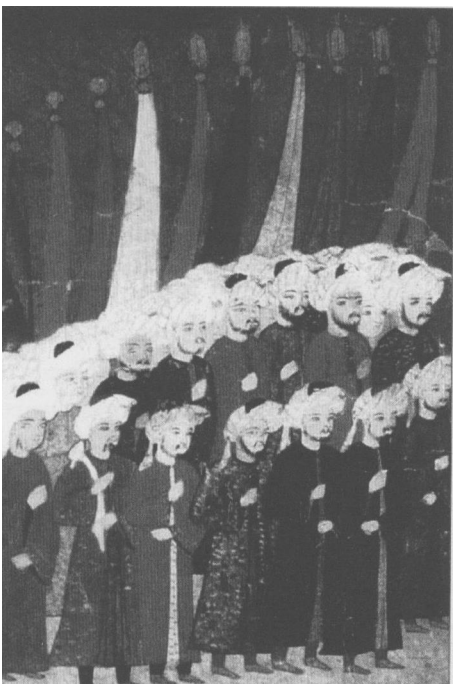
Resim 8: Mahşerde kurulan kürsüler ve sahipleri. BSB, vr. 33a



Resim 9: Mahşerde kurulan kürsüler ve sahipleri. SK, vr. 36a

5. Sancaklar

Eserde ümmetin çeşitli sınıflara ayrılarak Hz. Peygamberin önde gelen arkadaşlarının tutmuş oldukları sancakların altında toplandığı görülmektedir. Metne göre Hz. Muhammed'in on sancağı olur. Birinci alem Ebu Bekir elinde, ikinci sancak Ömer elinde, üçüncü alem Osman elinde, dördüncü alem Ali elinde, beşinci alemi Muaz elinde, altıncı sancak Abdullah b. Mesud elinde, yedinci sancak Bilal elinde, sekizinci sancak Hamza elinde, dokuzuncu sancak Ebu'd-Derda elinde, onuncu sancak Ebu Zerr'in elinde olur. Doğru söyleyenler Ebu Bekir'in tuttuğu sancak altında, edepli olanlar Ömer'in tuttuğu sancak altında, hayalı olanlar Osman'ın tuttuğu sancak altında, cömertler Ali'nin tuttuğu sancak altında, alimler Muaz'ın tuttuğu sancak altında, müezzinler Bilal'in tuttuğu sancak altında, dervişler Hamza'nın tuttuğu sancak altında olurlar (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 36b).



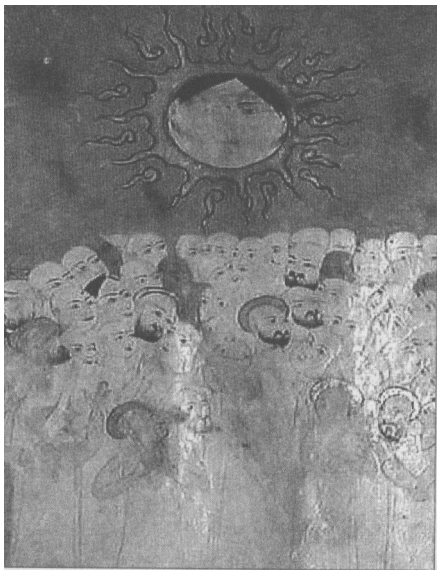
Resim 10: Mahşerde sancaklar ve sancak altında toplananlar. BSM, vr. 34a

Berlin nüshasında yer alın resimde, metinde de belirtildiği gibi on sancak ve sancakların altında kalabalık bir grup bulunmaktadır. Sancakların her birinin farklı renkte olması dikkat çekmektedir.

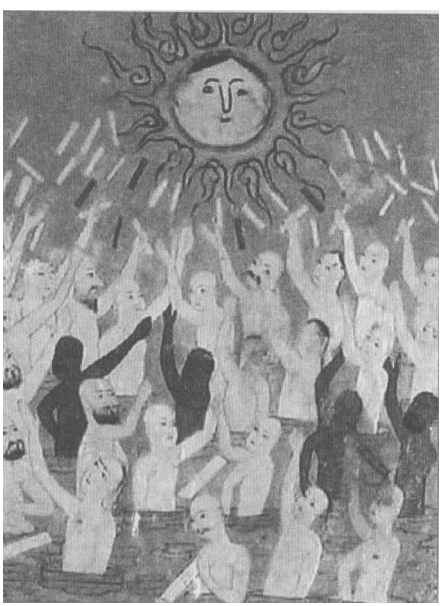
6. Göklerden Amel Defterlerinin Yağması

İslam kültüründe ahiret konusunda yoğun olarak işlenen konulardan birisi de amel defterinin verilmesidir. Bu kültüre göre insanların iyi ve kötü davranışlarının yazıldığına inanılan amel defteri kişinin sağ eline verilirse o kişi kurtulur, sol eline verilen kişi ise ceza görür. Eserde bu hususa dikkat çekilmektedir: Hz. Muhammed'e atfedilen rivayete göre Mahşer günü göklerden amel defterleri yağar. Kiminin sağ eline ak amel defteri, kiminin sol eline kara amel defteri gelir. Mahlukat, her yerde bin yıl olmak üzere, beş durakta perişan bir şekilde kalır. Hz. Ali'ye atfedilen rivayete göre Kiramen Katibin'in yazdığı defterler tomar şeklinde olup iyi işler yapan kişilerin bu defterleri ak olur ve sağ ellerine verilir. Bunların hesabı kolay olur, bir saat içinde biter ve bu kişilerin yüzleri nurlu olur. Kimin amel defteri ak olursa sonunda her türlü beladan kurtulur. Amel defterini açıp okur ve sevinir ve 'E dostlar, gelin görün, amel defterimde ne taatlar var!' diye nida eder. Amel defteri sol eline verilenlere ashabü'l-meş'eme denir ki bunlar cehennemlik olanlardır. Amel defterleri kapkaradır ve kendileri hor ve hakir durumdadırlar. İçinde işledikleri her türlü günah vardır (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 43a-44b).

Konu her üç yazmada da resimlenmiştir. Resimlerde siyah ve beyaz tomar şeklindeki kâğıtlar, beyaz ve kararan insanlar ortak özelliklerdir. İlave olarak güneşin yakınlığı ve ter suların yüksekliği Süleymaniye nüshasında görülürken, Philadelphia nüshasında ter suları içinde boğulmak üzere olan tipler dikkat çekmektedir.



Resim 11: Mahşerde amel defterlerinin yağması. BSB, vr. 42b



Resim 12: Mahşerde amel defterlerinin yağması. SK, vr. 43b



Resim 13: Mahşerde amel defterlerinin yağması. PFL, T.

IV. Cehennem

Cehennemle ilgili açıklama ve rivayetler *Ahval-i Kıyamet*'te önemli yer tutar. Rivayetin birinde cehennem bir anlamda devasa bir canavara benzetilmiştir. Bu rivayete göre, cehennemin dört ayağı vardır. Bir ayağından diğer ayağına olan mesafe beş yüz yıllık yoldur. Cehennemin bin başı vardır ve her başında bin yüz, her yüzünde bin ağız, her ağzında iki yüz bin dudak vardır. Alt dudağıyla üst dudağı arası beş yüzyıllık yoldur. Her ağzında her biri Uhud dağı büyüklüğünde yüz bin diş vardır. Her başında yüz bin zincir, her zincirde yüz bin halka vardır (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 36b-37a).

Bir başka rivayette cehennemin yedi perdeden oluştuğu bildirilmektedir. Birinci perdede zina edenler, bin yıl kızgın ateşte yanarlar daha sonra cehenneme girerler. İkinci perdede hayasızlar, bin yıl kızgın ateşte kalırlar sonra cehenneme girerler. Üçüncü perdede ana ve ata hakkını yerine getirmeyenler, bin yıl ateşte kalır daha sonra cehenneme giderler. Dördüncü perdede kız ve erkek evlatlarına iyi davranmayanlar, bin yıl azap görürler sonra cehenneme giderler. Beşinci per-

dede kul ve hizmetçilerine iyi davranmayanlar, bin yıl azap görürler akabinde cehenneme giderler. Altıncı perdede akraba ve komşu haklarını yerine getirmeyenler, bin yıl azap gördükten sonra cehenneme giderler. Yedinci perdede toplumun hakkını yiyenler, onlara zulmedenler, bin yıl azap gördükten sonra cehenneme girerler (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 38b-40a).

Başka bir rivayette cehennemdeki azap çeşitlerinden bahsedilmektedir. Rivayete göre Mirac gecesinde, kapkara yüzlü, kedi gözlü, uzunluğu beş yüz yıllık yol mesafesinde olan Mehayil adlı melek Hz. Muhammed'e cehennemi gezdirir. Birinci yerin uzunluğu yüz yıllık olup içindekilere çeşitli şekillerde azap edilir. İkinci yerde cehennemliklere azap etmek için zincir ve kelepçeler gizlidir. 'Nar' adlı üçüncü yerin içi ateş, akrep, yılan ve çıyan doludur. 'Melut' adlı dördüncü yerin içi ise kibrit doludur. Beşinci yerin adı 'Siccin' olup içi kâfir ve münafıklarla dolu olup sürekli azap ederler. 'İcin' adlı altıncı yer ateş denizidir. Çeşitli azapların bulunduğu yedinci yerin adı ise 'Sakar'dır (Ahval-i Kıyamet SK Hafid 139, vr: 53a-b). Konunun devamında cehennem kapısı ve kapıdaki görevli meleklerden bahsedilmektedir: Cehennemin kapısı karanlık geceden daha kara ve demirdendir. Bir kapısından diğer kapısı yüz yıllık yol mesafesindedir. İlk kapısının adı Safhayil olup kapıcısının adı Mahayil'dir. Eli altında yetmiş bin zebani vardır. İkinci kapının adı Laza, kapıcısının adı Tufayil'dir. Eli altında yetmiş bin zebani vardır. Üçüncü kapının adı Hatama, kapıcısının adı Sentatayil'dir. Eli altında yetmiş bin zebani vardır. Dördüncü kapının adı Sakar, kapıcısının adı Şemtayil'dir. Eli altında yetmiş bin zebani vardır. Beşinci kapının adı Sa'ir, kapının adı Tabtayil'dir. Eli altında yetmiş bin zebani vardır. Altıncı kapının adı Cahim, kapının adı Tufayil'dir. Eli altında yetmiş bin zebani vardır. Yedinci kapının adı Gayya, kapıcısının adı Malik'tir. Eli altında yetmiş bin zebani vardır. Belirtilen zebanilerin yüzleri kapkara, gözleri kedi gözü gibidir. Ağızlarından ve burunlarından alev saçarlar. Hak Teala cehennemde Celib ve Belib adlı iki canavar yaratmıştır. Celib aslan suretli erkek, Belib kurt suretli dişidir. Her ikisinin boyu beş yüz yıllık yol mesafesindedir. Her gün çiftleşirler. Bu çiftleşme sonucunda cehennemi dolduran yılanlar Ce-

lib'in kuyruğundan dökülür (*Ahval-i Kıyamet* SK Hafid 139, vr: 54a-55a).

Cehennemi tasvir eden resimlerde aslan suretli Celib ve kurt suretli Belib adlı canavarlar ön plana çıkmaktadır. Konu ile ilgili Berlin nüshasındaki resim mahşer günü insanların kaçışmalarının anlatıldığı bölümde yer alır. Resimdeki ayrıntılara dikkat edildiğinde sahnenin cehennem olduğu anlaşılmaktadır. Resimlerde Belib ve Celib adlı canavarlar, cehennemliklere çeşitli şekillerde azap etmektedir. Süleymaniye nüshasında Celib elindeki mızrakla cehennemlikleri şişlerken Belib ise ağzıyla parçalamaktadır. Berlin nüshasında Celib elindeki alev toplu sopayla vururken, Belib alev püskürtmektedir. Philadelphia nüshasında iki canavar da cehennemlikleri ateşe atmaktadır.



Resim 14: Cehennem. SK, vr. 55a



Resim 15: Cehennem. BSB, vr.31a



Resim 16: Cehennem. PFL, T. 6

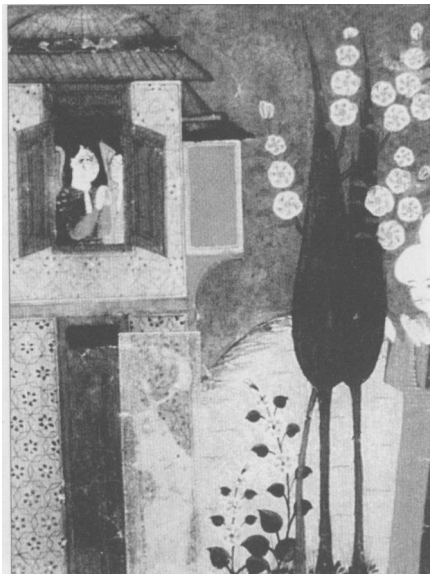
V. CENNET

Eserde cennetle ilgili ayrıntılar diğer konularla kıyaslandığında çok az yer tutmaktadır. Konu ile ilgili Hz. Muhammed'e atfedilen iki rivayete yer verilmektedir. Bu rivayetlerden birine göre cennete Nahiye adı verilen nurdan yaratılmış bir yel eser. Bu rüzgârla müminlerin yüzleri nurlanır, cennet ağaçları birbirine dokunur ve budaklarından tesbihat duyulur. Cennette ne kadar köşk varsa kapıları ve manzaraları açılır. Hurilerin başörtüleri dalgalanır. Cennette misk ve amberden tepeler vardır, kokusu müminleri rahatlatır. Burada müminlere bir yıl bir gün gibi kısa gelir. Bir diğer rivayete göre ise cennet içinde çayırlar ve gana denilen, cennet ehlinin davarları olan canavarlar vardır. Bunlar cennette otlanırlar.

Resimlerde yeşillik, köşk ve kadın görünümlü huriler vurgulanmaktadır. Süleymaniye nüshasında ilave olarak nehir betimi yer alır. Tasvirlerdeki canlılık mevsim olarak baharı hatırlatmaktadır.



Resim 17: Cehennem. SK, vr. 50b



Resim 18: Cennet. BSB, vr. 49a



Resim 19: Cennet. PFL, T. 7

Değerlendirme

Kıyametin ve kıyamet sonrasını bir bütün olarak ve resimlerle ele alan *Ahval-i Kıyamet* yazmaları dönemin halk kültürünü yansıtması bakımından önemlidir. Eserde ve resimlerinde dinî gerçeklerden öte daha çok halk kültürü yansıtılmaktadır. Anlatımlarda Kur'an-ı Kerim'e atıflar yapılmasına karşın ayet yorumlarında ve Hz. Muhammed'e atfedilen rivayetlerde dinî doğru olarak onaylanmayan birçok ayrıntı vardır.

Eserde temelde kıyamet üç aşamada ele alınmıştır: Kıyamet öncesi işaretler, kıyametin gerçekleşmesi ve kıyamet sonrası hayat. Ancak bu konular ele alınırken bazen olayların İslam kültüründe kabul edilen gerçekleşme sırası göz önüne alınmamıştır. Sözgelimi cehennemle ilgili konulardan sonra, insanların cennete ya da cehenneme gönderilmesinden önce gerçekleşecek olan mahşer sahnelerine yer verilmiştir.

Kıyamet sonrası resimlerde figürler çoğunlukla çıplak olarak sahnelenmiştir. Ancak bazı resimlerde bu genel kalıba uyulmadığı görülmektedir. Peygamberler, cennetlikler ve sancak altında toplananlar elbiseli olarak tasvir edilmiştir. Ancak bu resimler dışında tasvirlerdeki metin ve resim ilişkisinin genel anlamda birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Ressam konuyu canlandırırken metindeki açıklamaları göz önünü almıştır.

Kaynaklar

Fleischer, Cornell H. (1996). *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları.

İnalcık, Halil (2000). "İkinci Bin'de Türkler" *Doğu Batı*. Yıl: 3, Sayı: 10, Şubat, Mart, Nisan.

Milstein, Rachel (1990). *Miniature Painting in the Ottoman Baghdad*. U.S.A.-Costa Mesa, Mazda Publishers.

Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr (1994). *El-Hâvî Li'l-Fetâvi*. C. II, Beyrut: Dârü'l-Fikr, s. 105-107.

Tanındı, Zeren. *Siyer-i Nebi İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*. Byy. Hürriyet Vakfı yayınları.

Yaman, Bahattin (2002). *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Miftâh-ı Cifr el-Câmi ve Tasvirli Nüshaları*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora tezi.

Yıldız, Osman (2002). *Ahval-ı Kıyamet: Giriş İnceleme Metin Dizinler*. Şule Yayınları, İstanbul.

Ölüme Karşı Tavır Almanın Estetiği

İlhan Genç*

Doğmak ve ölmek, insanoğlunun alın yazısı da denilen kaderinin bu dünyadaki başlangıcı ve sonudur. Doğum ne kadar müjde ise ölüm kadar acı... Doğum, ne kadar yürekleri ferahlatan ise ölüm o kadar karartan... Doğum ne kadar uzun bir süreç ise ölüm o kadar kısa bir an... Doğum ne kadar iç açıcı bir hafiflik ise ölüm o kadar baskıcı bir ağırlık... İnsanın tarih boyunca yaşadığı, ancak çözemediği bir trajedi... Bu metafizik gerçek karşısında kiminin inkâr ettiği, kiminin isyan ettiği, kiminin kabul ederek teslim olduğu kavram...

Batının ve doğunun bütün şair, âlim, bilge ve filozoflarının çağlar boyu yaklaşıp yaklaşıp idrâk edemeden geriye döndükleri bu sırrı, Türk edebiyatı şairleri de çağlar boyu süren bütün zamanlarda farklı biçimlerde ele almışlardır. Şairi malûm veya meçhul olmakla birlikte yazılmış, söylenmiş Halk edebiyatında ağıtların, Divan edebiyatında mersiyelerin ilk örneği sayılan Alp Er Tonga Sagusundan bu yana binlerce ölüm şiiri niçin yazılmıştır? Niçin doğuma değil de ölüme dair bu kadar şiir söylenmiştir? Ölüme karşı inkâr ve isyanın anlamı ve gereği var mı? "Biz Allah içiniz ve ona döneceğiz" ayetinin[1] bir teselli iksiri olarak her taziyede bir dua olarak okunması, "Başınız/başımız sağ ol-

* Doç. Dr. İlhan Genç, Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İzmir.

[1] Bakara Suresi 156. âyetinde yer alan "İnnâ li'llâhi ve innâ ileyhi râci'ûn" ibaresi taziyelerde ölüm olayı karşısında aczin, doğrudan bir şey yapamamanın, teslim olmanın bir ifadesi olarak okunur.

sun, Allah başka acı göstermesin" dilekleri, ölümün manevi sıkıntılarını azaltabilir mi? Hat sanatının talik yazısıyla serlevha edilip mezar taşlarını tezyin eden "O şimdi ebedidir" anlamındaki "Hüve'l-bâkî" benzeri deyimleri, "Fâtihâ" niyaz eden ebcetle yazılmış tarih beyitleri, kültürümüzün en alt katmanından en üst katmanına kadar acıyı bala dönüştüren bir retorik ve o retoriğin dayandığı estetiğe nasıl dönüştü? Kültürümüzün en güçlü ve sağlam yanını temsil eden, acılar karşısındaki tevekkülümüz, hatta bu manevi zenginliğimiz çağlar boyunca zihinlerde hangi estetik ile nasıl "makes" buldu?

Bu çalışmada, ölüme karşı bir estetik ve retorik geliştiren edebiyatımızın meydana getirdiği estetik anlayışı Ahmed-i Yesevî ve özellikle Yunus Emre'nin şiirlerini dikkate alarak ele alacağız:

Bilindiği gibi İslamiyetin Türkler tarafından kabulünden önce, din duygusu ile alakalı olmayan, sadece insanın kendi kuvvetine dayanan bir alplık fikrine sahip insan modeli hâkim olmuştur. Asya bozkırlarının çetin tabiat şartları, boylar ve kavimler arasında yaşanan gerginlikler ve bunlardan doğan çatışmalar doğal olarak bedeni sağlam, güçlü, aktif ve yiğit insanlara ihtiyaç doğuruyordu.[2] Buna rağmen bu insanların da ölüme karşı durmaları söz konusu değildi ve ölüm daha güçlü idi. Gururuna düşkün yiğit insanların ölüm karşısındaki tavrı ilk olarak şiire yansımış ve Alp Er Tonga Sagusunda ilgi çekici bir estetik boyut ve söylem kazanmıştır:

Alp Er Tonga öldi mü	Alp Er Tonga öldü mü?
İsiz ajun kaldı mu	Kötü dünya kaldı mı?
Ödlek öçin aldı mu	Felek öcün aldı mı?
Emdi yürek yırtılur	Şimdi yürek yırtılır
Ulşıp eren börleyü	Uludu erler kurtça
Yırtıp yaka urlayu	Bağırıp yırttılar yaka
Sıkıp üni yurlayu	Çığırdılar ıslıkla
Sıgtap közi örtilür	Yaştan gözler örtülür
(BTK: 126)	

[2] Daha geniş bilgi için bk. (Kaplan 1976: 11-20); (Mengi 2000: 203-204).

Halk Edebiyatında ölüm şiirlerinin ilk nazım türü olan sagu, ağıta dönüşmüş, Klasik Türk Edebiyatında ise ölüm şiirlerinin karşılığı mersiye olmuştur. Gerek ağıtlar, gerekse mersiyeler, bir türün adı olarak ölüm şiirlerinin biçim yönünü teşkil ederken, içerikte genel olarak dünyanın geçiciliği, gaddarlığı, zalimliği, feleğe sitem, yas, övgü, ölüm olayının tasviri ve dua olmak üzere çeşitli temaları işlemişlerdir.[3]

I. Ölüme Karşı Tavır Almanın Tasavvufi Temelleri

Türk toplumunda yaklaşık olarak XV. yüzyıla kadarki süreçte, tasavvufun birer portre olarak yarattığı iki tipten söz etmek gerekir: İlki İslam öncesi alp tipinin Müslüman Türk modeli olan alp-gaziler veya savaşçı dervişlerin adı olan ve Anadolu'da Müslümanlığın yayılması için savaşan "alperenler"; diğeri yerleşik hayatın bir ferdi olarak ve daha çok kendi köşesinde sakin bir hayatı benimseyen duygulu, coşkulu "veli ve derviş"lerdir. Bu tiplerin toplum hayatına egemen oldukları o devirde yazılmış edebiyat eserlerinden anlaşılmaktadır.[4] Dolayısıyla Türk kültürünün genel dünya görüşünde; hayat-ölüm karşısındaki esas tavrını, tasavvuf düşünür ve şairlerinin belki de "ölüm estetiği" denilebilecek söylemleri belirlemiştir. Bu itibarla öncelikli olarak bu hususu aydınlatmak gerekecektir:

XI. yüzyılda Ahmed-i Yesevî'den itibaren onun *Divan-ı Hikmet*'inde Türkistan bozkırlarında yaşamakta olan insanlara önerilen insan modeli ile Mevlana'nın *Mesnevî*'sinde ele aldığı ve topluma önerdiği insan modeli özünde aynıdır, yani "insan-ı kâmil"dir. Esasen ölüm gibi dehşet veren metafizik hadise karşısında Türk insanının daha felsefi temelli bir estetik ve retoriğe ulaşması özellikle Mevlana ile mümkün olmuştur. Onun derin İslam bilgi ve irfanıyla, XIII. yüzyılda siyasi karmaşa sonucunda meydana gelen ölüm korkusuna karşı tavır

---

[3] Klâsik Türk Edebiyatında mersiyeler konusunda yapılmış kapsamlı bir çalışmada bütün mersiyeler bir arada toplanmış, temin edilen metinler tasnif edilerek sonuçlar çıkarılmıştır. Geniş bilgi için bk. (İsen 1993).

[4] Daha geniş bilgi için bk. (Mengi 2000: 206-208); (Köprülü 1976: 273 vd.), (Kaplan 1976: 117-130)

alması, kendisinden sonraki kültür hayatını etkilemesi bakımından önem kazanmıştır: "Anadolu'nun yeniden kuruluşunda, Mevlana Celâleddin, metafizik planın mimarıdır. En acı kader çizgileri karşısında bile insanı, Allah'a götürebilen, insanın din yolundan soğumamasını sağlayan, akıl dışı, irrasyonel, bütün coşuş vasıtalarını harekete getirerek, insanı hep vecd stratosferinde tutan, eşyadan fışkıran her türlü fizikötesi sesleri yakalamaya çalışan ve Müslümanla ilahi âlem arasında sürekli mistik bir bağ kurabilen bir metafizik...Haçlıların şüphelere saldığı yaralı ruh, Mevlânâ'nın şifalı eliyle iyi ediliyor. (...) O, Anadolu'nun dünya huzuruna yeniden çıkış hazırlığında, entelektüel kadronun bir numaralı adamı olarak ortaya çıkar ve Anadolu entelicansiyasının temellerini atar." (Karakoç 1977: 12)

Genel olarak farklılık göstermese de Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sinde önerdiği insan modeli de "veli" tipi olarak ortaya konulmuştur. Çeşitli ifadelerle tasavvufun çizdiği bu insan; "kendisini bütün kâinatla bağlı hissediyor. Varlığın kozmik yapısı ile kendisi arasında yakın bir münasebet görüyor. İradesinin dışında, kendine üstün, tabiatı ve kendisini yaratan sonsuz bir kuvvet tasavvur ediyor. Kendisini ve her şeyi o kuvvete bağlıyor. Tanrı, toprakla suyu birbirine bağlıyor Hava ile onu hareket ettiriyor. Ateş ile onu ısıtıyor. İnsanın maddi varlığı, sureti bu şekilde teşekkül ediyor... Fakat insan sadece bu maddi unsurlardan mürekkep değildir...Yunus, Risale'de bilhassa insanın manevi kuvveti üzerinde duruyor. O, buna "can, akıl, gönül" diye çeşitli isimler veriyor. Vücudun içine can girince, onu "pür-nur" eyliyor, aydınlatıyor...Yunus'a göre, insanda tecelli eden nur, ilahi nurun bir parçasıdır. İnsan, ruhu vasıtasıyla Tanrı'nın varlığına iştirak ediyor. Vücut, sadece ruhu taşıyan bir vasıta hâline geliyor. Kendi mahiyetini ve menşei tanıyan ruh, artık maddenin içinde olmak istemiyor, kaynağına, Allah'a dönmek istiyor." (Kaplan 1976: 25)

Mevlana'nın da insanın varlığını izahının temeli bu görüştür. Onlara göre, maddi ölüm insanlara korku veren, çilelerine rağmen kopamadıkları bu dünyadan ayrılmadır. İnsanı ürküten işte "bu dünyadan ayrılmanın korkusudur." O zaman bu maddi ölüme çare bulunmalıdır, bu çare de manevi ölüm denilebilecek bir kavramla karşılanmıştır.

"Ölmeden önce ölünüz" kutsi hadisinin işaret ettiği anlam doğrultusunda maddenin esaretinden, ihtiraslarından kurtularak, hayatla iç içe ve ölümü yaşayarak Allah'a yükselmek gerekir. Bunu sağlayacak ise aşktır. İnsan, nefsi yenmenin, mecazen onu öldürmenin gücünü aşktan alır. O aşk ile kesret dağları, dalgaları aşılır.

İnsanlığın bu en çetin kavramı olan ölüm, varoluşun bu tasavvufi izahı ile estetik bir anlam kazanır, bu anlamın yorumları retorik aracılığıyla ifade edilir. Söz gelimi, *"Ölürse tenler ölür canlar ölesi değil"* ya da "Şeb-i Arûs" söylemine dönüşür, ölüm korku olmaktan çıkar. Bu arada "Varoluşçuluk felsefesinin çözemediği bu denklemi tasavvuf çözmüş müdür?" sorusuna cevap bulmak gerekir: "Yunus'a göre bütün varoluşun sırrı ve anlamı ölüm duygusu ve olgusunda yatmaktadır. Bunun için, Yunus, ölümü, J. P. Sartre ve diğer ateist varoluşçuların aksine, her şeyin kendisiyle son bulacağı kötü kader veya inanç olan bir son olarak görmüyor. Varoluşçulara göre, insanın bütün ıstıraplarının ve tasalarının kaynağı ölüm olduğu hâlde, Yunus için ölüm mutluluğun ta kendisidir. Yunus ve varoluşçular ölümün insana özünü kazandırdığı görüşünde birleşirlerse de, ölümle kazanılan özün tabiatında ayrılırlar. Yunus'a göre ölüm insana optimist (iyimser) bir öz kazandırdığı hâlde, özellikle ateist varoluşçulara göre, pesimist (karamsar) bir öz kazandırmaktadır. Bu bakımdan da, Yunus için hayat ne kadar anlamlıysa, varoluşçular için de o kadar anlamsızdır." (Bayraktar 1991: 78-79)

Görüldüğü gibi, insan zihnini tarih boyunca en çok meşgul eden ölüm düşüncesini korku olmaktan çıkaran, onu özlenir bir kavram hâline getiren tasavvuf düşüncesinin bu estetik yaklaşımıdır. Ancak tasavvuf, ölümü güzel bir kavrama dönüştürürken dünyayı reddetmiş, küçümsemiştir. Söz gelimi ruh, bu dünya kafesinde tutukludur, tutuklu olan ruhu ise kurtarıp İlahi Varlık'a kavuşturacak ölümdür. Bu yönüyle tasavvufun ölüme yaklaşımı ağıtların ve mersiyelerin de retoriğini belirlemiştir. Ölüm karşısında ölenin yakınları hangi tavır içinde olmalıdırlar? Üzüntülerini süreklilik taşıyan yaslarla mı açıklamalıdırlar? Ağlayıp inleyerek devamlı olarak göz yaşı mı dökmelidirler? Yoksa üzüntülerini paylaşmak üzere, kozmik unsurlardan, tabiattan yardım

mı istemelidirler? Cennette "cemâl-i mutlak" olan Tanrı'yı görme arzusu içinde mi olmalıdırlar? Hz. Muhammed'in şefaatini mi temenni etmelidirler? Doğrusu bu soruların bir retoriği olmalıdır ve bu retorik Türkçenin mecazları, teşbihleri, istiareleri, ironileri vasıtasıyla söylemlere dönüşmüştür.

II. Ölüme Karşı Tavır Almanın Estetik ve Retoriği

Bilindiği gibi insan, doğduğu andan itibaren ölüme doğru yürür, hatta yaşamaya başlayamadan doğarken bile ölebilir. Hayat ve ölümün bu kadar içi içe olması ve bu kadar güçlü bir tezadı yaşatması, insan için elbette derin psikolojik uçurumlara yol açmıştır. Başka bir ifade ile, hayatın fiziki bir gerçeklik olmasına karşılık; ölüm metafizik bir gerçeklik olarak kişinin yaşadığı hayatın içinde bir kaos yaratabilmektedir. Söz gelimi Materyalist felsefenin ileri sürdüğü, hatta Tevfik Fikret'in "Gayyâ-yı Vücûd" adlı şiirinde ele aldığı gibi, insanın içine düştüğü varlık alemi dipsiz bir kuyu mudur? Dede Korkut hikâyelerinde yer alan ünlü kahraman Deli Dumrul'un, ölümü bir türlü içine sindiremeyerek Azrail'e kafa tuttuktan sonra çaresizlikle annesine ve eşine koşup imdat dilemesi midir? Yoksa ilahi aşkın aydınlattığı korkusuzca yaşanan ebedi bir alem midir? Edebiyatımızın tasavvuf çizgisindeki zirve şairleri Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre'nin bu hususta meydana getirdiği şiir retoriği bu sorulara cevap verecek nitelik ve özgünlükte mısralar içermektedir:

1. Ölümün Çıplak Gerçeğini Tasvir Etme

Ölüm soyut bir kavramdır ve idrak sınırlarını aşan bir anlama sahiptir. Bu nedenle de anlaşılması, kavranması dolayısıyla yorumlanması çok güçtür. Ahmed-i Yesevî, yaratılanların ebedi bir hayat sürmeyeceklerini anlamış ve bu hakikati "imiş" redifinin sağladığı masal gerçekliği ve "acı şerbet" benzetmesiyle anlatmıştır:

Bu dünyâda yaratılgan mahlûklarga
İmdi bildim tiriglig (hem) bolmas imiş
Bu ölümning şerbetidir açığ şerbet
Cümle âdem içmey andın kalmas irmiş

Bu dünyada yaratılan mahlûklara
Şimdi bildim, dirilik hem olmaz imiş
Bu ölümün şerbetidir acı şerbet,
Hep insanlar içmeden ondan kalmaz imiş
(BTK 1985: 173.)

Yunus Emre de "çıplak" bir hakikat anlamında ölüm kavramı üzerinde durmuş, insanın korkup ürktüğü bu kavramı çeşitli teşbihlerle somutlaştırarak resmetmiştir: "Dünya bir bostan tarlasıdır ve Yunus'un bizzat kendisi ve diğer insanlar o tarladaki ana bostan köküne bağlı bostanlardır. Ölüm bir anda gelir ve istediği bostanı koparır. Yine ölüm, bir kısım insanların belini bükerek, bir kısmını yıkarak, bir kısmının göz yaşını dökerek ve var olan gücünü koparak canını alır. Hiç acımaz, göz yaşlarına aldırmaz, hatta ejderhaları bile yutacak güce sahiptir..."

Hiç bilmezem kezek kimün aramuzda gezer ölüm
Halkı bostan idinmişdür diledüğin üzer ölüm
Bir nicenün bilin büker bir nicenin mülkin yıkar
Bir nicenün yaşın döker var gücini üzer ölüm
Birinün alur kardaşın revan döker gözi yaşın
Hiç onarmaz bağrı başın habersüzin gelür ölüm
Kanı anun sevdük yarı kıl tâatun arı yüri
Miskin Yunus neye durur ejderhâlar yudar ölüm
(Timurtaş 1972: 119)

2. Ölümü Kabullenme ve Dünya Hayatının Geçicilik/Fânilik Telkini

Ölüm dehşet veren bir kavram olduğu için onun gücünü kabullenmek şüphesiz kolay değildir. Ancak kabullenilmesi hâlinde korku olmaktan çıkar. Geçici bir kalma yeri olan dünyanın bu konumu bilinirse kaygılanmaya gerek kalmaz. Ahmed-i Yesevî, ölümü Hakk'ın emri olarak görmüş ve bu emri bütün yaratılmışların kabul ettiğine inanmıştır. Dolayısıyla söz konusu emri, "dostlarım" söylemiyle insanlara ulaştırmak, bu hakikati onlara kabullendirmek ister:

Emr-i Hakka barça halk-ı âlemîn boldı rızâ
Ol hakikat bendeler dâyim rızâdır dostlarım
Hak emrine cümle âlem halkı oldu râzı
Hakikatli bendeler dâim râzıdır dostlarım
(BTK 1985: 179.)

Yunus Emre, Tanrı'nın insanı ölmek için yarattığı ve insanın bu dünyaya sonsuza dek kalmak için gelmediği fikrini bir "pazar" yeri, ya da "çarşı" tablosu içinde telkin etmiş ve böylece ölümün soğuk etkisini hissettirmemiştir. Yunus'un söylemiyle "dünya hayatının geçiciliği, bir pazara benzetilir, çünkü pazarda her sabah satıcılar mallarını getirir, satar veya satamaz, akşam tezgâhını toplar, bu pazarda kalıcılık yoktur, gitmek vardır. Tıpkı bu sahnede olduğu gibi şair, 'bazergân' olarak getirdiği 'meta'ını', 'alana satıp' gidecektir."

Benüm bunda kararım yok ben bunda gitmeğe geldim
Bâzergânım metâ'um çok alana satmağa geldüm

Başka bir beyitte Yunus, dünyanın niçin yaratıldığını belirtir ve dünyanın ebedi kalma yeri olmadığı, dünyanın Peygamber dostluğu için yaratıldığı fikrini vurgular:

Yarattı Hak dünyayı Peygamber dostlıgına
Dünyaya gelen gider bâkî kalası degül
(Timurtaş 1980: 80)

3. Ölümün İbret/Ders Verme İşlevi

Tasavvufta ölümün ibret olarak algılanması ile azgınlaşan insan nefsinin dizginlenmesi amaçlanmıştır. Şayet ibret alınsa ölümün, taşı bile eritebileceği belirtilir; esas amaç, korku vermek değil ders alınmasını sağlamaktır. Ölümle hayatın karşı karşıya geldiği mısralarda tasvir edilen unsurlar, iktisadi hayatın yarattığı maddi hayatın ihtişamı değildir. Aksine ibret alanları yaratılıp bu alanlara farklı bir estetik bir görünüm kazandırılması ile insanın ruhunda yumuşama sağlanacak ve insan, çeşitli vesilelerle gezip gördüğü yerlerdeki eski uygarlıkların yı-

kılmış harabelerinde, bizzat gittiği kabir ziyaretlerinde, yanından geçtiği mezarlıkların kenarında durup ibret alacak, dersler çıkaracak ve böylece daha çok ahlaki ve insani değerlere sahip olacaktır.

İbret Alanları Nerelerdir?

a. Mezarlar ve Mezar Taşlarının Dili

Ölümün en yoğun yaşandığı mekânlar şüphesiz mezarlar, mezarlarda da mezar taşlarıdır. Esasen bunlar nesneden başka bir şey değildirler, fakat bu nesneler, okumasını bilenler için özel dille yazılmış abidevi kitaplardır. Yunus'un ibret alınması için şiirlerinde tablo olarak tasvir ettiği en önemli nesnelerin başında, mezarlar ve mezar taşları gelmektedir. Söz gelimi o, aşağıdaki şiirinde soyut anlamda herhangi bir insana çağrıda bulunmaktadır. Ölüm kelimesi mısralarda doğrudan doğruya hiçbir yerde geçmez, geçmemesine özen gösterilir, buna karşılık ders almak gerekirse taşı bile eritecek anlamlar taşıyan mezarlar mutlaka görülmeli, mezar ve mezar taşları mutlaka okunmalıdır: "İbret almak gerekirse mezarlar görülmelidir. O mezarlar taşı eritecek anlam gücüne sahiptirler. Orada yatan zenginlerin dünyada malları çoktur, ama şimdi acınacak hâldedirler...Kolları olmayan gömlek giymişlerdir, böylece beyle kapıcı eşitlenmiştir. O yerin kapısı yoktur, yiyecekleri yemek bile yoktur. Orada gece gündüz ayrımı olmaz, çünkü ışık yoktur." Şair ölümün çıplak gerçeğini söylemese de hayatta iken malları, mülkleri, köşk ve sarayları olan insanların hazin sonlarını sadece ders almak için belagatın sehl-i mümteni örneği sayılan söylemiyle hikâye etmiştir:

Sana ibret gerek ise gel göresin bu sinleri
Ger taş isen eriyesin bakup göricek bunları
Şunlar ki çokdur malları gör nice oldu hâlleri
Son ucu bir gömlek geymiş anun da yokdur yenleri
Kanı mülke benüm diyen köşk ü sarayı beğenmeyen
Şimdi bir evde yatarlar taşlar olmuş üstünleri
Bunlar bir vakt beğler idi kapucılar korlar idi
Gel şimdi gör bilmeyesin beg kangıdur ya kulları

Ne kapu vardur giresi ne yimek vardur yiyesi
Ne ışık vardur göresi dün olmışdur gündüzleri
(Timurtaş 1980: 201-202)

Yunus Emre, mezarları bazen de *gördüm* kipinin sağladığı mutlaklıkla, fakat ölümü hiç telaffuz etmeksizin onun *ibret-nüma* gücünü telkin etmek ister. Vakit, herkesin uyandığı ve hayatın başladığı sabahtır, bilinçli olarak gezmeye çıkar ve yine muhayyilesinin yarattığı imgelerle mezarın içini *gördüm* fiilinin kipine yaptığı vurgu ile tasvir etmeye başlar. Onun *gördüm* dediği geçmişteki canlı hayatın çeşitli sahneleridir. Her bir sahnede; "kara toprağa karışmış, nazik tenler", "toprak içinde çürümüş tenler", "boşanmış damarın, akmış kanın batırdığı kefenler", "ağızda pas tutmuş diller", "kimi yeme içmede, kimi eğlencede, kimi bela ve mihnette iken şimdi günleri gece olmuş (insanlar)", "kara toprağın altında gül deren eller (genç kızlar)", "çaresizlikle boynunu bükerek anasına küsüp gidenler (çocuklar)..." vardır:

Teferrüc eyleyü vardum sabahın sinleri gördüm
Karışmış kara toprağa şu nâzük tenleri gördüm
Çürimiş toprak içre ten sin içinde yatur pinhân
Boşanmış tamar akmış kan batmış kefenleri gördüm
Yıkılmış sinleri tolmış evleri belürsiz olmış
Kamu endîşeden kalmış ne düşvâr hâlleri gördüm
Yaylalar yaylamaz olmış kışlalar kışlamaz olmış
Bar tutmış söylemez olmış ağızda dilleri gördüm
Kimisi zevk ü işretde kimi saz ü beşaretde
Kimi belâ vü mihnetde dün olmış günleri gördüm
Soğulmış şol kara gözler belürsüz olmış ay yüzler
Kara toprağın altında gül direr elleri gördüm
Kimi boyun eğüp yatmış tenini toprağa katmış
Anasına küsüp gitmiş boynın buranları gördüm
(Timurtaş 1980: 116-117)

Şair, belagatın bütün imkânlarıyla tasvir ettiği bu mısralarda hiçbir korku yaratmaz, ürküntü uyandırmaz. Okur adına sanki mezarların dilini okumakta, anlamakta ve anlatmaktadır. Böylece meydana getirdiği güçlü retoriğiyle, maksadı insanları kalıcı değerlere yönlendirmektir.

b. Mezarlıklar

Mezarların yer aldığı mezarlıklar her köyde, kasabada, şehirde mevcuttur, herkes mezarlıkları görebilir, yanından geçebilir. Yaşayanlara ölüm fikrini anlatmanın bir yolu da bu mezarlıklar olabilir. Yunus Emre, ders çıkarmak üzere mezarlıkları gezer ve orada ölümü "uyku" imgesiyle tasvir eder. Maksadı insanlara korku vermek değil, sanki bir trajedi oyunu seyrettirmektir. Onun trajedisi, ölümle hayatın çatışmasıdır. Şairin bizzat kendisi hayat ve ölümün en canlı göründüğü sabah vakti bir mezarlığa varır, teşhis sanatıyla "ecelin heybeti"ne bakar. Kahramanlar çok anlamlı seçilmiştir, söz gelimi bir fotoğrafçı gerçekliği içinde gördüğü mezarlarda yatan "cümle" yaratıklar, "biçareler" durumundadır: "Cümle" dediği kahramanlar ise "muradına erememiş yiğitler, gül gibi solmuş ufacık çocuklar, inci gibi dişleri eksilmiş, sarı saçlı kızlar" dır. Onların ölmüş ve yatar vaziyetteki hâllerini görür; gayesi hayattaki insanlara korku ve dehşet salmak, acı çekmek ve çektirmek değildir. Ölüm olayının anlaşılmasına yardımcı olmak, Aristo'nun trajedilerin işlevini belirtmek için "katarsis" dediği ruh arınmasını sağlamaktır.

Sabahın sinleye vardum gördüm cümle ölmiş yatur
Her biri bîçâre olmış ömrin yavı kılmış yatur
Vardum bunların katına bakdum ecel heybetine
Nice yiğit murâdına irememiş ölmiş yatur
Yimiş kurd kuş bunı keler nicelerin bağrın deler
Şol ufacık nâresteler gül gibice solmış yatur
Duzağa düşmiş tenleri Hakk'a ulaşmış canları
Görmez misin sen bunları nevbet bize gelmiş yatur
Esilmiş incü dişleri dökilmiş saru saçları
Kamu bitmiş teşvişleri emr ü nemde irmiş yatur

Gitmiş gözinin karası hiç işi yokdur durası
Kefen bizinin parası sünüğe sarılmış yatur
Yunus gerçek âşıkısan mülke bezemegil
Mülke sûret bezeyenler kara toprak olmış yatur

(Timurtaş 1980: 50, 51)

c. Yeryüzü Uygarlıklarının İbret Dili

Ölüm sadece insanlar için geçerli değildir. İnsanların çağlar boyunca yeryüzünün bir çok yerinde meydana getirdikleri çeşitli kültür ve medeniyetler de, "ölümlü" olmak kaderine sahip insanlar gibi, zamanla yıkılıp yok olmuşlardır. Hatta bazı uygarlıklar, yıkılan enkazın üzerinde yeniden inşa edilmiş olmakla insanlığa sürekli ders vermektedirler. Yunus Emre ibret olarak sadece mezarları, mezarlıkları yeterli bulmaz ve daha geniş ölçekte yeryüzünü de ibret alanı olarak çizer. Muhayyilesinin kendisine sağladığı imkânlarla geçmiş asırlarda yeryüzünde uygarlıkların kurulduğu ülkeleri gezer. Söz gelimi Anadolu'da şairin yaşadığı Sakarya civarında bir zamanlar ünlü Midas'ın Gordion şehri ile birçok höyükler yatmaktadır. Şair onlarca kez kurulmuş ve yıkılmış ülkelerin mesafe perdesini kaldırır ve ibret alması için onları okura seyrettirir. Bu aslında mecaz-ı mürsel yoluyla gerçekleşen bir söylemdir, çünkü şair bizzat bu ülkeleri gezmemiş, bu imge ile çağlar ötesinden çağlar sonrasına yani şimdiki zamana ölümün değişmeyen ibret gücünü göstermektedir: "Yeryüzünde gezerken ülkelerin yattığı mekânlara uğrar. Kimi ulu, kimi küçük, kimi yiğit, kimi vezir, kimi koca, kimi hoca unvanlı insanları görür. Onlar gibi daha nice insanın "gündüzleri gece olmuştur ve orada yatmaktadırlar." Yine orada "elleri kalem tutan, dilleri bülbül gibi şakıyan, doğru, düzgün ve bilgili yiğitler; herkese bir zamanlar sözleri geçen 'muhteşem beyler'; gece gündüz cıvıl cıvıl konuşan 'oğlancıklar' da yatmaktadırlar. Sanki anneleri yeni mezara koydukları çocuklarının başlarındadır."

Yeryüzünde gezer idüm uğradum milketler yatur
Kimi ulu kimi kiçi key kuşağı berkler yatur
Kimi yiğit kimi koca kimi vezir kimi hoca
Gündüzleri olmış gice ancılayın çoklar yatur

Toğrı varurdı yolları kalem tutardı elleri
Bülbüle benzer dilleri danışman yiğitler yatur
Atları izi tozlu önleri tabıl-bazlu
İle güne hükmi yazlu şu muhteşem beğler yatur
Gice gündüz oğlancıklar söyler iken bülbül gibi
Ayrılmışlar anaları sinlerini bekler yatur
(Timurtaş 1980: 50)

Gerçekten üstün bir retorik/belagat ile bu şiirde tasvir edilen ölüm, korkunç bir kavram olmaktan çıkmış ve son derece yoğunluk kazanan estetik bir tabloya dönüşmüştür.

ç. Dünya Malının Ölüm Karşısında Faydasız Oluşu

Öteden beri maddi hayatın gücüne güvenmenin, insanı gurura sevk ederek kalıcı değerlerden alıkoyacağına inanılmıştır. Tarihte yaşamış iktidar sahiplerinin güçlerini kullanarak insanlara zulmettikleri bilinmektedir. Bunun çok çeşitli örnekleri ibret maksadıyla hikâye edilmiştir. Dolayısıyla zalim ve mazlum insanlara dünya malının faydasız oluşu, ancak ölümün gücünü hatırlatmakla mümkün olabilir. Ahmed-i Yesevî, bir zamanlar güçlü ordularına, çelikten kılıçlar kuşanan askerlerine güvenerek çadırlarda korkusuzca yaşayan padişahların ecel karşısındaki durumunu tasvir etmiş, mazlum insanları yüreklendirmiştir:

Bu dünyada pâdşâh min dip kögsin kergen
Hem aldı da kürsî koyup hayme urgan
Niçe yıllar hayl u haşem çerig salgan
Ecel kilse biri vefâ kılmas irmiş
Bu dünyada padişahım diye göğüs geren
Hem önüne kürsü koyup hayme vuran
Nice yıllar hayl u haşem çeri salan
Ecel gelse biri vefâ kılmaz imiş
*
Bu dünyâda yügrük atka mingüçiler
Harb güninde mübârizlik kılguçılar

Elmas pûlâd kılıç kurnı çapkuçlar
Ecel kilse big ü hânı koymas irmiş
Bu dünyada yürük ata biniciler
Harp gününde mübârizlik kılıcılar
Elmas çelik kılıç kuşağı kuşananlar
Ecel gelse bey ve hanı koymaz imiş
(BTK 1985: 173)

4. Ölümün Ölümsüzlük Kapısı Olması

Ahmed Yesevî, "ölüm ve ölümsüzlük" kavramları yerine, "âhiret, tövbe ve iman" gibi dinî terimleri işlemiş, ölümsüzlüğü iman temeline dayandırmış ve ancak iman ile ölümsüz olunabileceği fikrini vurgulamıştır:

Tiriglikde din nevbetin yahşı urgıl
Âhiretning esbâbını munda kurgıl
Kul Hâce Ahmed îmân üzre tâyib bolgıl
İmân birlen bargan kullar ölmes irmiş
Dirilikte din nevbetini iyi vur sen
Âhiretin esbâbını burada kur sen
Kul Hâce Ahmed iman üzre tevbeli ol sen
İman ile varan kullar ölmez imiş
(BTK 1985: 173)

İlerleyen çağlardaki tasavvuf düşünürleri dinî terimler yerine estetik ve retorik yönü farklı ve yüksek imgelerle yoğunlaştırılmış söylemleri tercih etmişlerdir. Onlara göre ölüm, bir bitiş, sona eriş değildir, ölümsüzlüğün açıldığı ilk kapıdır. Mevlana'nın "Şeb-i Arûs" deyimiyle ölüm, vuslatın ilk gecesi, yani düğün gecesidir. Aslında ölüm ten içindir, canlar asla ölmez ve ebedi yaşarlar. Şüphesiz Yunus'un "olası degül" redifinin mutlaklık taşıyan söyleminde, özne olan "mana eri", yani varlığın özünü, cevherini kavrayan âşıktır. Âşık olmak ise, insanın nefsini öldürerek dünyevi tutkulardan uzaklaşması, yani ölmeden önce mecazen ölmesi ile mümkündür. Böylece nefsini öldüren insan,

Tanrı aşkına kavuşur, fenafillah denilen mertebede Tanrı varlığında yok olur. Ölüm olayı maddi tene aittir ve onda meydana gelir, hâlbuki Tanrı'ya ait olan ruhun bedendeki formu sayılan "can" asla ölmez:

Ma'nî eri bu yolda melûl olası degül
Ma'nî tuyan gönüller hergiz ölesi degül
Ten fânîdür can ölmez gidenler gine gelmez
Ölür ise ten ölür canlar ölesi degül
Şol Hızır'la İlyas Âb-ı Hayat içdiler
Bu birkaç gün içinde bunlar ölesi değil

(Timurtaş 1980: 80)

5. Ölümün İlahi Nur Olması

Ölüme karşı duruşun çok daha estetik olanı, ölümün aşk vasıtasıyla insana Allah'ı bulduran bir ışık, ilahi bir nur oluşudur. Ölümü ilahi nur olarak algılamanın yolu ise nefsini ve nefsinin istekleri olan dünyevi tutkuları dizginlemek hatta manevi ölümden geçer. İnsan ancak bu yolla ilahi aşka ulaşır ve o zaman ölüm bir ışığa dönüşerek ölümsüzlük olur:

Kogıl ölüm endîşesin âşıklar ölmez bâkîdür
Ölüm âşıkun nesidür çünki nûr-ı ilâhîdür
Ölümden ne korkarsın çünki Hakk'a yararsın
Belki ebedî varasın ölmek fâsid işidür

(Timurtaş 1980: 23,24)

6. Ölümden Korkmanın İnsani Boyutu

Ölümün nazari plandaki metafizik karmaşıklığının, şiir dilinin yüksek retoriği ile ele alınışı tasavvuf edebiyatında bir estetik meydana getirmiştir. Bu, ölümü algılama, kabullenme, ondan ders alma gibi değerler estetiğinin bir boyutunu da insani davranışlar oluşturmuştur. Sofilerin bütün çabası, insan için ölümü korku olmaktan çıkarmaktır, ancak yine de insan ölümden korkar, onun yalnızlığını insani boyutta yaşar.

Ahmed Yesevî, ölümden korkmanın insanî boyutunu kendi öznesi üzerinde tasvir etmiş, ancak bu korkuyu ölümün mücerretliği üzerine değil; ahirette hesap verememe ve bu nedenle azaba maruz kalma korkusu üzerine inşa etmiştir:

Eyâ dostlarım ölsem min bilmem ki hâlım ne bolur
Gurge kiriben yatsam min bilmem ki hâlım ne bolur
Ey dostlarım, ölsem ben, bilmem ki hâlim ne olur;
Kabre girip yatsam ben, bilmem ki hâlim ne olur.

Hiç kilmedi mindin savâb anda ne birgümdür cevâb
Ger kılsalar yüz ming azâb bilmem ki hâlim ne bolur
Hiç gelmedi benden sevap, orda ne veririm cevap
Eğer kılsalar yüz bin azap, bilmem ki hâlim ne olur?
(BTK: 178)

Bu mini azâlarım cânım bilen şâmdân idi
Can çıkarga kül azâm hep titreşedür dostlarım
Bu benim a'zâlarım canımla mutlu idi
Can çıkanda hep a'zâm titremekte, dostlarım
(BTK: 179)

Yunus Emre, insani korkuları ve dünya sevgisini de çok güçlü söylemleriyle ifade etmiş, insanın ölüm karşısındaki çağlar boyu süren derin yalnızlığını ve çaresizliğini "garibin ölümünü üç gün sonra duyma" ve "soğuk su" imgeleriyle işlemiştir.

Niçe bir derdile yanam ecel ire bir gün ölem
Meger ki sinimde bulam böyle garip bencileyin
Bir garip ölmüş diyeler üç günden sonra tuyalar
Sovuk suyıla yuyalar şöyle garip bencileyin
(Timurtaş 1980: s. 53)

Başka bir şiirinde "ömrün geçip gitmesi", hatta ona, "göz açıp yummak" gibi gelmesi, insanoğlunun zavallılığıdır. Yine "ekincinin to-

humu saçması gibi yere saçıldığı, kimisinin bittiği, kimisinin yittiği" gibi trajik durumlara isyan etmeden boyun eğmesi, özellikle "gençken ölen delikanlılara, yeşil ekini erken biçme kadar acıması", sehl-i mümteni örneği olduğu kadar, ölümün evrensel retoriğine ait örnek mısralardır:

Geldi geçdi ömrüm benüm şol yel esüp geçmiş gibi
Hele bana şöyle (geldi) şol göz açup yunmış gibi
İşbu söze Hak tanukdur bu can gövdeye konukdur
Birgün (ola) çıka gide kafesden kuş uçmış gibi
Miskin Âdem oğlanını benzetmişler ekinciye
Kimi biter kimi yiter yere tohum saçmış gibi
Bu dünyada bir nesneye yanar içüm köyner özüm
Yiğit iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi

(Timurtaş 1980: 214, 215)

Sonuç olarak Sofiler, tasavvufun meydana getirdiği ruh ikliminde ölüme karşı ret ve isyan ederek trajedi yaşamamışlar ve bilakis tevekkül göstererek ölümü kabul etmişlerdir. Türk kültür ve edebiyatı, bu düşünceden hareketle Ahmed-i Yesevî, Mevlana ve Yunus Emre gibi güçlü şairlerinin şiirleriyle bir estetik yaratmış ve bu estetiği mükemmel retorikle terkip ederek ölümü kaos olmaktan çıkarmış, adeta acıyı bala dönüştürmüştür. Ölüme karşı geliştirilen bu estetik, sadece XIII. asırda yaşanan Moğol tahakkümü ve Haçlı istilalarına karşı direnç yaratmamış, her çağda varoluşun doğallığını yansıtmıştır. Bu şekilde algılanan ölüm, hiçbir zaman bir hiçlik kuyusu olarak anlaşılmamış ve hatta Tanrı'ya ulaşmanın kapısı kabul edilmiştir. Bu estetik anlayışla Tanrı'ya duyulan aşk, insanı bütün korkulara karşı özgür kılmış, âb-ı hayat gibi kabul edilerek ölümsüzlüğe erişilmiştir. Bir söylem olarak ecel, acı olmaktan çıkmış, şerbet olmuş, mezarlıklar, Mevlevilerin "hâmûşân" (=susmuşlar) mecazına dönüşmüş; insanın ölümü "gurûb etti" istiaresiyle güneşin batışı biçiminde ifade edilmiştir.

Kaynaklar

Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Tesirleri (1996). İstanbul, Ege Üniversitesi-Dokuz Eylül Üniversitesi 25-26 Kasım 1993, Sempozyum Bildirileri.

Bayraktar, Mehmet (1991). *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*. Ankara.

Büyük Türk Klâsikleri (BTK) (1985). C. I, İstanbul.

İsen, Mustafa (1993). *Türk Edebiyatında Mersiye -Acıyı Bal Eylemek-*. Ankara.

Kaplan, Mehmet (1976). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul.

Karakoç, Sezai Sezai (1977). *Yunus Emre*. İstanbul.

Köprülü, Fuat (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara.

Kurnaz, Cemal-Mustafa Tatçı (2000). *Yesevîlik Kitabı*. Ankara.

Mengi, Mine (2000). *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara.

Özbay, Hüseyin-Mustafa Tatçı (1991). *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*. Ankara.

Timurtaş, Faruk Kadri (1972, 1980). *Yunus Emre Divanı*. İstanbul.

Yılmaz, Mehmet (1992). *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*. İstanbul.

MATEM

Türk Edebiyatında Ölüm Şiirlerinin Üslup Özellikleri

Orhan Kemal Tavukçu*

Ölüm insanın karşılaştığı en sarsıcı olaylardan biridir. Bu yönüyle sanatın hemen her alanına konu edilmiştir. Ölüm karşısındaki aczin ifade edilmesi, duyulan üzüntünün dile getirilmesi maksadıyla sanatın çeşitli alanlarına başvurulmuştur. Ölüme dair şiirler de konuları itibarıyla en lirik örnekleri oluştururlar. Bu şiirlerden bazıları çeşitli yönleriyle ölüm kavramını değerlendirirken, bazıları da ölen kişinin çeşitli özelliklerini anlatmak ve duyulan üzüntüyü dile getirmek üzere söylenmiştir.

Girmiş olduğumuz medeniyet dairelerine göre bu ölüm şiirlerinin yapısının, üslubunun değiştiği görülmektedir. İslam öncesi Türk kültüründe yapılan 'yug' törenlerinin bir parçası olarak icra edilen sagular, zamanla bu törenlerden ayrı olarak müstakil metinler hâlinde de söylenmeye başlamıştır. Bu metinlerin çeşitli üslup özellikleri, İslam sonrası Türk Edebiyatında da gerek ağıtlarda gerekse mersiyelerde etkisini devam ettirmiştir. Bu noktada sagularla (ve ağıtlarla) mersiyeler arasındaki temel farklılığın Klasik Türk Edebiyatının gerek şekil ve gerekse üslup itibariyle ortaya koyduğu gelenekçi yaklaşımdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

---

* Doç. Dr. Orhan Kemal Tavukçu, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum.

Tanzimat ve onu hazırlayan fikrî hareketler, birçok alanda olduğu gibi, ölüm üzerine yazılan şiirlerde de birtakım farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Bu fikrî değişimin Cumhuriyet döneminde de devam etmesi bu dönemde de ölüme dair şiirlerde sergilenen tutumda farklılaşmalara yol açmıştır.

Konunun ele alınışı ve üsluptaki bu çeşitlilik ister istemez bir sınır çizmeyi gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı biz de bu çalışmamızı ölü ardından yazılan şiirlerin Tanzimat'tan önceki bazı örneklerine hasretmeyi uygun bulduk.

1. Türk Edebiyatında Ölüm Üzerine Söylenen Şiirler

1.1. Sagular

İslam öncesi Türk kültüründe ağıtlar 'sagu' adıyla genellikle 'yug' törenleri içerisinde terennüm edilirlerdi. Bunlar başta dinî bir mahiyet arz ederken sonraları ozanların kopuzları eşliğinde söyledikleri metinler hâline geldiler. Belli vezinlerle muayyen bir tertibe göre icra edilen bu eserler genellikle uzun uzun ölünün erdemlerinden bahsederler. Ölünün çeşitli vasıflarının övüldüğü sagularda nihayet feleğin onu nasıl mağlup ettiğinden dem vurulur. Bu metinlerde genellikle canlı tabiat tasvirlerine, özellikle kahramanın öldüğü yerin özelliklerine yer verilir. 'Sagucu' bu bölümde bir ilgi kurarak kendisiyle beraber tabiatın da ağladığından (bulutların, ırmakların v.s.) bahseder. Bu şiirleri sagucu ya ölenin ağzından ya da kendi ağzından söyler (Köprülü 1986: 75; Köprülü 1989: 119; Artun 2004: 26).

1.2. Ağıtlar

Ağıt kelimesinin anlamca "ağlamak" ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu kavrama Anadolu Türkleri genellikle *ağıt*, *bozlak*; Azeriler *ağı*; Türkmenler *ağı*, *tavşa*; Nogaylar *bozulamak*; Müslüman Kerkük Türkleri *sazlamağ*; Hristiyan Kerkük Türkleri *madras*; Kırım Türkleri *tagmag* karşılığını vermektedirler (Artun 2004: 153).

Ağıt kavramının Türkiye Türkçesinin çeşitli ağızlarında da farklı isimlerle anıldığı görülmektedir: Kars'ta *bayatı*, Sivas'ta *deme*, Adana'da *deşet*, Malatya'da *deyiş*, Samsun'da *deyişet*, Doğanşar'da *dil*, Kırşe-

hir'de *lavik*, Burdur'da *ölgülü*, Muş'ta *sau* (Artun 2004: 153) bu farklı söyleyişlerden birkaçıdır.

Çok özet bir ifadeyle bir ölüm üzerine belli bir geleneğe uyularak yapılan törenlerde yakılmış veya söylenmiş şiir olarak tarif edilebilecek ağıtlar, bazen bir türkü şeklinde toplum hafızasında uzun yıllar kalabilirler (Artun 2004: 153).

Bir bakıma saguların devamı olarak niteleyebileceğimiz ağıtlar, önceleri sadece ölüm hadiselerinin ardından söylenirken zamanla zelzele, salgın ve vatan topraklarının istila edilmesi gibi konuları da içeren geniş bir yelpazeye sahip olmuştur (Artun 2004: 153). Toplumun büyük bir kesimini derinden etkileyen böyle olaylar üzerine söylenen ağıtlar için genellikle destan formunun kullanıldığı görülmektedir. Bu nazım şeklinin yaygın biçimde kullanılışı, zamanla, bazı yörelerde, neredeyse ağıt ve destan aynîleşmesine yol açmıştır.[1]

Ağıtlarda da tıpkı sagularda olduğu gibi manzumeyi ölenin ağzından söyleme geleneği bir üslup özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tarzı kullanan ağıtçılar, ölünün vasıflarını ve yaptığı işleri kendisine anlattırarak daha etkili bir metin ortaya koyma cihetine gitmişlerdir. Böyle metinlerde ölen şahıs yaptığı birçok işlerden sonra ölüm karşısındaki çaresiz durumunu ifade eder. Bu husus şiirdeki duygusal derinliği daha da artırmaktadır.

Bazı ağıt metinlerinde de ağıtçı, söz konusu edilen kişi ölmemiş gibi onun giyinişinden, atından v.s. bahseder (Artun 2004: 154).

Bugünkü bilgilerimiz ışığında ağıtların, esas konuları ölüm olmakla beraber, hemen her çeşit üzüntüleri ifade eden metinler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tıpkı ölüm gibi geçiş merasimleri olan askerlik ve düğünle ilgili manzumelerin de ağıt niteliği taşıdığı bilinen bir gerçektir (Artun 2004: 155).

---

[1] Zaman zaman destandan farklı şekil özellikleri de gösterebilen bu tarzın en son örneklerinden birini İsmail Türüt'ün Sakarya Depremi üzerine söylediği şiir (İ. Türüt "Deprem" Sosyete Kızı Suzan. 2000) oluşturmaktadır. Ayrıca Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde meydana gelen âfetler üzerine mahalli şairlerin bir gecelik emekle meydana getirdikleri ve destan adını verdikleri manzumeleri ertesi gün çoğaltarak sattıkları da bir vâkıadır.

Ağıtlar genellikle ölü evinde ve kadınlar tarafından yakılırlar. Ağıtçı denilen kadınların bulunuşu ve bunların belli kurallar dâhilinde şiirlerini söylemesi ağıt yakmanın bir gelenek olduğunun göstergesidir. Kerkük Türklerinde de yaygın bir gelenek olarak karşımıza çıkan ağıt yakma geleneğinin uygulayıcıları, genel teamülün aksine, erkeklerdir.

Ağıtlarda mütemadiyen ölen kişinin iyi yönleri üzerinde durulur. Bir bakıma ağıtlar ölüler için düzülmüş medhiyelerdir. Buna mukabil İslamiyette ağıt yakma, kaderi kınama, ölünün hususiyetlerini dövünerek anlatma hoş karşılanmamıştır (Artun 2004: 154).

1.3. Mersiyeler

Mersiye kelimesi Arapça *resâ* kökünden türetilmiştir. Lügatlerde "Ölmüş bir adamın evsâf-ı cemîlesini ta'dâdla vefâtından dolayı te'essüfi mutazammın olarak tanzîm olunan nazım veya bu bâbda îrâd olunan nutuk, sagu" (Şemseddin Sâmî 1987: 1321); "Ölen birine övgü dolu mâtem şarkısı söyleme, ağıt, özellikle Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin'in ölüm yıldönümlerinde yapılan törenlerde okunan şiirler" (Redhouse 1890: 1805) gibi ifadelerle tarif edilen mersiyeler hakkında bazı edebiyat lügatlerinde de benzer ifadelere rastlanmaktadır. Tahirü'l-Mevlevî mersiyeyi "Birinin ölümü üzerine duyulan teessürü ifade etmek için yazılan manzûmedir." (Tâhirü'l-Mevlevî 1973: 97) şeklinde tanımlarken bir başka kaynakta yukarıda zikredilenleri teyit eden "Hazret-i Hüseyin'in Kerbela'da şehâdetini anlatan şiirlere mersiye namı verilir." (Onay 1996: 306) ifadesi yer almaktadır. Mersiyenin ağıtın klasik edebiyattaki karşılığı olduğunu (İsen 1993: XXXII) ifade eden Mustafa İsen, "mersiye, ölen birinin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak ve ölene karşı şairin ilgisini ifade etmek üzere yazılan lirik şiirlere verilen addır." demektedir (İsen 1993: XIII).

Bir şehrin düşman eline geçmesi, sevilen herhangi bir hayvanın ölümü (İsen 1993: CXLIV-XLIV) gibi konuların da ele alındığı mersiyeler, bu yönleriyle, tıpkı ağıtlar gibi, en geniş anlamıyla üzüntüleri dile getiren manzumelerdir. Ağıtlarla mersiyeler arasındaki benzerlikler

bununla da sınırlı değildir: Mersiyelerde üzüntüyü ifade etmek -ve belki bir nebze azaltmak- için başvurulan dünyanın geçiciliği, feleğe sitem gibi unsurlar ağıtlarda da büyük ölçüde kullanılmaktadır.

Mersiyeler ile ağıtlar arasındaki temel farklılık, mersiyelerin, şekil ve muhteva bakımından daha gelenekçi bir yapı arz etmeleridir. Genellikle terci-i bend veya terkib-i bend nazım şekilleriyle yazılan bu manzumelerin içerikleri de belli bir sıraya göre tertip edilmiştir. Buna göre mersiye şairi manzumesinde konuları genellikle şu sıraya göre verir: 1. Dünyanın geçiciliği ve gaddarlığı, 2. Feleğe sitem, yas, 3. Övgü, 4. Olayın tasviri, 5. Dua ve temenniler (İsen 1993: XXXII).

Bütün bu tanımlamalardan şu sonuçları çıkarmak mümkün görünmektedir:

1. Kaynaklarda mersiye kelimesi sagu veya ağıt kavramına yakın bir kavramı ima etmektedir.

2. Bu kelimeyle ayrıca Kerbela şehitleri için söylenen / yazılan şiirler de kastedilmiştir. İslamî Türk Edebiyatında bu tür manzumelere *maktel* dendiği bilinmektedir (Pekolcay 1996: 228).

3. Buna rağmen kelime halk şiirinde ağıt yerine kullanılmamıştır. Divan şiirinde de bu kelimenin yerine ağıtın kullanıldığı vaki değildir.

Öyleyse mersiyeyi genelde: Divan şiiri geleneği içerisinde ölen birinin ardından ölenin faziletlerini anlatmak ve hüznü ifade etmek için yazılan şiir; özelde de Kerbela Şehitlerini anmak onların acılarını hissetmek ve onların derdiyle dertlenmek maksadıyla söylenmiş manzume şeklinde tarif edebiliriz.

1.4. Sufî Dilinde Ağıtlar

Tasavvufî şiirlerde ise ölüm, genelde, daha munis bir hadise olarak takdim edilir. Mutasavvıf şairlerde ölüm bir sonu değil aksine gerçek sevgiliyle birlikte yeni bir başlangıcı ifade eder. Nitekim Mevlânâ (ö. 17 Aralık 1273)'nın Hakka yürüdüğü geceye şeb-i arûs (şeb-i urs) demesi böyle bir düşünce tarzının tezahürüdür. Bundan dolayı sufî şairlerin bir yakınlarının ölümü üzerine yazdıkları şiirlerde, ağıtlar ve bazı mersiyelerde gördüğümüz türden yakınmalar, şikâyetler, sitemler ol-

mayacaktır. Bu şiirlerde daha çok ayrılık konusu üzerinde durulduğu görülmektedir.

İbn-i Kemâl (ö. 16 Nisan 1534)'in şeyhi Emir Buhârî (ö. 922/1516)'nin ölümü üzerine yazdığı tarih manzumesi bu duruma bir örnek teşkil etmektedir:

Müşkil oldı ***firkati*** *şeyhüñ begâyet âh şeyh*
Kanda gitdi bilmezin ol mazhar-ı Allah şeyh
Bu ***firâk u hasrete*** *bu* ***hicrete*** *bu hâlete*
Gönlüme didüm ki di târîh didi vâh şeyh[2]

Sene 922 (Balıkhane Nâzırı Ali Rıza Bey 2003: 19)

Mevlânâ'nın dostu Selahaddin Zerkûb (ö. 29 Aralık 1258)'un ölümü üzerine söylediği

İy zi ***hicrânet*** *zemîn u âsmân bigiriste*
Dil miyân-ı hûn nişeste 'akl u cân bigiriste

(Gölpınarlı 1999: 113)

matlalı mersiye bu tarzın lirik bir örneğini oluşturmaktadır: "O, bu evden gideli devlet tavanı çöktü. Dün gece gördüm, o âlem de ağlıyordu, bu âlem de. Ağlamak değil, ayrılığınla tulumlarla yaşlar dökmek, her nefes, kanlarla erimek, her an ağlayıp coşmak gerek. O, gözler nûruna, gözler çağlayıp duruyor... Ey uçup giden devlet kuşu, ok yaydan fırlar gibi gittin de yay da ağlamada şimdi. O ağlamayı, insanlarla beraber ağlamayı bilen bilir." (Gölpınarlı 1999: 113; Top 2001: 201).

2. Saguların / Ağıtların Bazı Üslup Özellikleri ve Bunların Farklı Geleneklerdeki Yansımaları

Buraya kadar Türk Edebiyatının farklı gelenekleri içerisinde söylenmiş ölüm şiirlerinden bahsetmeye çalıştık. Çalışmamızın bundan

---

[2] İbn-i Kemal'in Şeyhi Hazreti Emir Buhârî'nin ölümü üzerine söylediği tarih manzumesinin başka bir kaynakta (Kufralı 2003: 49) Hızır Bey Çelebi (ö. 1458) tarafından söylendiği kayıtlıdır.

sonraki kısmında örneklerden hareketle bu edebî gelenekler arasındaki ortak üslup özelliklerinden bahsedeceğiz.

2.1. Ölenin Ağzından Söyleme

Yukarıda sagu ve ağıtlardan bahsederken bunların belirgin özelliklerinden birinin de manzumeyi / metni ölenin ağzından söylemek olduğunu ifade etmiştik. Bu husus İslam öncesi Türk Edebiyatından çağdaş Türk Halk Edebiyatına kadar uzanan bir çizgide Türk ağıt geleneğinin millî bir damgası hüviyetindedir.

Ancak yapılan araştırmalar, bu geleneğin sadece sagular/ağıtlarla sınırlı kalmadığını ortaya koymaktadır. Bu üslup özelliğinin en sık karşımıza çıktığı alan mezar taşlarıdır. Mezar taşı metinlerinde, mevcut en eski örneklerinden itibaren, bu tarzın kesintisiz uygulandığı görülmektedir. İslam öncesi döneme ait olduğunu düşündüğümüz bir mezar taşı metninde bu üslup özelliğinin ilk örneğini görüyoruz:

Eziz! Men altun kırka kirtim. / Ah! Altın kıra -ya da dağa- girdim.

(Esin 2004: 20)

Bu geleneğin Osmanlı toplumunda ne denli yaygın olduğunun dikkat çekici bir göstergesi de aşağıya metninin bir kısmını aldığımız Ermeni asıllı bir vatandaşın mezar taşında karşımıza çıkmaktadır:

Bin sekiz yüz altmış dokuz mevlidim
Hulis (Temmuz) yirmi yedi dehri virudim
Atalarım ismim koydular Nevrik
Zalim ecel yakdı mânend-i harik
Yirmi üçe kadem basmıştı yaşım
Hayf ki selamet bulmadı başım
Çekildi ilikten damardan kanım
Teslim ettim Hakk'a tatlı canım
Kim nazar kılarsa mezar taşıma
Okuyalar bir Fatiha başıma
Ütüciyan Kemânî Hacı Serkis Ağa kerimesi M. Nevrik 1893
(Boyraz 2003: 34)

Türk ağıt geleneğinin başlıca hususiyetlerinden biri olan ölenin ağzından söyleme tarzının son örneği bize geleneklerin aktarılmasında mesafelerin önemsizliğini anlatır gibidir. Aşağıdaki metin, Güney Kore'nin Pusan şehrindeki Türk şehitliğinden alınmıştır:

Pusan'da Yatıyorum

Hudutlar, dinler ötesinde
Gözlerin anlaştığı saat
Duyuyorduk sıcaklığını
Her şeyin
*

Ne güzeldi Pusan'dan önceki bu günler
Zevki içindeydik birlikte düşünmenin
Dağ, bayır
Omuz omuza döğüşmenin
*

Çok sürmedi ayrıldım aralarından
Bir şeyler oldu farkında değilim
Bir gece bayrak bayrak
Kurudu kanım
*

Yatıyorum Pusan topraklarında şimdi
Ölüm kadar genişlemiş duygularım
Vatan öyle büyümüş ki başımda
Her dilden anlar oldum.
*

Bütün ölüler uyanık
Ellerimiz göklerde birleşik
Toprak antenlerden konuşuyoruz
Vatan bizimdir
*

Selâm sana buradan Türk şehidi
Sen Anadolu'da, ben Pusan'da
Sen Türkiye için şehid
Ben dünya için...

Muhtemelen sagların mezar taşlarına aktarılmasıyla başlayan bu geleneğin izleri Divan şiirinin şekil özelliklerini sergileyen bazı şiirlerde de karşımıza çıkmaktadır.

Aşağıya bazı bölümlerini aldığımız manzumelerden ilki, Fâtih (ö. 1481)'in halk tarafından çok sevilmiş sadrazamlarından Mahmut Paşa (ö. 1473-1474) için yazılmıştır. *Firâk-ı Mahmud Paşa* adını taşıyan ve aruzun *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün* vezniyle, dörtlükler halinde yazılmış olan manzume *abab cccb dddb* şeklinde kafiyelenmiştir. Şiirin kim tarafından yazıldığına dair herhangi bir kayıt yoktur (Tavukçu 2004: 96-98).

İkinci manzume ise Sultan II. Bayezid (ö. 21 Mayıs 1512)'in ölümü üzerine kaleme alınmıştır. Halk tarafından çok sevildiği için Bayezid-i Veli olarak anılan padişahın ağzından söylenen bu manzumede bir öncekine benzer şekilde *Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid* adını taşımaktadır. İlk manzume gibi *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün* vezniyle kaleme alınmıştır. 12 bentten oluşan bu şiirin de kim tarafından yazıldığı bilinmemektedir. Manzumenin şairinin bilinmeyişi ile ilgili olarak bazı araştırmacılar, yazan kişinin, babası Sultan Bayezid'i öldürttüğü söylenen Yavuz Sultan Selim'den korktuğu için adını sakladığını ifade etmiştir (Sakaoğlu 1989: 112-113). Akla yatkın görünen bu düşünce, bir önceki manzume için de geçerli olabilir. Zira Mahmud Paşa da Fâtih Sultan Mehmed'in gazabına uğrayarak idam edilmiştir.

Bu iki manzumenin de dikkat çekici bazı özellikleri vardır. Bunlardan ilki, ikisinin de hemen benzer konular ve vakalar etrafında teşekkül etmeleri ve benzer isimler almalarıdır. Bu tarzda ve yine benzer isimlerde başka manzumelerin bulunabilmesi halinde, bunları Firâk / Firak-nâme / Fürkat-name[3] adıyla ağıtların bir türü şeklinde telakki etmek mümkün olacaktır.

Manzumelerin dikkat çekici diğer bir özelliği de divan şiirinin şekil özelliklerinin (nazım şekli, aruz gibi) yanında İslam Öncesi Türk şi-

[3] Türk Edebiyatı'ndaki diğer Firâk-nâmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Tavukçu 2004).

irinin ve halk şiirinin, yukarıdan beri anlatageldiğimiz, ölünün ağzından söyleme üslubunun benimsenmiş olmasıdır. Manzumeler bu halleriyle divan şiiri ve halk şiirinin ortak bir ürünü gibi durmaktadırlar. Ancak manzumelerde kafiye yapan bazı kelimelerin divan edebiyatı geleneğine uymayacak tarzda -kulağa göre- seçilmiş olması bu metinleri ortaya koyanların halk şiiri kaynaklarından beslendiği fikrini uyandırmaktadır.

Firâk-ı Mahmûd Paşa

Bu mıdur umdugum senüñ tapuñdan
Yiri mi bî-vefâ hanum yiri mi
Özümi hâk idem [senüñ] kapuñda
Yiri mi bî-vefâ hanum yiri mi
*

Beni Mahmûd Paşa sen itmedüñ mi
Bu mürde cismüme cân itmedüñ mi
Dönüben kahrile kan itmedüñ mi
Yiri mi bî-vefâ hanum yiri mi
*

Dimâguñ virdiler vay ki fesâda
Metâ'um düşdi şehrüñde kesâda
'Aceb nedür suçum [bilmem] kasâda
Yiri mi bî-vefâ hanum yiri mi (Tavukçu 2004: 96-98)

Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid[4]

Benüm etmegümi tahfif edenler
Beni koyup Selîm Hân'a gidenler
Hakîkat râhına doğru varanlar
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah
*

[4] Metin hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Sakaoğlu 1989: 112-113; Tavukçu 2004:117-119).

Hayâsuzluk idüp durdun benümle
Acıdun cismümi yavlak canımla
Ne râzın var idi Korkut Hanumla
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şâh

*

Benüm dahı başumdaydı bu yazu
Ki yarın anda kurıla terâzü
O yerde kim olısar Tanrı kâzi
Alam dâdumı ben senden Selîm Şah

*

Zebûn ölüm yapışaydı etüme
Bu kandadur gele karşu yoluma
Düşer miydi ya bu işler Selîm'e
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

*

Fenâ hiç kimseye bâki kala mı
Yâ oğul ataya kılıç sala mı
Ya bu işler ana düşer ola mı
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

2.2. Soru Sorma

Mevcut en eski ağıt (sagu) örneklerinden olan Alp Er Tunga Sagusundan itibaren soru sorma ağıtlarda önemli bir üslup özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Metinlere bakıldığında şairlerin bu özelliği a) Büyük kahramanların dahi öldüğüne işaretle dünyanın geçiciliğine ve insanın ölüm karşısındaki aczine bir vurgu yapmak, b) Çeşitli sorular sorarak ölenin içinde bulunduğu trajik durumu ortaya koymak c) Ve nihayetinde söz konusu soruları tekrar ederek dinleyenin / okuyanın zihninde derin ve kalıcı bir tesir yaratmak maksadıyla kullandıkları anlaşılmaktadır. Metinlerin çoğunda sorular genellikle dörtlüklerin sonlarında nakarat şeklinde kullanılmıştır. Ancak, bugün takdim edilen şekliyle,[5] Alp Er

[5] Bu metni oluşturan dörtlükler Divanü Lügati't-Türk'ün değişik bölümlerinden derlenerek bir araya getirilmiştir.

Tunga Sagusu mevcut şiirlerin aksine ilk mısradan bir soruyla başlar. Bu tavır adeta çok sevilen birinin ölümünün duyulması ile insanların hayretle birbirlerine sordukları soruları hatırlatmaktadır:

Alp Er Tonga öldi mü
İsiz ajun kaldı mu
Ödlek öçin aldı mu
Emdi yürek yırtılur (Tekin 1989: 8)

Bu konuda vereceğimiz ikinci örnek Şeyyad Hamza (ö. 1348'den sonra)'nın veba salgınında ölen insanlar için yazdığı meşhur şiirinden alınmıştır (Akar 1987: 3-5). Şeyyad burada sorduğu sorularla bir yandan bu sonu gelmeyen "ölüm kervanı"ndan dolayı duyduğu şaşkınlığı ifade etmekte, diğer yandan da meydana gelen korkunç tabloyu, ilahi amillere bağlayarak iman dairesinden çıkmamaya çalışmaktadır:

Ecel n'olur ki takdîr-i ezeldür
Vebâ n'olur kazâ-i âsûmândur
'Aceb ne otladı bu kuzucuklar
Ki bunlar böyle zârî giriyândur
Narasdacuklara[6] *baba didürmez*[7]
Ne katı yagı bu ne bî-amândur (Akar 1987: 3)

Dede Korkut Kitabı'nda Basat'ın, kardeşi Kıyan Selçük'ün Tepegöz tarafından öldürülmesi üzerine söylediği ağıtta da aynı özellik dikkat çekmektedir:

Güvencümile getürdügüñ gelincügüñ
O zalım senden ayırdı ola kardaş
Ağ sakallu babamı
Oğul deyü ağlattun ola kardaş
Ağca yüzlü anamı

---

6 Nâ-resîde: Yetişmemiş, çocuk.

7 Kelime orijinal metinde "dirürmez" şeklinde yazılmış.

Oğul deyü sızlatduñ ola kardaş
Karşu yatan kara dağum yüksegi kardaş
Akındılı görklü suyumuñ taşkunu kardaş
Güçlü belüm kuvveti
Karañu gözlerümüñ aydını kardaş
Karındaşumdan ayrıldum (Gökyay 2000: 108-109)

Soru sormanın bir üslup özelliği olarak görüldüğü bir diğer örnek de kayın babası tarafından öldürülen bir gelinin ağzından söylenmektedir:

Babam çok mu aldı senden galını
Unun uçun vururlar mı gelini
Söylen, babam da versin malını
Gıyma gannı zalim, gel bana gıyma
Yalandır ellerin sözüne uyma (Şimşek 1993: 250-251)

Farklı edebi geleneklerin izlerinin sürüldüğü bazı manzumeler Türk Edebiyatında özellikle 13-15. yüzyıllar arasında çokça karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem içerisinde ölüm şiirleri söz konusu olduğunda ilk akla gelen şairlerden biri, şüphesiz Şeyyad Hamza olacaktır. Moğol istilasından yaklaşık 100 yıl sonra baş gösteren veba salgınında kızını - ve belki başka yakınlarını- kaybeden şair, hem dönemin şiirinde çokça yer alan ölüm düşüncesi[8] ve hem de başından geçen bu sarsıcı hadiseler yüzünden, şiirlerinde çok gerçekçi ölüm tablolarına yer verir.

Şairin, muhtemelen, 749/1348 yılında kaleme almış olduğu bir manzumesi çeşitli açılardan dikkat çekici bir örnektir. 49 beyitten oluşan manzume, aruzun *mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün* vezniyle yazılmıştır. Beyitler hâlinde ve aruzla yazılmış olması metni klasik şiire yaklaştıran hususlardır. Manzumenin kafiye örgüsü de (aa ba ca...) bu durumu desteklemektedir.

---

[8] Bu dönemde yaygın olan ölüm ve sonrasından bahseden şiirlerin Mani Muhiti'nde yazılmış bir örneği için bk. (Arat 1986: 24-25)

Ancak metnin içeriği ve üslubu mersiyeden çok destan[9] adıyla bilinen toplumun büyük bir bölümünün duygularını ifade etmeye yönelik ağıtlara yakın durmaktadır. Nitekim manzumenin sonunda şairin mahlasını söylediği

Söz idici delîm Şeyyâd Hamza
Senüñ sözüñ 'alamda dâstândur (Akar 1987: 5)

şeklindeki beyit de bu duruma işaret etmektedir.

Aşağıda bazı bölümlerini verdiğimiz söz konusu manzumede veba salgınının meydana geldiği tarihin verildiği beyit de benzer konulara hasredilmiş destanlardaki tarih ibarelerini[10] hatırlatmaktadır:

Yidi yüz kırk tokuzında Resûlüñ
Vebâ geldi halâyıka 'ayândur (Akar 1987: 5)

Şeyyad Hamza'nın en önemli özelliklerinden biri, özellikle ölüme dair şiirlerindeki tasvirlerin canlılığıdır. Şair izlenimlerini, çok gerçekçi ve sarsıcı bir üslupla ifade eder. Tabiat unsurları ve mahallî söyleyişler, bu konuda şairin önde gelen yardımcılarıdır:

Ecel yagmuru yagdı yire gökden
Göz açdurmaz n'idelüm bîm-i cândur
Ölüm yili kime kim tokunursa
Düşer topraga nitekim hazândur
Hamı gögi dimez direr bu halkı
Bozulur sanasın bir bûsitândur
Öñi yire batar soñı dükenmez

---

9 Bk. 1. dipnot.

10 Dinleyin ehibbâ edeyim beyân / Dillerde daima söylensin hemân / *Bin üç yüz on üç* bilin ki tamâm / Yunânîler'le olan kavgayı (Çobanoğlu 2000: 268).
*Sene bin iki yüz altmış dokuz*da / Uyandırdı gaflet Âl-i Osmanı / Gel, Serdâr-ı ekrem, ey Ömer Paşa / Cem eyle askeri tîg u temrânı (Çobanoğlu 2000: 269).
Tarih *min iki yüz doksan* üçünde / Dinle beğim gör ki nasıl iş oldu / Münafıklar muradına yerişti / Müminler ağlayıp gözi yaş oldu (Çobanoğlu 2000: 269).

'Aceb bu kâfile ne kârvândur
Agaç at başı yok âdem ayaklu
Taşur sinleye bu halkı revândur
Tonatmışlar yigitcükler sinini
Veli tenleri toprakda nihândur
Gelincük(ler) sinin şöyle bezetmiş
Yaşıl kızıl sanasın gülsitândur
Karınca iñi olmış ol agızlar
Ki bunlaruñ tudagı la'l ü kândur
Kimi rahmet kimi zahmet içinde
Kimi gamgîn kimisi şâdumândur
Göresin bir kafa yatur çürümiş
Sorasın şâh-ı Îrân u Turan'dur (Akar 1987: 3-5)

Klasik Türk Edebiyatı geleneği içerisinde yazılmış bazı mersiyelerde de gördüğümüz yas renkleri (kara, gök) Şeyyad'ın şiirinde de karşımıza çıkmaktadır:

Analar kara geymiş atalar gök
Yürekler baglu gözler tolu kandur (Akar 1987: 4)

Manzumede dikkati çeken bir başka husus da ölüme dair şiirlerin genelinde gördüğümüz feleğe sitem, kaderden şikâyet gibi unsurların burada yer almamasıdır. Şeyyad'ın, muhtemelen kızının ölümü üzerine yazdığı bu destanda daha ilk beyitten itibaren bir teslimiyet içerisinde olduğu gözlemlenmektedir:

Müsülmanlar meger âhir zamândur
Kıyâmet mi kopar [bu] ne nişândur
'Alâmetler belürdi dürlü dürlü
Gelüñ tevbe kılalum ki hemândur
Gelüñ Hakka dönelüm iy halâyık
Ki vakt-i ***küllü men 'aleyhâ fân****dur*
Bizi hışmuñ odına yakmagıl sen
Ki rahmetüñ deñizi bî-kerândur (Akar 1987: 3-5)

3. Sonuç

3.1. Türk Edebiyatında ölünün ardından söylenen şiirler dâhil olduğumuz medeniyet dairelerine ve sosyal tabakalara göre bazı farklılıklar göstermektedir.

3.2. Sagaların devamı niteliğinde olan ağıtlarda ölenin ağzından söyleme ve soru sorma gibi üslup özellikleri öne çıkmaktadır.

3.3. İslam öncesi dönemden itibaren ölenin ağzından söyleme geleneğinin mezar taşı metinlerine de geçtiği görülmektedir.

3.4. Osmanlı toplumunda da yaygınlaşan bu geleneğin Türk olmayan Osmanlı vatandaşları tarafından da benimsendiği görülmektedir.

3.5. 13-15. yüzyıllar arasında yazılmış olan bazı ölüm şiirlerinde İslam Öncesi Türk Kültürü ile Halk Edebiyatı ve Klasik Türk Edebiyatının izlerine rastlanmaktadır. Bunlardan Şeyyad Hamza'ya ait olan bir manzume Klasik Türk şiirinin şekil özelliklerini gösterse de bir destan örneği olarak değerlendirilmelidir.

3.6. Sevilen bir devlet adamının görevinden azledilmesi ve hatta öldürülmesi üzerine söylenmiş, yazarı belli olmayan manzumeler olarak niteleyebileceğimiz *Firâk / Fürkat-nâme* adlı eserler de -yeterli malzemenin bulunması halinde- bir ağıt türü olarak telakki edilebilir.

3.8. Bu manzumeler şeklen Klasik Türk Edebiyatının, üslup itibarıyla Halk Edebiyatının etkisi altında söylenmiştir.

3.9. Sufî şairlerin ölüm karşısındaki farklı tutumları, dostlarının ölümü üzerine söyledikleri şiirlere de yansımış, bu manzumelerde genellikle ayrılık temi işlenmiştir.

Kaynaklar

Akar, Metin (1987). "Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler - I". *Türklük Araştırmaları Dergisi, 2.*

Arat, Reşid Rahmeti (1986). *Eski Türk Şiiri.* 2. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Artun, Erman (2004). *Türk Halk Edebiyatına Giriş.*[1. baskı]. İstanbul: Kitabevi.

Balıkhane Nâzırı Ali Rıza Bey (2003). "Turûk-ı Aliyyenin İstanbul'da İntişârı". *Tasavvuf Kitabı.* Haz. Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi

Boyraz, Şeref (2003). *Türkiye'de Mezar Taşı Sözleri*, 1. baskı. Ankara: Akçağ yayınları.

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

Esin, Emel (2004). *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*., 1. baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Gökyay, Orhan Şaik (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*. 2. baskı. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1999). *Mevlânâ Celâleddin*. 5. baskı. [İstanbul]: İnkılâp Kitabevi.

İsen, Mustafa (1993). *Acıyı Bal Eylemek, Türk Edebiyatında Mersiye*. [1. baskı]. Ankara: Akçağ yayınları.

Köprülü, M. Fuad (1986). *Türk EdebiyatıTarihi*. 4. baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Köprülü, M. Fuad (1989). *Edebiyat Araştırmaları 1*. 3. baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kufralı, Kasım (2003). "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti". *Tasavvuf Kitabı*. Haz. Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi.

Laqueur, Hans-Peter (1997). *Hüve'-lbâkî*. Çev. Selahattin Dilidüzgün, [İstanbul]: Tarih Vakfı Yurt yayınları.

Onay, Ahmet Talât (1996). *Türk Halk Şürlerinin Şekil ve Nev'i*. Haz. Cemal Kurnaz. 1. baskı. Ankara: Akçağ yayınları.

Pekolcay, Neclâ v.d. (1996). *İslâmî Türk Edebiyatı'nda Şekil ve Nev'îlere Giriş*. 4. baskı. İstanbul: Kitabevi.

Redhouse, Sir James W (1890). *Lexicon*. 2. Edition. İstanbul: Çağrı yayınları.

Sakaoğlu, Saim (1989). "Türk Saz Şiiri." *Türk Dili, 445-450 (Halk Şüri Özel Sayısı)Ocak-Haziran 1989*.

Şemseddin Sâmî (1987). *Kâmûs-i Türkî*. 2. baskı. İstanbul: Çağrı yayınları.

Şimşek, Esma (1993). *Kadirli ve Osmaniye Ağıtları*. Antakya.

Tâhirü'l-Mevlevî (1973). *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Tavukçu, Orhan Kemâl (2004). "Türk Edebiyatında Firâk-nâme Adlı Eserler". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. *10*.

Tekin, Talat (1989). *XI. Yüzyıl Türk Şiiri*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Top, H. Hüseyin (2001). *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Sesli Kaynak:

Türüt, İsmail (2000). "Deprem" *Sosyete Kızı Suzan*.

Klasik Türk Şiirinde Matemin Rengi

M. Esat Harmancı*

Milletler, kendilerine özgü sosyal görevlerden bir kısmını renkler aracılığıyla yerine getirirler. Bunun sonucunda renkler; kaynağı, oluşumu, tabiatla ilişkisi, dinî ve mitolojik yönü ile toplum için millî bir karakter taşımaya başlar. Bir kültür taşıyıcısı olan dil aracılığı ile renklerin Türk kültüründe üstlendikleri görevleri ortaya çıkarmak, geniş çaplı bir araştırmayı gerektirir. Bu çalışma kapsamında, klasik Türk şiiri örneklerinden yola çıkarak Türk milletinin matem durumunu karşılamak üzere başvurduğu renkleri ortaya çıkarmaya, ağırlıklı olarak da siyah dışındaki renklerin kullanım gerekçelerini ele almaya çalışacağız.

Türk tarihinin çeşitli devirlerinde renklerin yönleri ifade etmek için de kullanıldığı; siyah renk ile kuzeyin karşılandığı ifade edilirken (Kafalı 1996: 49-53) insanoğlunun renkleri tabiatta tecrübe ederek öğrendiği; akşam olduğu zaman güneşin batmasıyla, mavilikten sonra karanlığa geçişin insanlarda sükûn, rahatlama ve uyku hâli ile ölümü çağrıştırdığı, bunun sonucu olarak siyahın ölüm ve matem rengi olarak kabul edildiği düşünülmektedir (Hey'et 1996: 55).

Eski âlimler, yeryüzünü yedi iklime ayırmış; her iklimin birer hükümdarı bulunduğunu ve bu yedi hükümdarın gökteki yedi yıldız oldu-

* Doç. Dr. M. Esat Harmancı, Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ğunu belirtmişlerdir. Birinci iklimin, siyah rengin de sembolü olan Hind diyarı oluşunu, o diyarın hâkim yıldızı olan Zuhal'in renginin siyah, madeninin de kurşun olmasına bağlamışlardır. Şerefettin Yaltkaya'nın "Tarihte Renk" başlıklı makalesinde farklı toplumların renklerden birini kendine şiar edinmelerinin bu inanışla bağlantısı sorgulanarak milletlerin renk tercihlerinde kozmoğrafya ve astronomi dahil olmak üzere pek çok unsurun varlık gösterebileceğine dikkat çekilmektedir.[1]

Dede Korkut Hikâyelerinde karşılaştığımız matem durumu ağırlıklı olarak siyah renkle karşılanmaktadır. Yaslı çadırların üzerine "kara bayrak" dikilmekte (Gökyay 1973: CCCXCI), yas törenine eşlik eden çadır "karalu-göklü otağ" tabiri ile karşılaşılmaktadır. "Karalu-göklü" deyiminin "yasa bürünmüş" anlamında kullanıldığı belirtilmekte ve Çin kaynaklarından VI. yüzyıla ait yas törenlerinde boy beylerinin ak çıkarıp kara giydiklerine işaret edilmektedir (Gökyay 1973: CCCXCII). Oğlu kızı olmayan kara otağda oturtulup altına kara keçe, önüne kara koyun yahnisi getirilerek yasına uygun bir zemin hazırlanmaktadır. Dede Korkut'ta renklerin kullanılışı üzerinde yapılan bir araştırmada ise, karanın kötü haber, kötülük ya da yıkım demek olduğu ileri sürülmüş, hikâyelerde on dokuz kez kullanılan kırmızı ve ak renkten sonra altmış yedi kere karanın kullanıldığına işaret edilmiştir (Karabaş 1996: 28-29).

Matem söz konusu olunca Türk kültüründe ve bu kültüre uzunca bir süre tanıklık eden klasik Türk şiirinde manzara, ağırlıklı olarak siyah zeminde sergilenmektedir. Şairler matemli durumlarda siyah rengi karşılayan bir kelime kullanmasalar dahi bu siyahlığı çağrışım yoluyla anlatmak istemişlerdir. Siyahla bütünleşen bu hüzün ve elem ilişkisi zaman zaman beyitlerin bütününe de hâkim kılınmaya çalışılmıştır. Seçtiğimiz örneklerde, siyah rengin diğer kelimelerle olan ilişkisi bize yeterince fikir verecek renktedir:

---

[1] "Mesela uzviyet üzerinde müessir olmaları ile bu yıldızlardan birinci iklime hâkim olan Zuhâl'in siyah renginin tesiri ile, bu iklimdeki Serendip, Çin'in cenup tarafları, Hind, Habeşistan ve Yemen ahalisinin ve zencilerin renkleri esmer ve kara olduğu gibi, bu yıldıza mahsus olan heykel de bunun rûhâniyeti istinzâl edilirken, siyah giyiliyor ve bu eski dinin zarûretinden dolayı, bunların renkleri siyah olduğu gibi, bayrakları ve diğer alametleri de siyah oluyordu, denilmez mi?" (Yaltkaya 1942: 41-47).

Rüzgârın *tîre* bahtın *kare* nutkın lâl idüp
Mâtem-i gül bülbüli *zâğ* ile yek-sân eylemiş

(Fuzûlî Dîvânı, G. 130/6)

(Gülün matemi, bülbülün günlerini karanlık, bahtını kara, nutkunu lal edip onu kargayla bir kılmış.)

beytinde; "tîre" (karanlık), "kare" ve "zâğ" (karga) kelimeleri, matem zemininde renkleri yüzünden bir arada yer almaktadır.

Çârsû-yı 'ışkda bir kârgâhuñ *târ*ıdur
Oldı *gîsû*-yı *siyeh Leylâ*'ya Kays'a *kara* şâl

(Nâmî Dîvânı, G. 262/3)

beytinde "iplik, tel" anlamı da olan "târ" kelimesi "karanlık" manasına da geldiği için *gîsû*, *siyâh*, *Leylâ* ve *kara* kelimeleri ile kapkara bir kompozisyonda bir araya gelmiştir. Aşağıda aktarılan beyitlerde de görüldüğü üzere matem söz konusu olduğunda çoğunlukla siyah renk hâkim kılınmak istenmektedir:

Taze gülden virdi ânı uçdı bülbül aradan
Kara ton gey agla ey ebr-i bahârî ağla ya (Amrî Dîvânı, G 101/4)

Meğer bir gece kim bu zâl-ı âlem
*Kara giymi*şdi vü tutmuşdu mâtem (Usûlî Dîvânı, Has. Hal/1)

Yansun yakılsun âteş-i hecrüñle âfitâb
Derdüñle *kara çullara girsün* sehâbdan (Bâkî Dîvânı, Mus. 3/3)

Sahn-ı çemene gelmedi ol serv-i dil-ârâ
Başına kara bagladı bî-çâre benefşe (Fasîhî Dîvânı, G. 321/3)

Şâhid-i hüsni yâ mâtemzededür cânânuñ
Sarınur dest-i melâmetle *siyeh bir destâr*
(Gelibolulu Alî Dîvânı K. 18/4)

Mâtemin tutmış gibi öldürdügi 'âşıklaruñ
Bir *siyeh ser-bend sarmış başına* ol nev-civâ
(Azmîzâde Hâletî Dîvânı, G. 666/2)

Ger mâtem içün misâl-i hâme
Sarmışdı başa siyeh imâme (Fuzûlî, Leylâ vü Mecnûn, b. 861)

Kılsun kebûd câmelerin âsmân *siyâh*
Geysün libâs-ı mâtem-i şâhı bütün cihân (Bâkî Dîvânı, Mus. 3/3)

Birer kültür taşıyıcısı olan deyimlerimizden geriye doğru iz sürdüğümüzde de matemin ana rengini yakalayabiliriz: *Kara haber, yüzüne kara yakmak, yüzünü kara çıkarmak, kara yazı, bahtı kara, kara günlere kalmak* ifadeleri bize kara rengin acı ve hüznü çağrıştırdığını; *karalar bağlamak, karalar giymek, kara yas tutmak, kara kara düşünmek, kara çullara girmek, kara pus gibi olmak* deyimleri ile bu acı ve hüznün renkçe belirginleştiğini görmekteyiz (Eyüboğlu: 1973).

Siyah rengin matemle kadim ve ağırlıklı ilişkisi bilinmekle birlikte siyah dışındaki renklerin de kullanıldığını görmekteyiz. Bu konudaki zihin karışıklığı, karşılaşılan her bir rengin ayrı ayrı matem rengi sayılmasından ve onlara genel geçer matem fonksiyonu yüklenmek istenmesinden kaynaklanmaktadır. Klâsik Türk şiiri metinlerinde matemle ilişkilendirilen renklere baktığımız zaman hemen hepsinin ana renkte birleştiğini ve bu ortaklıkları sebebiyle ele alındıklarını görürüz. "Menekşe", "sümbül", "göz", "duman", "deniz" ve "gökyüzü" kelimeleri ile temsil edilen bu renklerin kesin olarak ayrıştırılması güç görünmektedir. Bu renkleri bir araya getiren şey, siyaha yakın tonları işaret etmeleridir. Siyahın matemle olan tartışmasız ilişkisi, bu rengin türevlerini de mateme uygun kılmıştır. Menekşe ve sümbülün morumsu siyahlığı, gözün siyahı, dumanın siyahlığı ve bulutlu gökyüzü ile bulutlu havadaki denizin siyaha yakın tonları şairlerce matem için tercih edilmiştir.

Didüm ey gül kıl vefâ tutmış *benefşe* gülşenüñ
Hışm ile bakdı ayıtdı ölümüñ gelmiş senüñ
(Zâtî Dîvânı G. 796/1)

beytinde renk ayrıştırmasına girilmeksizin "menekşe" renginin matem karşılığı kullanıldığını görüyoruz.

Biçildi şâh-ı gül egnine çün nev-rûzî hil'atler
Çıkarsın *çînî* kaftânın *benefşe* tutmasun mâtem
(Kütahyalı Rahîmî Dîvânı, K. 5/5)

'Ârızında Zâtî'yâ hat 'ârız olmış dil-berüñ
Lâciverd ile *benefşe* bağı tezyîn eylemiş (Zâtî Dîvânı G. 608/5)

beyitlerinde ise menekşeye "çînî" (çivit rengi) ve lâcivert renk izafe edilmiş;

Gök fûta sarub başına oldı kara yaslu
Toprak döşenüp yasdanur ahcârı *benefşe*
(Ca'fer Çelebi Dîvânı, k.17/14)

beytinde de menekşe "gök" renk ile bir arada ele alınmış;

Tutdı etrâfın *benefşe* mülk-i Mısra döndi bag
Sandılar seyr eyleyenler *Nîl* tugyân eyledi
(Bâkî Dîvânı, K. 7/15)

beytinde ise menekşe "nîl" rengi ile ifade edilmiştir.

Diyâr-ı Rûma gülistânın eyledüm teşbîh
*Benefşe*zârını *Hindû*sitâna beñzetdüm
(Bâkî Dîvânı, G. 337/3)

Zamâne *hâl-i Hindû-yı benefşe* zînetin görsün
Nisâr itsün Sitânbûl'a Semerkand ü Buhârâ'yı
(Bâkî Dîvânı, G. 15/4)

beyitlerinde menekşe "ben" yordamı ile siyah renkle karşılanmıştır.

Bana *nîlüfer*-i gülzâr-ı hurrem
Olur pîrâhen-i *nîlî*-i mâtem
(Hamidî-zâde Celîlî, Hüsrev ü Şîrîn, b. 1646)

beytinde ise matem, nilüfer çiçeği yoluyla "nîlî" renkle karşılanmıştır.

Benzer bir durum sümbül için de geçerlidir. Sümbül, aşağıda sıralayacağımız beyitlerde "gök", "lâciverdî", "dûd-ı kebûd", "Hindû" kelimeleri ile mateme katılmıştır. Bu kelimelerle belirtilen dört renk, tek

başlarına farklı renkleri karşılarken siyah ve siyaha yakın tonları sümbülden alarak matem zemininde buluşmuşlardır. Kısacası yukarıda da görüldüğü gibi matem rengindeki çeşitliliği veya nüansı biraz da yasa eşlik eden nesnelerdeki renklere borçluyuz.

Var ise bencileyin 'âşık-ı zâr olmışdur
Gök gök itmiş döginüp cismini yir yir *sünbül*
(Bâkî Dîvânı, K. 24/10)

Gam-ı zülfüñle *dûd-ı âh-ı kebûd*
Lâcüverdî latîf *sünbül* olur
(Bâkî Dîvânı, G. 156/3)

Bâğbân-ı gülşen-i 'aşkuñ olan 'âşıklara
Dâğı gül *dûd-ı kebûdı sünbül* ü reyhân gelür
(Bâkî Dîvânı, K. 6/3)

Geldi bir *Hindû*-yı bî-çâre-sıfat işigüñe
Garazı bu ki kapuñda ola çâker *sünbül*
(Bâkî Dîvânı, K. 24/20)

Yukarıdaki beyitlerden yola çıkarak sümbülün; "mavi", "lacivert", "duman mavisi" ve "siyah" renkte bir çiçek olduğunu söylememiz elbette yanlış olacağı gibi ağırlıklı olarak siyahla temsil edilen matem renkleri arasına mavi, yeşil, lacivert ve duman renginin de katılması aynı ölçüde doğru olmayacaktır. Böyle bir durumda burada sıralanan nesnelerden başka pek çok şeyin rengi mateme özgü renklerden sayılınca toplumun üzerinde uzlaştığı fonksiyonel rengin dışına çıkılmış olacaktır. Çünkü aslında, yasın hangi nesne eliyle değil hangi renkle karşılandığı ile ilgilenilmiştir. Bizim zorlamamızla bir renk yeni bir fonksiyon kazanmayacaktır.

Dikkatimizi "gök" renge yönelttiğimizde durum daha karmaşık görünmektedir:

Gökleri *göke* boyarsa n'ola *âhum dütüni*
Urdı gam mülk-i dile nâr benüm begcegüzüm
(Zâtî Dîvânı G. 934/5)

beytinde "gök" renk, yukarıda menekşe ve sümbülle de özdeşleşen "duman" rengini (duhânî) karşılamaktadır.

Boyanıp göklere âhım *duhânı*
Ederdi *karañu* rûy-ı cihânı
(Usûlî Dîvânı, Şeh./51)

örneğinde ise gök-duman benzetmesi siyaha yakın bir rengi karşılamaktadır.

Gögerde tenüñ seng ile ger sen gile itme
Şâyed işiden diye bu dîvâneye *göm gök*
(Zâtî Dîvânı G. 684/3)

Hasretler ile deşnelere düşdi âfitâb
Urdı tabanca vü *yüzini gök gök itdi* mâh
(Ca'fer Çelebi Dîvânı, K. 31/III-7)

beyitlerinde tenin göğermesi şeklinde ortaya çıkan ve pek çok örnekle temsil edilen bu matem durumunu ne yeşil ne mavi ne de siyahla karşılayabiliriz. Bu renk, bugün de kullandığımız "göğermek" fiili ile karşılanan, ten çürüğü rengi yani yeşil-siyah arası morarmış ten rengidir.

"Gök" kelimesi için "mavi", "yeşil"; "göğermek" fiili için "morarmak, yeşermek, bitki yapraklanmak" anlamları verilmekte (Dilçin 1983: 95-96); şahadet veya zulüm altında ölenlerin Allah katında masum sayılacağı düşüncesi ile bu tür ölümlerde ak ve gök rengin tercih edildiği belirtilmektedir (Kalafat 1999: 21). Bu kelime, matem durumlarında kullanıldığı zaman, kelimenin anlam zenginliği sebebiyle "mavi", "yeşil", "mor" ve "ten çürüğü" çağrışımları ile zihin karışıklığına sebep olmaktadır. Kısacası, "gök" rengin kullanıldığı matem durumlarında "Mavi, matem rengidir" demek, kelimenin diğer anlamlarını ve "mavi"yi hangi dönemde karşıladığını görmezlikten gelmektir.

"Gök" rengin "doğu"yu temsil ettiğini, "Kök Türk" ifadesinin devletin doğu kanadını karşılamak için kullanıldığını iddia eden Mustafa Kafalı, gök rengin yabancılar tarafından söylendiği üzere "Türk Mavisi", turkuaz şeklinde tanımlanması yanında bu rengin "yeşil" rengi de karşıladığını ve kitabelerde "Yaşıl-Ögüz" olarak geçen "Gök-Irmak" ifadesinde karşılığını bulduğunu belirtmektedir (Kafalı 1996: 50). Yazar, yas anlamına gelen "kara" rengin yanında "ak" ve "gök"

rengin de kullanılmasını şöyle izah etmektedir: "Bu nokta üzerinde bir araştırma yapmaya ihtiyaç olmakla beraber, bu iki rengin kullanıldığı yerlerdeki ölüm hadiselerinde şahâdet hali vardır. Öyle zannediyoruz ki, bu renkler herhangi bir ölüm için değil, zulümle ve şahâdet halindeki durumlar için değerlendirilmelidir" (Kafalı 1996: 52). Bu arada "gençlik ve hayatiyet" sembolü olan "yeşil"in (Hey'et 1996: 59) de matemle ilişkilendirilmesi söz konusu olunca düşünmek gerekmektedir. Reşat Genç de "gök" rengin 11. yüzyıldan sonra söylenmeye başlanmış olan yeşil renk olduğunu ve yalnızca maviyi ifade eden bir renk olmadığını, yeşilin "yaş olan, yani yeşeren, biten, topraktan çıkan şeylerin adı" olduğunu belirtmektedir (Genç 1996: 41). "Göğermek" ve "yeşermek"le de ilgili olan gök rengin "sonsuzluğu, türeyişi, emniyet ve huzuru telkin ettiği, dostluk, sadakat, vefa, aydınlık, temizlik ve ruhanîliği de bünyesinde barındırdığı belirtilmektedir (Hey'et 1996: 59).

Karadır *giy*diği ya *gök* hemîşe zâhidüñ yâ Rab
Ne mâtem düşmüş ana kim tükenmez hiç anuñ yası
(Nesîmî Dîvânı, G. 406/6)

örneğinde siyahla birlikte ve ona yakın olarak anılan bu rengin;

Ağlayup *taşlarla döğmekden kararmış sînesi*
Enverî dirler ki benzer âşık-ı dîdâre *su*
(Mürekkepçi Enverî Dîvânı, G. 207/5)

beytinde, "kararmak" fiili ile dövülen bedenin aldığı siyah-mor renk;

Degül bu *dûd*-ı pîç-â-pîç ölübdür gussadan diyü
Anuñ yasın tutar *sarub başına gök kuşağ* âteş
(Ca'fer Çelebi Dîvânı, K. 24/38)

beytinde de duman-gök kuşak benzetmesi sebebiyle duman rengini karşılamaktadır.

Bu konudaki karmaşa, bugün için "mavi veya yeşile çalan mavi" anlamı uygun görülen "gök" kelimesinden ibaret değildir. Bu tutum, rengin özel bir fonksiyonu bulunmadığı durumlarda sorun oluşturmayabilir ama matem gibi durumlarda farklı bir dikkat gerektirmektedir. Aslen İran'a mahsus olup Firdevsî'den itibaren hemen bütün Fars ede-

biyatı mesnevilerînde sık sık rastlanan mor ve mavi matem elbisesi giyme âdetinin, Şems'in ölümü üzerine Mevlânâ'nın bir müddet duhânî (mor) destâr sarmasıyla da Türkler arasında geçerli olduğu belirtilmektedir (Şentürk 2002: 654). *Duhânî, gök, kebûd, nîlî, nîlgûn, çînî* gibi kelimelerle karşılanan bu renklerin bugün için tam olarak hangi renklerle karşılanması gerektiği önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Yaltkaya da, yukarıda bahsi geçen makalesinde "çivit" ve "menekşe" rengi şeklinde Türkçeye çevirdiği beyitteki "nîlî" kelimesinden yola çıkarak matem renginin "mavi" olduğunu ileri sürmektedir. Yaltkaya'nın Urfî'den çevirdiği beyit, İran kültürüne ait matem rengini ifade etmektedir. Zaten, Burhân-ı Katı'da "câme der nîl zeden" fiili için "Azâ ve matem etmekten kinayedir." denilmesi, Farsça sözlüğün delaleti ile bunun ispat edilmesidir.

Yaptığımız araştırmada mavinin matem için kullanıldığı;

> Görünce rûy-ı âlem-tâb-ı ruhsâruñ *felekde* meh
> *Kebûd-ı atlas-ı çerhi* giyip yasa ridâ eyler
> (Hafîd Dîvânı, G. 101/3)

beytinde aya yas tutması için "mavi atlas" giydirildiği yas durumu söz konusudur. Bu örnekteki "kebûd" (mavi) renk, beyitte gece parlayan ayın varlığını çağrıştıran ibareden dolayı "gece mavisi" yani gece vaktindeki gökyüzü rengidir. Gece vakti gökyüzü rengi için verilen "kebûd" kelimesi için "siyah" renk kullanılsa sanırız itiraz eden olmaz. Fakat aşağıda Bâkî'den aldığımız örnek matem söz konusu olduğunda özellikle mavinin çıkarılıp siyahın giyildiğini tartışmasız tarif etmektedir:

> Kılsun *kebûd* câmelerin âsmân *siyâh*
> Geysün libâs-ı mâtem-i şâhı bütün cihân
> (Bâkî Dîvânı, Mus. 3/3)

Beyitteki maviliği yukarıdaki maviliklerden ayıran şey, kanaatimizce burada yer alan "âsmân" kelimesidir ki gündüzün "gök rengi"ni, maviyi karşılamaktadır. Âsmânî rengi anlamaya çalışırken karşılaştığımız bir çalışmada Muhammed Nur Doğan, Osmanlı ilmiye sınıfı mensuplarının gökyüzü rengi olan mavi çizme giymelerini, onların rütbele-

rinin gökyüzünden daha üstün oluşu ile ilişkilendirir (Doğan 2003: 41). Yazıda geçen üç örnekte âsmânînin "mavi" yanında, "yeşil" ve "lacivert" renkleri de karşıladığını görürüz ki herhâlde bu renk, yeşile çalan mavi yani turkuaz olmalıdır. Yine mavi renk çerçevesinde; III. Mehmed'in, babasının cenaze töreninde yas kıyafeti olarak siyaha yakın koyulukta mavi olduğu bilinen "sürmâî" kadife giydiği belirtilmiştir (Ertuğ 1999: 154) ki bu durum yine matemin koyu renkle, "sürme rengi, lacivert" ile de yerine getirildiğini göstermektedir. "Gök" kelimesinden yola çıkarak izlediğimiz "mavi" serüveni, bugün anladığımız anlamda bir mavilik yerine geceyi, sürme rengini, morluğu içine alan koyu renkleri karşılamaktadır. "Kebûd" ve "âsmânî" renklerin seçildiği iki örnekte ise durum matemsizliği işaret etmekte ve mavinin Türk mitolojisindeki yüceliği, sonsuzluğu ve üstünlüğü çağrıştıran esas fonksiyonunda kullanıldığını göstermektedir. Bu durum, ölümlü bir yokluk için sergilenen matem için uygun bir renk imajı olmasa gerektir.

Bahaeddin Ögel, Göktürk Yazıtlarında yer alan "Kök Tengri" ifadesinin "mavi gök" anlamına geleceği gibi "Tengri" sözünün gök kubbeyi ve gök maviliğinin sonsuzluğunu ifade ettiğini, hatta bu metinlerde tek başına kullanılan "kök" kelimesi ile Tanrı'nın karşılandığını belirtmektedir (Ögel 2001: 16-17). *Kutadgu Bilig*'den itibaren de "yaşıl kök" tamlaması ile sonsuz uzay maviliği biraz da İslamiyet'in etkisi ile karşılanır olmuştur. Anlaşılan odur ki başlangıçta, Türk mitolojisinde "mavi"nin olumsuz durumlar, özellikle de matem durumları için kullanılması konusunda bir uygulama söz konusu değildir. Aksine mavi, sonsuz uluhiyyeti, mutlak varlığı karşılayan bir kavram olan "gök" kelimesinden anlam kazanmıştır.

Siyah dışındaki matem renkleri, kullanılış sebepleri bakımından büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Menekşe, sümbül, su, duman ve gökyüzünün bugün de bilinen renkleri ile sınırlandırılmadığını, zaman zaman birbirlerinin yerine geçecek şekilde bile kullanıldığını görmekteyiz. Bu araştırma sonucunda, "mavi" renk dışında önemli bir karmaşanın olmadığını düşünmekteyiz. İran edebiyatında matem karşılığı kullanılan bu rengin ilk dönem mesnevileri ile Türk edebiyatına geçtiğini ve ağırlıklı Türk kültürü yas renginin siyah ve tonları yönün-

de seyretmesi ile de 16. yüzyıldan sonra hemen hemen tamamen mavinin terk edildiğini görmekteyiz. Bundan başka menekşe, nil, futa, gök, duman ve sümbül gibi isimlerle karşılanan renkler, siyaha yakın tonları barındırdığı için kullanılmaktadır. Bu konuda araştırma yapan Zeynep Tarım Ertuğ, tıpkı Dede Korkut Hikayeleri'nde "karalu-göklü" giymekle ifade edilen matem durumunun bugün de kullanılan anlamıyla siyah ve ona yakın renkleri karşıladığını, hatta en son düşünülebilen sarı ve kırmızıya kadar bütün renklerin en koyu tonlarının kullanıldığını belirtmektedir (Ertuğ 1999: 124-127; 153-155).

Serpil Bağcı, İslam toplumlarında matemi simgeleyen renklerin mavi, mor ve siyah olduğunu aktardığı makalesinde, minyatürlerdeki matem renkleri ile Osmanlı dönemi edebî ve tarihî metinlerde geçen kelimelerin tam bir uyuşma içinde olmadığını belirtmekte ve bunu renklerin nakkaşlar tarafından tam olarak ayrıştırılmadığına, sözel olarak ifade edilen mor ve siyahın kimi zaman resimlerde mavi ya da lacivert boyalarla ifade edilmiş olabileceğine bağlamaktadır (Bağcı 1996: 166). Yazıda, ağırlıklı olarak renklerin tam olarak ayrıştırılmamış olması vurgulanmaktadır. Mavi ve tonları için seçilen minyatürlerin büyük bölümünün İran tarih ve edebiyatına ait metinlerden alınması, bu rengin İran kültür hayatına özgü matem rengi olduğunu söylemeye belki yetmeyebilir ama bu minyatürlerin bulunduğu edebî ve tarihî metinlerin yas durumunu bu renkleri karşılayan kelimelerle anlatmaları düşüncemizi doğrulamaktadır. Türk tarih ve edebiyatına ait ilk dönem metinlerinde yas yerine kullanılmak üzere mavi karşılığı renklerin çok fazla rağbet bulmadığı ve gelişme döneminde neredeyse tamamen terk edildiği görülmektedir. Türk minyatürlerinde görülen mavi tonlar ise özel olarak mavinin matem rengi olarak kullanılması şeklinde yorumlanmamalı, siyah ağırlıklı bütün koyu renklerden biri olarak anlaşılmalıdır. Aksi takdirde, minyatürlerde görülen renkler doğru kabul edilirken o minyatürü barındıran metinde geçen mor ve siyahı karşılayan kelimelere itibar edilmemesi düşünülemez.

Bu törenlerde yer alan kıyafetler arasında "kahverengi" ve "gri" renklerin yer aldığını da görmemize rağmen bunların matem renklerinden sayılması için bir çaba sarf edilmediğini görmekteyiz. O halde,

özellikle mor ve mavinin de matem rengi olduğunu belirtmek yerine koyu renklilerden giymeye özen gösterildiğini söylemek hem doğru hem de mantıklı olacaktır. Dönemin şartlarını da göz önünde bulundurduğumuzda bütün insanların mavi, mor ya da siyah renklerden özel matem elbiseleri bulundurmalarını beklemek herhâlde biraz da lüks olacaktır. Hatta zaman zaman yas durumunda, normal olarak giyilen üst giysiler çıkarılmadan sarıklara yeşil, siyah gibi koyu renkli şeritler bağlamak bile yeterli görülmüştür.

Kaynaklar

Amrî, *Dîvân*. Haz. Mehmed Çavuşoğlu (1979). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.

Azmîzâde Hâletî, *Dîvân*. Haz. Bayram Ali Kaya (2003). Cambridge: Harvard Üniversitesi.

Bağcı, Serpil (1996). "İslâm Toplumlarında Matemi Simgeleyen Renkler, Mavi, Mor ve Siyah," *İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, s. 163-168.

Bâkî, *Dîvân*. Haz. Sabahattin Küçük (1994). Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Ca'fer Çelebi, *The Life and Works of Tâcîzâde Cafer Çelebi With a Critical Edition of His Divan*. Haz. İsmail E. Erünsal (1983). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.

Dilçin, Cem (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Doğan, Muhammed Nur (2003). "Şeyhülislam'ın Mavi Çizmesi." *Tarih ve Düşünce*. Sayı: 3, s. 40-43.

Ertuğ, Zeynep Tarım (1999). *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülus ve Cenaze Törenleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Eyüboğlu, E. Kemal (1973). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şürde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık.

Fasîhî, *Dîvân*. Haz. Halûk Gökalp (2001). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi.

Fuzûlî, *Dîvân*. Haz. Kenan Akyüz ve diğerleri (1990). Ankara: Akçağ yayınları.

Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, Haz. Muhammed Nur Doğan (1996). İstanbul: Çantay Kitabevi.

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Dîvân (Vâridatü'l-Enîka)*. Haz. Kudret Altun (1999). Niğde: Özlem Kitabevi.

Genç, Reşat (1996). "Türk Düşüncesi, Davranışı ve Hayatında Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil." *Türklerin Tarihinde Renklerin Yeri, Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri*. Haz. Sadık Tural, Elmas Kılıç. Nevruz ve Renkler. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayını, s. 41-49.

Gökyay, Orhan Şaik (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür yayınları.

Hafîd, *XVIII. yy. Dîvân Şairi Hafîd: Hayatı, Eseri, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkitli Metni*. Haz. Hacer Ünal (2003). Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi.

Hamîdîzâde Celîlî, *Hamîdî-zâde Celîlî: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Hüsrev ü Şîrîn Mesnevîsi, İnceleme-Tenkidli Metni*. Haz. Şevkiye Kazan (1997). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi.

Hey'et, Cevad (1996). "Türklerin Tarihinde Renklerin Yeri." *Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri*. Haz. Sadık Tural, Elmas Kılıç. *Nevruz ve Renkler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayını, s. 55-61.

Kafalı, Mustafa (1996). "Türk Kültüründe Renkler." *Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri*. Haz. Sadık Tural, Elmas Kılıç. Nevruz ve Renkler. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayını, s. 49-53.

Kalafat, Yaşar (1999). "Türk Halk İnançlarında Kara." *Türk Dünyası Tarih Dergisi*. Sayı: 152, s. 20-21.

Karabaş, Seyfi (1996). *Dede Korkut'ta Renkler*. İstanbul: Yapı Kredi yayınları.

Kütahyalı Rahîmî, *Dîvân*. Neşr. Ahmet Mermer (2004). İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.

Mürekkepçi Enverî, *Ümmî Dîvân Şairleri ve Enverî Dîvânı*. Haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı (2001). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.

Nâmî, *Ahmet Nâmî Dîvânı ve İncelemesi*. Haz. Ahmet Yenikale (2002). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora tezi.

Nesîmî, *Dîvân*. Haz. Hüseyin Ayan (1990). Ankara: Akçağ yayınları.

Ögel, Bahaeddin (2001). *Türk Mitolojisi*. C. II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.

Şentürk, Ahmet Atilla (2002). *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*. İstanbul: Kitabevi yayınları.

Usûlî, *Dîvân*. Haz. Mustafa İsen (1990). Ankara: Akçağ yayınları.

Yaltkaya, Şerefeddin (1942). "Tarihte Renk." *Türkiyat Mecmuası*. C. VII-VIII, s. 41-47.

Zâtî, *Dîvân*. Haz. Ali Nihat Tarlan (1970). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.

Türk Kültüründe Yas Rengi Olarak Mavi

Mustafa Durmuş*

Doğum, evlilik, ölüm gibi olayların çeşitli yönleriyle işlenişinde, bunlara karşı geliştirilen tavırlarda ortaya çıkan farklılıklar, kültürlerin sınırlarını belirleyen unsurlardandır. Bunlar içinde ölümle ilgili geliştirilen tavırlara baktığımızda, ölümden duyulan üzüntünün, bütün kültürlerde az çok benzer davranışlarla veya sözlü, yazılı anlatım teknikleriyle veyahut da müzik yoluyla ifade edildiğini görürüz. Bu ifadenin bir başka şekli de giysiler ve renkleridir. Pek çok toplumda ölen için gerçekleştirilen yas törenlerinde veya yas süresinde yas rengi olarak siyah ön plana çıkar. Bundan farklı olarak, beyaz ve yeşil rengin de birer yas rengi olarak karşımıza çıktığını biliyoruz. Bütün bu durumlar Türk toplumu için de söz konusudur. Gök (mavi) renginin yas rengi olarak kullanıldığına çeşitli kaynaklar tanıklık etmektedir. Ben bu çalışmada, Türk toplumunda tüm bu renklerin içinde 'mavi'nin bir yas rengi oluşu üzerinde duracağım.

Toplumların değerli saydıkları ve çeşitli anlamlar yükledikleri renkler vardır. Renklere atfedilen değer ve yüklenen anlamlar kültürden kültüre farklılıklar sergiler. Mavi de Türklerin önemli saydıkları ve bu sebeple en çok değer verdikleri renklerden biridir. Mavinin Türk

* Mustafa Durmuş, Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara.

toplumunda bu derece önemli kabul edilmesinin pek çok felsefi ve psikolojik sebebi olabilir. Ancak konumuz ölüm ve yas olduğundan maviyi de yine bu çerçevede ele alacak, bu rengin bir yas rengi oluş sebepleri üzerinde duracağım.

Kelime olarak mavi daha yeni olmakla birlikte bu ifadeyi karşılamak üzere eskiden beri 'kök'ün kullanıldığını biliyoruz. Bu kelime, Eski Türkçede hem 'gökyüzü'nü hem de 'mavi' rengi karşılıyordu. Hamilton'un kelimenin 'kö-' 'yukarda olmak' fiilinden oluştuğuna dair bir ifadesi var (Hamilton, 1998: 195). Bu durumda kelimenin önce 'gökyüzü' anlamını karşılamak üzere kullanıldığı, daha sonra da gökyüzünün de rengi olan 'mavi' anlamını kazandığı gibi bir görüş öne çıkıyor ki, bu bizce de akla yatkındır. Ayrıca biliyoruz ki, gökyüzünü karşılamak üzere Eski Türkçede kullanılan bir diğer kelime de 'tengri'ydi ve 'tengri' aynı zamanda ilahi gücü anlatan 'Tanrı' anlamını da taşıyordu.

Gök, Türkler için çok önemliydi. Çünkü, Türkler Gök Tanrı'ya inanıyor, ilahi gücü gökte biliyordu. Ayrıca, "... insanlara bolluk, refah ile ölüm ve felaket, yine gökten gelir. Doğarken, göklerden inme; ölürken de göklere çıkma, insanların dileğidir." (Ögel, 1991-VI: 457-458). Bu inançladır ki, Eski Türklerde ölmek, abidelerde görüldüğü gibi, 'uçmak' fiiliyle de ifade ediliyordu.

'Gök', doğrudan gökyüzü anlamını taşırken, renk anlamıyla, sembolik olarak aynı zamanda ilahi gücü de ifade ediyordu. Bir bakıma 'gök' yani mavi, Tanrı'nın rengiydi. Mavi, bununla birlikte göklere bağlı inançların da sembolü oluyordu.

'Gök'ün yani 'mavi'nin ilahi gücün sembolü oluşuna işaret eden başka kanıtlar da vardır. Bilindiği gibi, Eski Türklerde ve daha pek çok kavimde yönleri sembolize eden renkler söz konusudur (Gabain 1968: 109). Eski Türklerde 'mavi', doğu'nun sembolüydü ve doğu da Eski Türkler için oldukça önemliydi. Örneğin, Çinliler yön tayininde güneyi ölçü alırlardı. Türklerde ise yön tespitinde doğu ölçü alınırdı. Türkler yön tespiti söz konusu olduğunda, yönlerini doğuya döner, önlerinde kalan bölgeleri ifade etmek için *öng(din)*, *ilgerü* (*>ileri*) sözcüklerini kullanırdı. Elbette, yön tespitindeki bu belirleyiciliği güneşin hareketleri ile açıklamak gerekir. Türkler güneşin doğduğu, Çinliler

ise gezindiği yönü daha önemli sayardı (Ögel 1991: I, 431). Bu sebepten doğuyu adlandırmada kullanılan bir diğer sözcük de *kün togsık (> gündoğusu)* olmuştur.

Bu açılardan doğuyu önemli kabul eden Türkler, ayrıca, ilahi açıdan da doğuyu değerli sayardı. "Ölü gömme âdetlerine ait en önemli verileri Altaylardaki Pazırık cesetlerinin başlarının doğuya, yüzlerinin ise batıya bakar şekilde yerleştirilmesi sağlamıştır. Altaylarda yaşayan Türk topluluklarının inançlarına göre ölümden sonra hayat batıda tekrar yaşanacaktı." (Diyarbekirli, 1972: 64). Nejat Diyarbekirli'ye ait bu satırlarda ölümün 'doğu' ile yaşamın da 'batı' ile anılması düşündürücüdür. Ayrıca, Rubruk'un 13. yüzyılda doğu seyahati sırasında Kıpçak Türklerinin defin törenlerinde karşılaştığı aleladeliklerden biri, ölü şerefine yüzü doğuya bakan heykeller dikilmiş olduğudur (İnan 1998: 364). Yakut Türkleri, atları canlı olarak güneşin doğduğu tarafa sürüp, tanrıya sunarlardı (Ögel 1991: 432). Çingiz Han, sıkıştığında güneşin doğuşu sırasında güneşe selam verirdi (Ögel 1991: 431). Altay dağlarında bulunan mezarlardaki 'ölülerin başları ve yüzleri de çoğu zaman doğuya çevrilirdi. Yine Yakut Türklerine göre, gerçek cennet, güneşin doğduğu tarafta idi. Onlara göre bu bölgede güneşli ve sonsuz bir çayır uzanıyor ve ortasında da hayat ağacı yükseliyordu. Bu hayat ağacının kökünde ise, bütün varlıklara can veren Ana-Tanrı bulunuyordu (Ögel 1991: 432). Ayrıca, abidelerde geçen ve Bumin Kağan ile İstemi Kağan'dan bahsedilen "... kergek bolmış yogçı sıgıtçı öñre kün tugsıkda bükli çöllük el tabgaç tüpüt apar purum kırkız üç kurukan otuz tatar kıtany tatabı bunça bodun kelipen sıgtamış yoglamış antag külüg kagan ermiş..." (Tekin, 1988: 8) bölümünde, aslında farklı yönlerde bulunmalarına rağmen tüm bu milletlerin yas törenine 'kün togsıkda' gelmeleri de 'doğu'nun taşıdığı anlam açısından düşündürücüdür.

Bütün bunlara ek olarak, günün birinde Oğuz Kağan'ın karşısına bir ışık kümesi içinde çıkan ve daha sonra da onun ordusunun önünde giderek, Oğuzlara yön veren 'gök yeleli', 'gök tüylü' kurt tamlamalarındaki 'gök', ilahi bir anlam taşıyordu. Hikâyedeki 'ışık kümesi', sıradan bir ışık değil kutsal bir ışıktır. Ayrıca Manas'ın mezarı için 'Gök

Saray' deniyordu. Bahattin Ögel ise kutsal dağları sıralarken, 'Gök Tepe'yi de bu dağlar arasında saymıştır (Ögel, Türk Mit.).

Bu renk aynı zamanda, sonsuzluğun rengidir. 'Gök'ü, Bahattin Ögel'in de belirttiği gibi, "... bir kubbe ile kapanmış ve yıldızlar âleminden ayrılmış olan gök değil; sonsuz maviliklere bürünmüş olan uzay ve kâinat..." (Ögel 1971: 126) olarak düşünmek gerekir. Bu şekilde düşünüldüğünde de, ölenin sonsuzluklar içinde yaptığı yolculuğun yine gök ile ifade edilmesi doğaldır.

Yukarıda anlattıklarımızda da görülüyor ki, 'doğu', Türkler için basit bir yön ifadesinin dışında ilahi bir anlam da taşıyordu. 'Doğu'nun taşıdığı bu ilahi anlam, tabii olarak, onu sembolize eden 'gök' yani 'mavi' için de geçerlilik kazanmıştır. 'Mavi'nin Gök Tanrı inancına sahip bir toplumda, ilahi bir hadise olduğuna inanılan ölümle birlikte anılması hatta bizatihi ölümü sembolize etmesi gayet tabiidir. Çünkü, tüm bu anlattıklarımızla birlikte düşünüldüğünde, bir kişinin ölümünü, *uçmak, uça barmak, göğe yükselmek, gök olmak, göğe boyanmak* şekilleriyle ifade etmek anlaşılır ve kabul edilebilir olmaktadır.

Şu ana kadar 'mavi' rengin bir yas rengi oluşunun kaynakları üzerinde durduk. Peki ya, 'mavi / gök', yasla, ölümle ilgili olarak karşımıza hangi şekillerde, hangi ifade kalıplarıyla çıkıyor? Şimdi bu sorulara cevap arayalım.

Bir kişinin ölümünden duyulan üzüntünün tüm toplumlarda genellikle benzer şekillerde ifade edildiğini ve bu ifade şekillerinden birinin de elbiseler ve renkleri olduğunu yazımızın başında belirtmiştik. Ölen bir kişinin ardından yaşanan yas sürecinde, toplumda önemli bir kişi söz konusu olduğunda da gerçekleştirilen yas töreninde, bu süreci yaşayan kişilerin kıyafetlerinde siyahın ve beyazın yanı sıra 'mavi'nin de ön plana çıktığını görmekteyiz. Dede Korkut'un 'Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek' boyunda Yalancı oğlu Yaltacık'ın kendisinin öldüğü haberini yayarak tüm sevdiklerini yasa boğduğunu öğrenen Beyrek, esaretten kurtulup geri döndüğünde kız kardeşlerini karalı-*göklü* otururken görür (Ergin 1958: 140). 'Kazan Beyin Oğlu Uruz Beyin Esir Düştüğü' boyda esaretteyken kendisini kurtarmaya gelen babasını kâfir elinde ölmemesi için geri dönmeye zorlayan Uruz, babasına sesle-

nirken "Anam benim için gök giyip kara sarınsın!" der (Ergin 1958: 170). İç Oğuz'a Taş Oğuz Âsi Olup Beyrek'in Öldüğü' boyda da, Beyrek'in Aruz tarafından haince vurulmasının ardından "Beyregüñ babasına, anasına haber oldu. Ağ ivi işiginde şiven kopdı. Kaza benzer kızı, gelini ağ çıkardı kara geydi. Ağ boz atınuñ kuyruğını kesdiler. Kırk elli yigit kara geyüp gök sarındılar." (Ergin 1958: 249).

14. yüzyılın başlarında kaleme alınan ve tasavvufi bir eser olan *Mantıku't-tayr*'da denizin maviliğinin yasla ilişkisi şöyle ifade edilmiştir: "Can gözü açıklardan biri, denize daldı ve dedi ki:

> Ey deniz neden mavisin sen? Niçin yas elbiselerine büründün?
> Niçin kaynayıp duruyorsun, köpürüp taşıyorsun?
> Deniz o gönlü güzel kişiye cevap verdi ve dedi ki:
> Sevgilinin aydınlığından kıvranıp durmaktayım.

Adam değilim bu yüzden ona layık olamadım derdiyle yas elbiselerine büründüm." (Yücel 2003: 181).

14. yüzyılın bir başka şairi Seyyid Nesimî'nin Divan'ında geçen şu beyit, Doğu Anadolu ve Azerbaycan coğrafyasında, o dönemde mavinin bir yas rengi olarak kıyafetlere yansıdığının delilidir:

> "Karadur geydügi ya gök hemîşe zâhidün Yâ Rab
> Ne matem düşmiş ana kim dükenmez hiç anun yası."
> (Ayan 1990: 325)

Akkoyunlu Cihangir'in oğlu İbrahim Bey 1488 yılında ölünce, Yakup Bey'le diğer hanedan mensupları ve devletin önemli kişilerinin yas sırasında 'gök' giyip ağladıklarını biliyoruz (Sümer, 1959: 445).

Şehzade Mustafa için kaleme aldığı mersiyesinde Rahmî Çelebi, gökyüzünün matem havasına bürünmesini istiyor:

> "Olmasa şâdlık n'ola ger gam zamânıdur
> Gök geyse âsuman n'ola mâtem zamânıdur" (İsen 1994: 289).

"14.-16. yüzyıllar arasında Türkmen, Timurlu, Memlük ve Osmanlı yazmalarındaki cenaze törenlerinde insanların giysilerinde ma-

vi, mor ve siyahın vurgulandığı da ayrıca anlaşılmaktadır." (Çoruhlu 2002: 189).

16. yüzyıl tarihli *Et-Tuhfetü's-Seniyye*'de 'mavi'nin yas rengi oluşunu destekleyen şu ifadelerle karşılaşıyoruz:

"İran ve Turan halkı Siyavuş içün bir matem tuttular ki ne andan evvel ve ne andan sonra hergiz vâki' olmadı. Tevarih ehli müttefıklardır ki saç kesmek ve gök giymek ol matemden kalmıştır." (Tarama Sözlüğü III: 1731).

Yas törenlerinde 'mavi' rengin kullanıldığını, Ahmedî'nin İskendernâmesinde yer alan minyatürde de görmek mümkündür. Bu resimde, "... ortada tabutu taşıyan altı kişiden ikisi mavi üzerine siyah, diğer üç kişiyse tamamen mavi giyinmiştir. Tabutun gerisinde sayfanın üst tarafında ağlayan ve teessürle saçlarını çekiştirmekte olan ya da elini yüzüne kapamış üç kişi yer alıyor. Bunlardan ortadakinin mavi üzerine siyah, diğer ikisininse tamamen mavi giysili oldukları görünüyor." (Çoruhlu 2002: 189).

Türk dünyasında, yasla birlikte gelen kederi ifade etmek üzere başka renklerin yanı sıra 'mavi'nin de geçerliliğini hâlen koruduğunu biliyoruz. Örneğin bir Azerbaycan bayatısında olduğu gibi:

Men öldüm ağlamagdan;
Ağa göy bağlamagdan.
Bağda hezel galmadı,
Yarama baglamagdan (Seyidov 1988: 36).

Özbekistan'da da matem rengi 16. yüzyılda kara iken daha sonraları bu renge başka renklerin yanı sıra 'mavi' de eklenmiştir (Barthold 1954: 197). Ayrıca, Özbekistan'da günümüzde hâlâ yas süresince 'mavi' giyen kişilerin olduğunu, Dr. Fatma Açık'ın 1996-99 yılları arasında Taşkent'te yapmış olduğu gözlem, araştırma ve görüşmelerin sonuçlarından öğreniyoruz (Açık 2004: 146).

'Mavi'nin yası ifade etmek üzere elbiselerde kullanılması başka kültürlerde yine görülmektedir. "Eski Çinlilerde de yas elbiselerinin rengi tund göy (= koyu mavi) olurdu." Ayrıca, "Zerdüşt itikadına ina-

nanlar da üzüntülü ve yaslı zamanlarında gök renkli elbise giyerlermiş. Sultan Tuğrul Bey'e (1040-1063) yakın olan şairlerden Fahreddin-i Gurgânî'nin 'Vis ü Ramin' adlı eserinde bu âdetin izlerine rastlarız." (Seyidov 1988: 36).

"Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde F. E. Karatay tarafından hazırlanan 'Farsça Yazmalar Kataloğu'nda bulunan 'Feramurz'un Rüstem'in tabutunu getirmesini canlandırdığı sahnede törene katılanlarda siyah, lacivert ve morun yanı sıra mavi elbiselerin de olduğunu ve cenazeye katılanların başlarında mavi başlıkların bulunduğunu görmekteyiz." (Yücel 2003: 181). Ayrıca, "Keykavus'un ölümü üzerine tutulan matemde halk iki hafta boyunca mavi giysiler giyinmiştir." (Yücel 2003: 181).

"Darîr'in 'Siyer-i Nebi' adlı eserinin resimli nüshalarında (Topkapı Müzesi Saray Kütüphanesi - H. 1223 numaralı 414-a) yer alan minyatürde peygamber vefat etmiştir ve çevresinde oturan yakınları Ebubekir, Ömer, Hasan, Hüseyin ve Fatıma yas içindedirler. Elbiseler mavi, mor ve yeşil tonlardadır." (Yücel 2003: 182).

'Mavi/gök' rengin yası sembolize edecek bir biçimde kullanılması, bazen edebiyatımızda 'mavi renge bürünmek' anlamında 'göğe boyanmak' şeklinde de ifade edilmiştir. Divan edebiyatında mersiyelerde bunun örneklerini görmekteyiz. Bu örneklerde de hep tutulacak yasa, herkesin ve her şeyin katılması düşüncesi hâkimdir. Ahmedî'nin Kanunî için kaleme aldığı mersiyesindeki şu beyitte olduğu gibi:

> "Benefşe göge boyandı anunçün
> Kayudan lâle uş yandı karara" (İsen 1994: 153).

Şeyhî, Germiyan Bey için kaleme aldığı mersiyesinde yer alan aşağıdaki beyitte 'gice', 'cübbe-i siyâh' ve 'göge boyamak' arasında ayrıca yası ifade etmek üzere bir tenasüp yapmıştır:

> "Geydi gice bu mâtem içün cübbe-i siyâh
> Derd ile göge boyadı donunu subhgâh" (İsen 1994: 159).

Kıvâmî, Sultan Mehmed için 'mavi'yi bir yas ifadesi şeklinde kullanarak şöyle söylüyor:

"Gökler göge boyansa ne ta bu azâ içün
Kan aglasa melek n'ola ol pâdişâh içün"

Lâmiî, Şehzade Bâyezid için;

"Girse siyâha yiridür ehl-i cihan dahi
Bu derd içün boyandı göge âsuman dahi" (İsen 1994: 257)

derken, Türâbî de bir dostu için kaleme aldığı mersiyesinde benzer bir şekilde şu mısraları sıralar:

"Gökler boyandı göklere anun azâsıçün
Hazrâye gark olubanı hem-ter eyledi" (İsen 1994: 516).

Edhemî'nin bir şiirinden alınmış şu beyit, onun da aynı ifade kalıbını kullandığını göstermektedir:

"Gamuñ tâ kim göñülni kıldı mesken
Sarardı gussadan gök giydi gülşen" (Macit 2004: 75).

Azerbaycan'da da yine benzer bir durum söz konusudur:

"M. F. Ahundov'un 'Mösyö Jorden ve Derviş Mesteli Şah' adlı eserinde Şerefnice Hanım nişanlısı Şahbaz Bey'in Paris'e gitmesini kendinin kötü kaderi sayar ve (şöyle) der: "Günümü göy esgiye düyecekdi." Bu sözlerden anlaşılıyor ki, 'adamın gününü göy esgiye düymek' (= gününü yasa, gama batırmak), kara gün alametidir. M. F. Ahundov'un söylediği bu sözün halk arasında geniş bir şekilde yayılması onun ata sözü olduğuna ve ya halk arasında çok söylendiğine bir delildir. Bu deyim bazen aynen, bazen ise çeşitli değişikliklerle şimdi de halk arasında ve yazı dilinde kullanılmaktadır. Halk âdet ve ananesine çok iyi vâkıf olan Süleyman Rahimov eserinde, bu deyimi bazen aynen, bazen de yerine göre çeşitli değişikliklerle kaleme alır: "... Şelale'nin 'gününü göy esgiye düyürdü'." Bir başka misâl: "Gara geyip, göy çalıb, yas sahlamaga mecbur etmisiniz". Şelale'nin gündüzünün ağ günlerini göy esgiye düyüb." (Seyidov 1988: 37).

'Mavi'nin bir yas rengi olarak bazen de elbise dışında başka eşyalarla birlikte kullanılması söz konusudur. Dede Korkut'un 'Kam Püre Bey Oğlu Bamsı Beyrek' boyunda Beyrek, esaretten kurtulup geri dön-

düğünde, sudan gelen küçük kız kardeşiyle arasında geçen diyalogda 'karalı-mavili çadır'ı sorduğunda kız kardeşi ona çadırın Beyrek'e ait olduğunu söyler. Çadırın rengi 'mavi'dir çünkü, Yalancı oğlu Yaltacık, Beyrek'in öldüğü haberini yayarak onun tüm sevdiklerini yasa boğmuştur (Ergin 1958: 139).

"İskender'in ölümünü tasvir eden bir minyatürde, ağlayanların hepsinde 'gök' renkli (yalnız birinde ak) mendil vardır." (Seyidov 1988: 43). Ayrıca, "İskender'in cenazesinin yanında götürülen bayrakların renkleri kırmızı, gök, ak ve karadır." (Seyidov 1988: 36).

Günümüzde Azerbaycan'ın Cebrayıl, Sabirabad, Ağdaş, Gence gibi bazı şehirlerinde tabutun üstüne 'gök' ve kara renkli örtü örtülmektedir. (Seyidov 1988: 36).

Türkiye'de de günümüzde 'mavi ve ölüm'ü birlikte düşünen, ölümü 'mavi' olarak tanımlayan örnekler söz konusudur.

Hilmi Yavuz, "Bedreddin Üzerine Şiirler"de I. Mehmed zamanında Osmanlı yönetimine isyan eden ve 1420 yılında öldürülen Börklüce Mustafa'nın ölümünden bahsederken 'mavi'yi bu yönüyle kullanmıştır:

börklüce mustafa, yonca
ve hançerşlerin pîri
ölümü masmavi bir hamayıl
gibi boynunda taşıyıp
gözleriyle bir acıya kalebent
olmanın korkunç şiiri (Yavuz: 72)

Tüm bu anlattıklarımız ve sıraladığımız örneklerden hareketle şunları söyleyebiliriz:

Kaynaklarda siyahın yanında mavinin de bir yas rengi olduğuna dair hâkim bir kanaat söz konusu olmamakla birlikte eski devirlerden itibaren mavi renk, bir yas rengi olarak kullanılagelmiştir. Ancak, klasik şiirimizde bu tür örneklerin 16. yüzyıldan sonra pek görülmediğini belirtmeliyiz. Ayrıca bu durum, yalnız Türk kültürüne has değildir; bunun örneklerini, özellikle, bizimle aynı coğrafyayı paylaşan başka kültürlerde de görebilmekteyiz.

Kaynaklar

Açık, Fatma (2004). "Özbekistan'da Defin ve Taziye Merasimleri" *Milli Folklor*, Sayı 61, s. 146.

Ayan, Hüseyin (1980). *Nesimî Divanı*, Ankara.

Barthold, W. (1998). "Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair", Çev. Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, s. 362-386.

Çoruhlu, Yaşar (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı yayınları.

Ergin, Muharrem (1958). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Hamilton, James Russel (1998). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü* (Çev. Vedat Köken), Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

İsen, Mustafa (1994). *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*, Ankara: Akçağ yayınları.

Macit, Muhsin (2004). "'Gök' maddesi", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları Ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, C. 3, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları.

Ögel, Bahaeddin (1971). *Türk Mitolojisi I-II*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları

Ögel, Bahaeddin (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş I-VI*, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Seyidov, Mireli (1988). "Gök, Ak ve Kara Renklerinin Eski İnançlarla Alakası", Çev. Orhan Yavuz, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 52, İstanbul.

Sümer, Faruk (1959). "Oğuzlara Ait Destanî Mahiyetde Eserler", *AÜ DTCF Dergisi*, sayı 17/1-2, s. 359-455.

Tarama Sözlüğü (1967). III. Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Yavuz, Hilmi "Börklüce Mustafa", *Gülün Ustası Yoktur*, s. 72.

Yücel, Müslüm (2003). *Edebiyatta Ölüm ve İntihar*, İstanbul: Elma yayınları.

Genç Ölümü Üzerine Yakılmış Ağıtlar

Ali Arslan*

1. Giriş

"Ateş düştüğü yeri yakar" der bir Türk atasözü. Gerçekten öyledir. Ölüm acısının en büyüğünü ölen kişinin en yakınındakiler duyar. Öyle demezler mi: "Her ölüm erkendir, her ölüm zamansızdır!" Ama genç ölümü ayrı bir zamansızdır, ayrı bir erkendir. Daha yaşanacak çok şey, alınacak çok murat, görülecek çok hâl vardır gençler için. İşte bu yüzden genç ölümünün yüreklerde yarattığı yangın ayrı bir büyük, gönüllerde açtığı yara ayrı bir derindir. Büyük Anadolu bilgesi Yunus Emre'nin de dediği gibi:

> Bu dünyada bir nesneye
> Yanar içim, göynür özüm
> Yiğit iken ölenlere
> Gök ekini biçmiş gibi.

Tanyol'un da vurguladığı gibi (Bali 1997: 1) ağıtlar ve yas merasimleri, sosyolojik anlamda, sanatın ölüm olgusunda güzel sanatlar olarak, şiir olarak ortaya çıkışıdır. Yara derin, yangın büyük olunca, izler daha kalıcı olunca, bu sanatsal ve kültürel olgu daha da bir belirgin ve

* Yrd. Doç. Dr. D. Ali Arslan, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Mersin.

vurgulu olarak varlık gösterir. Genç yaşta, muradına eremeden, hayatına doyamadan ölenlerin, dalında solanların ardından yakılan ağıtların onlarca, yüzlerce yıldan beri yok olmadan dillerde söylenegelmesinin altında da bu gerçek yatar. Bu sebeple Anadolu folklorunda, genç yaşta ölen kadın ya da erkekler için yakılmış ağıtların ayrı bir yeri vardır. Bu realiteden hareketle, çalışmaya konu olarak, genç ölümü üzerine yakılmış ağıtlar seçildi.

2. Anadolu Kültüründe Ağıt

Ağıt, Orta Asya'dan Balkanlara, Orta Doğu'dan Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar, Türk coğrafyasının hemen her yöresinde rastlananan bir halk kültürü ürünüdür. Azerbaycan'dan Kırgızistan'a, Kazakistan'dan Batı Trakya'ya, Kerkük'ten, Kıbrıs'a günümüz bütün Türk toplum ve topluluklarında bu geleneği gözlemlemek mümkündür. Türk kültür ve toplumsal tarihinde bu gelenek, yaklaşık 1600-1700 yıllık bir geçmişe sahiptir: Hunlardan Göktürklere, Uygurlardan Karahanlılara, Osmanlı'dan günümüze kadar Türk kültür tarihinin hemen her döneminde varlık göstermiştir (Bali 1997: 19-48).

Ağıt sözcüğünün Anadolu'da kullanımı, XV-XVI. yüzyılda başlamıştır (Bali 1997: 14-6). Kuzeydoğu Karadeniz bölgesinde kullanılan "sayı yapmak veya sagı kurmak" betimlemeleri ile Doğu Anadolu'da kullanılan "lavik" ve Kerkük'te kullanılan "sızlamağ" sözcükleri genellikle aynı türden olayları tasvir etmede kullanılır (Bali 1997: 16).

Ağıtlar, belli kişilerin ölümü ya da büyük yıkımlara neden olan doğal afetler, büyük kayıplarla ve yenilgi ile sonuçlanan kanlı savaşlar gibi belirli olayların ardından yakılır. Bir ezgi ile birlikte, sonu acıklı biten olayların ardından söylenen türküler ise "bozlak" olarak adlandırılır (Bali 1997: 11-15).

Türk tarihinin derinliklerinden bu güne sürüp gelen bu folklorik geleneğin sürdürülmesinde, en çok kadınların emeği geçmiştir. Çünkü, bu folklorik ürünün yaratıcısı olduğu kadar, sürdürücüsü de çoğunlukla kadınlardır. Genelde ölünün ardından, özelde ise genç ölümü üzerine yakılan ağıtlar, ya ölünün başında ya da ölünün ardından ölü evinde, genç yaşta ölen şahsın annesi, karısı, yakın akrabası

veya dostları tarafından söylenir. Kimi zaman da, o yörede, ağıt yakmayı kendisine görev edinmiş "ağıtçı kadın" bu görevi üstlenir. "Ağıt çağırma" ya da yas tutma törenlerinin süreleri yörelere göre bazı farklılıklar göstermektedir. Bu törenler kimi yörelerde birkaç saat sürerken, bazı yörelerde bir yada birkaç gün sürebilmektedir (Boratav, Esen, 1997: 17).

Ağıtlar genellikle ölen kişinin fizik ve kişilik bakımından övülecek yönlerini, güzelliklerini, maddî ve maddî olmayan zenginliklerini konu edinir. Ağıta konu olan kişi; erkek ise ağıtta konu olarak yiğitlik, cesurluk, kabadayılık, yüreklilik, boy pos gibi temalar ağır basar. Kadına yakılan ağıtlar da ise güzellik, iyi huyluluk, cömertlik, çalışkanlık, beceriklilik vb. konular işlenir. İster kadın ister erkek olsun, genç yaşlarda ölen kişiler için yakılan ağıtlarda, "hayata doyamamışlık, murada erememişlik, iyi günler görememişlik, anasız-babasız kalmış çocukların perişanlığı, karısız-kocasız kalmış kişilerin mutsuzluğu ..." gibi konular ağırlıklı yer tutar.

2.1. Hasan'ın Ağıtı

Ağıtta konu edilen Hasan, Ankara'nın Kavaközü Köyünde yaşamış bir şahıstır. Ağıtın ilk mısrasından da anlaşılacağı gibi, ağıtın yakıldığı Kavaközü Köyünün eski adı Cimder'dir ve önceleri Ankara'nın Beypazarı İlçesine bağlı bir köydür.

Çalışmada yer alan ilk üç ağıt bizzat araştırmacı tarafından Kavaközü yöresinden derlenmiştir. Ağıtın kahramanı Hasan evli ve iki erkek çocuk babasıdır. Babası daha önce ölmüştür ve dul anası da onlarla birlikte yaşamaktadır. Çalışmak için Ankara'ya gider ve orada başka bir kadınla nikâhsız olarak yaşamaya başlar. Aradan bir süre geçtikten sonra, Hasan'ın trenin altında öldüğü haberi ve ardından da parçalanmış cesedi köye gelir. Kaynak şahsın belirttiğine göre Hasan'ın trenin altında kaza ile mi kaldığı, yoksa öldürülüp trenin altına mı atıldığı meçhuldür. Ağıt, bu olayın ardından yakılmıştır. Derleme araştırmacı tarafından, Ankara'nın Güdül ilçesine bağlı Kavaközü (Cimder) Köyünde, Ayşe Coşkun isimli kaynak şahıstan yapılmıştır (Arslan, 1991).

Angara vilayetim de, gazam Beypazar
Gurbete gittim de, gördüm ben zarar
Cimder Köyü bana mı ettin intizar

Anama söyleyin anam ağlasın
Anamdan gerisi yalan ağlasın.

Angara'nın içi de yüksek galdurum
Tiren aldın da bacağımı, baldurum
Anam görmeden de ölüm galdurun.

Anama söyleyin anam ağlasın
Anamdan başkası yalan ağlasın.

Yetim godun iki körpe yavrumu
Anama söyleyin savsın ninnimi
Kim alusa alsın, çift çift yarimi

Anama söyleyin anam ağlasın
Anamdan gayrısı yalan ağlasın.

Bileydim kesmezdim tiren yolunu
Tiren gaptın ganadımı golumu
Yetim godun çift çift benim oğlumu

Anama söyleyin anam ağlasın
Anamdan başkası yalan ağlasın.

Nadire yarim de gamyonumu eğlesin
Satı yarim de cansuz hayalimle gönül eğlesin
Anamın gızları var, beni ni'ylesin

Anama söyleyin anam ağlasın
Anamdan başkası yalan ağlasın.

Ţirene bindim de tiren gıcılar
Tiren döndükçe de yaralarım sızılar
Allah'a emanet ediyom çift çift guzular

Anama söyleyin anam ağlasın
Anamdan gayrısı yalan ağlasın.

Telgraf da çektim çıkmadı haber
Öldün mü oğlum da yoktur bir haber
Telgraf da çektim Yılgın Özü'ne
Senin öleceğin de oğlum düştü özüme.

2.2. Cangaram Ağıtı

Cangaram ağıtı da araştırmacı tarafından, Ankara-Kavaközü yöresinden, Ayşe Coşkun isimli kaynak şahıstan derlenmiştir. Kaynak şahıs, söz konusu ağıtı annesinden dinlediğini ve ağıta konu olan olayın ayrıntısını bilmediğini vurgulamıştır. Kaynak şahsın anlattıklarından anlaşıldığına göre Cangara, yörede yaşamış bir efe, ya da eşkıya reisidir. Zenginlerden aldıklarını fakirlere dağıtmakla ünlenmiştir. Cangara, Anadolu'nun dört bir yanında rastlanan bu türden efsanemsi hikâyelerin kahramanlarında olduğu gibi, herkesin korktuğu, hiç kimsenin onu öldürmeye güç yetiremediği bir figürdür. Fakat en sonunda, en yakın dostunun ihbarı sonucu öldürülür.

Al yatakta bastılar,
Anam, basmayınan kestiler.
Cangara'nın ölüsünü oy anam
Darağacına astılar.

Gabak dikdim gol attı,
Anam yılan yere yan yattı,
O benim kendi dostum oy anam
Beni de çengele astı.

Gövengin yollarında,
Kelepçe gollarında,
Anam da beni sorarsan
Beypazarı adliyesi önlerinde.

Gara goyun yoğurdu,
Ana da hangı doğurdu,
Cangara'yı doğuran o anam
Balınan mı yoğurdu

Yımırtanın sarısı,
Yere düştü yarısı,
Cangara'ya yanıvermiş oy anam
Gaymakamın garısı.

Merdivenim gırk ayak,
Gırkına vurdum dayak,
Gaymakam bey gelürken oy anam
Yarışdım yalunayak.

Al çuhanın hasına,
Gan dolagelmiş fesine,
O gız da yanmış kül olmuş oy anam
Cangara'nın sesine.

Gara goyun guzular,
Yüreklerim sızılar,
Beni de gıyan nacak da oy anam
Okunu da Cangara isimli yazılar.

2.3. Atina Yüzük Kaşı

Aşağıdaki ağıt da yine araştırmacı tarafından, bu konuda yörenin tanınmış folklorik simalarından olan, Ayşe Coşkun isimli kaynak şahıstan, Ankara-Kavaközü yöresinden derlenmiştir. Bu türkü de, diğer

bir çok ağıtta olduğu gibi Türk toplumuna mal olarak Anadolu'nun birçok yöresinde yaygın olarak söylenmektedir. Yörenin folklorik zenginlikleri konusunda önemli bilgiler vereceği düşünüldüğü için, bu ağıt da, yörede söyleniş şekline uygun olarak kaleme alınmıştır.

Atina'nın ayranı,
Bugün Gurban Bayramı,
Üç yavrumu sorarsan, bağlar gazeli,
Balıkların gurbanı, dünya da güzeli.

Bağa girdim üzüme,
Çıbık çarpdı gözüme,
Mahşere gadar yanarım bağlar gazeli,
Düşemedim dengime, Dikmen güzeli.

Yeşil yeşil yapraklar,
Gara gara topraklar,
Doyamadım yavruma, bağlar gazeli,
Doysun gara topraklar, dünya da güzeli.

Gidin bulutlar gidin,
Gırala selam edin,
Gral uykudaysa bağlar gazeli
Uykuyu haram edin, dünya güzeli

Bağa girdim üzüm yok,
Heç bir şeyde gözüm yok,
Yar darılmış gidiyo, bağlar gazeli,
Geldim emme gücüm yok, dünya da güzeli.

Badılcanı doğradım,
Doğradım da gomadım,
Gıraldan oldu üç çocuk, bağlar gazeli,
Adını goyamadım, dünya da güzeli.

Gidin bulutlar gidin,
Yonan'a selam edin,
Yonan yavruların sorarsa, bağlar gazeli,
Denizi tarif edin, dünya da güzeli.

Atina yüzük gaşı,
Yandı ciğerim başı,
Üç yavruma guma gelince, bağlar gazeli,
Durmaz gözümün yaşı, dünya da güzeli.

Al beni beni, sar beni beni, hallar geliyor,
Ah dedükce ciğerimden ganna da geliyor.

2.4. Kızılırmak Türküsü

Kızılırmak Türküsü, Anadolu'nun dört bir yanında bilinen ve söylenen, Türk kültürüne mal olmuş çok önemli bir folklor ürünüdür. Kızılırmak'ın geçtiği geçmediği her yerde, genç-yaşlı, kadın erkek, eğitimli eğitimsiz hemen herkes tarafından bilinir ve söylenir. Bu çalışmada, böylesi önemli bir kültür varlığının iki farklı derlemesine yer verilecektir: Birinci derleme Bali'nin çalışmasından alınmıştır (1997: 152). İkinci derleme ise araştırmacının Ankara-Kavaközü yöresine ilişkin derleme çalışmasından alınmıştır (Arslan 1991: 34-6). Aynı ürünün iki farklı formunun bir arada verilmesi, folklor ürünlerinin yöresel evrimini ortaya koyması bakımından olduğu kadar, derleme yapılan yörelerin sosyo-kültürel özellikleri hakkında verdiği ipuçları bakımından da önem taşır. Kavaközü yöresinin Kızılırmak Türküsü de, öteki ağıtlar gibi, yarı okuryazar ve yetmiş yaşlarında olan Ayşe Coşkun isimli kaynak şahıstan derlenmiştir.

Kızılırmak Türküsünün öyküsü aslında Sivas'ta yaşanmıştır. Kendileri de Sivaslı olan Prof. Dr. Yener Okatan ile kardeşi Ahmet Sadi Okatan'dan edinilen bilgilere göre, türküye konu olan olayın yaşandığı yer, Sivas'ın yaklaşık 6 km uzağında, Sivas-Ankara karayolu güzergâhındaki, Kayseri sapağındaki köprüdür. Bu köprü, ağıta konu olan hazin olayın ardından, Sultan Aziz döneminde, Eskicioğlu Abdurrah-

man Usta tarafından yeniden inşa edilmiştir. Ayrıca, Prof. Dr. Yener Okatan'a göre ağıtın ilgili bölümü, Sivas yöresinde:

Kızılırmak parça parça olasın,
Her parçanı bir diyara salasın,
Sen de benim gibi yarsız kalasın.

Kızılırmak nettin allı gelini
Gelini gelini pullu gelini

şeklinde söylenmektedir. Ağıt metni şöyledir:

Silah getir şu kartalı vuralım
Dalgıç getir şu gelini bulalım
Gelinsiz köylere nasıl varalım

Kızılırmak yedin allı gelini
Gelini gelini suna boylumu

Kızılırmak parça parça olaydın
Her parçanı bir diyara salaydın
Sen de benim gibi yarsız kalaydın

Kızılırmak yedin allı gelini
Gelini gelini suna boylumu

Köprüye varınca köprü yıkıldı
Üç yüz atlı birden suya döküldü
Nice yiğitlerin boynu büküldü

Kızılırmak yedin allı gelini
Gelini gelini suna boylumu
(Bali, 1997: 152, İlhan Başgöz arşivinden)

"Gızılırmak parça parça olaydın
Her bir parçan her bir yerde kalaydın
Allı gelini de balıklar alaydın
Güyeye de gara haber varaydın

Netdin(g) Gızılırmak allı gelini
Yanağı üç garış Meyram gelini
Balıklar mı yidi datlı da dilini

Analı, babalı bindürdük ata
Köprüye varınca oldu da bi hata
Köprüye varınca köprü yıkıldı
Üç yüz atlı birden suya döküldü
Nice yiğitlerin boynu büküldü

Netdin(g) Gızılırmak allı da gelini
Yanağı üç garış pullu da gelini
Balıklar mı yidi datlı da dilini

Tüfek getün(g) şu gartalı vuralım
Dalgıç getün(g) ben gelini bulayım
Biz gelinsüz nasıl köye varalım

Netdin(g) Gızılırmak allı da gelini
Yanağı üç garış Meyram gelini
Balıklar mı yidi datlı da dilini

(Arslan'ın 1991 ve 2003 yıllarında yaptığı derleme çalışmalarında, Ankara-Kavaközü Köyü yöresinde Ayşe Coşkun isimli kaynak şahıstan derlenmiştir.)

2.5. Celaloğlan Ağıtı

Celaloğlan ağıtı, Sivas'ta, çimento fabrikasında çalışırken, genç yaşta ölen Celal'in ardından yakılmıştır. Bu ağıt da, Anadolu'nun bir-

çok yöresinde farklı biçimlerde söylenerek Türk kültürüne mal olmuştur. Aşağıdaki metin Prof. Dr. Muhan Bali (1997)'den alınmıştır.

Aşağıdan guş geliyor
Sesi bana hoş geliyo
Celal'ı götüren taksi
Geri dönmüş boş geliyo

Celal oy oy eşim oy oy
Kesilece başım oy oy

Evlerinin önü yonca
Yonca çıkmış dam boyunca
Bu yoncayı kim biçecek
Celal oğlan gelmeyince

Celal oy oy eşim oy oy
Kesilece başım oy oy

Aşağıdan gelir deve
Gevişini geve geve
Sanki ben de gelin oldum
Celal gilin böyük eve

Celal oy oy eşim oy oy
Kesilece başım oy oy

Celal odada yatıyo
Yorganını yel atıyo
Ne yatıyon garip Celal
Nişanlını el alıyo

Celal oy oy eşim oy oy
Kesilece başım oy oy

Evlerinin uru arpa
Atlar gelir gırpa gırpa
Celal oğlan can veriyo
Gollarını çırpa çırpa

Celal oy oy eşim oy oy
Kesilece başım oy oy

Sekiz geyim çorap ördüm
Sekiz gaynım geysin deyi
Sandık açdım poşu seçtim
Celal gavu olsun deyi

Celal oy oy eşim oy oy
Kesilece başım oy oy
(Bali, 1997: 178-9)"

Celaloğlan Ağıtının, Erzincan yöresinden yapılmış bir derlemesi de şöyledir (Bali, 1997: 115-6):

Dokuz geyim çorap ördüm
Dokuz gaynım giysin diye
El bağladım divan durdum
Celal oğlan görsün diye

Ayvalıkdan çıktım yayan
Dayan dizlerim dayan
Kız geldim kız gidiyorum
Uyan Celal oğlan uyan

Evlerinin önü yonca
Yonca çıkmış diz boyunca
Bu yoncayı kim biçecek
Celal oğlan olmayınca

Evlerinin önü arpa
Arpa değil soğan imiş
Celal gilde bir düğün var
Düğün değil şivan imiş

Bel bağımı çözeceğim
Yoncalıkta gezeceğim
İzin verir kayınlarım
Ben gelinliğimi bozacağım

Arı gelir peteğine
Koyun gelir yatağına
Celal oğlan çadır kurmuş
Şu dağın eteğine

Üç atım var biri binek
Mezarlıkta inek
Celal oğlan ölmüş derler
Odasına yasa gidek

Kazan kurdum kapısına
Meyil verdim yapısına
Celal oğlan ölmüş derler
Kilit vurdum kapısına

Elma attım yuvarlandı
Değdi yastık ılgalandı
Sandım Celal Uyandı
Uyan Celal sabah oldu
İnanmazsan yıldıza bak.

2.6. Sarıkamış Türküsü

Her ağıtın toplum ve kültür açısından belli bir yeri ve önemi vardır. Bazı ağıtlar ise tarihsel ve sosyo-kültürel açıdan farklı bir anlam ta-

şırlar. Aşağıda yer verilen "Sarıkamış Türküsü" de böylesi ağıtlardandır. Söz konusu ağıt, yalnızca yöresel bir olaya tanıklık etmenin ötesinde, ulusal tarihimiz açısından da büyük önem taşıyan tarihî ve toplumla ilgili olaylara değinmektedir. Bu ağıt, onlarca yıldır tarihî ve toplumsal gerçekler çarpıtılarak ulusumuzun önüne sürülen "Ermeni olayları" ile ilgili olarak da, özgün bir tarihî belge değeri taşır. Örneğin, "Serçe gibi Ermeniler / Her biri şahbaza döndü" dizeleri, Türkler ve Ermeniler yörede (Erzurum ve havalisinde) uzun yıllardan beridir kardeşçe, barış içinde bir arada yaşarken, Rusların saldırılarından güç alan Ermenilerin Türklere karşı nasıl birer savaşçı kesilip kinle saldırdıklarını vurgulu bir şekilde ortaya koyar:

Sarıkamış'da var maşin
Urus yığılmş ağır koşun
Bizim asker açık çıplak
Dağlarda buyudı kışın

Sarıkamış alkan oldu
Zalim Urus murad aldı
Kimsesiz dul kız gelinler
Kara giyip saçın yoldu

Sarıkamış saza döndü
Dağlar gülzara döndü
Serçe canlı Ermeniler
Her biri şahbaza döndü

Sarıkamış içi meşe
Urus yaktı hep ateşe
Bizi koydun eli bağlı
Nerye gittin Enver Paşa

Enver paşa hücum dedi
Yarıldı Moskofun ödü

Zalim Allah-ekber dağı
Nice aslan yiğit yedi

Bardız deresi kan çağlar
Analar ciğerin dağlar
Çil horoz dağı dalında
Nice duvaklılar ağlar

Soğanlıda soğan olur
Kar tipisi boğan olur
Urusu bozgun görenler
Anasından doğan olur

Çadırlar dağa kuruldu
Hücum borusu vuruldu
Bir Sarıkamış uğruna
Doksan bin fidan kırıldı

Soğanlı'nın göktaşları
Kızarır al haşhaşları
Soğanlı'da kırıldı hep
Erzurum'un dadaşları
(Bali 1997: 121-2, Tibet'in Erzurum Ağıtları'ndan alınmıştır.)

2.7. Gelinin Ağıtı

Bu ağıt Yaşar Kemal'den (Kabacalı 2004: 166-7) alınmıştır. Kabacalı'nın belirttiğine göre ağıt, Andırınlı bir gençle evlendirildikten dokuz ay sonra, çocuğunu doğururken ölen, Kayserili bir genç kadının ardından yakılmıştır (Kabacalı 2004: 166). Ağıtın ilk dörtlüğü, ölüm esnasında genç kadının kendi tarafından yakılmış, öteki dörtlükler ise kaynanası ve annesi tarafından söylenmiştir:

Kendisi
Ana kızın çok mu idi
Bir kız sana yük mü idi

Yıkılası Kayseri'de
Bir menendim yok mu idi

Kaynanası
Çıktım çınarın bendine
Çağırdım kendi kendime
Doğan ayın on beşine
Anan gelir demedim mi

Anası
Esat gel yanıma otur
Memmet kazma kürek getir
Gariptir ak Medine'm
Mezarın ucundan yatır

Mezarının üstünü açtım
Göğsünün düğmesin' çözdüm
Yavrum benden vaz mı geçtin
Amanın kuzum amanın

Bezirgan değil mi göçen
Tüccar değil mi bohça açan
Analık değilim geçem
Ananım kızım ananım

Deveye vururlar tuzu
Yüreğime düştü sızı
Benden size vasiyet
Gurbet ele vermen kızı

Böyle olduğun' bilemedim
Bir düşceğiz göremedim
Baban olsa salar idim
Kardeşini salamadım

Evimizin önü arpa
Arpaya yayılır görpe
Baban olsa gelir idi
Kırat başın çarpa çarpa

Karlı dağlar karlı dağlar
Kar erir suyu çağlar
Garib imiş ak Medine'm
Basmac'oğlun durmaz ağlar

Şu tepede bir harmancık savrulur
Küreği yok yabası yok yeli yok
Garib imiş ak Medine'm
Emmisi yok dayısı yok eli yok.

Kaynak Şahıslar

1. Kaynak Şahıs: Ayşe Coşkun, Yaşı: 71, Doğum Yeri: Kavaközü Köyü-Ankara, Öğrenim Durumu: İlkokul 3. sınıftan terk, Mesleği: Çiftçi, bakkal.
2. Kaynak Şahıs: Yener Okatan, Yaşı: 66, Doğum Yeri: Sivas, Öğrenim Durumu: Üniversite (Doktora), Mesleği: Öğretim Üyesi (Prof. Dr.)

Kaynaklar

Arseven, A. (2001). *Alan Araştırma Yöntemi.* Ankara: Gündüz Yayıncılık.

Arslan, D. A. (2004). "Bir Ankara Köyü Araştırması: Köy Sosyolojisi'nin Bakış Açısından Ankara Kavaközü Köyü." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi,* 19.07.2004, http://insanbilimleri.com

Arslan, D. A. (2003). "Bir Köy Sosyolojisi Çalışması: Kavaközü Köyü'nün Sosyo-Ekonomik Yapısı ve Sorunları." *Sosyal Bilimler Dergisi (Osmangazi Üniversitesi)*, Cilt: 4, Sayı: 1, s. 1-26.

Arslan, D. A. (1992). *Kalkınma Dönemecinde Kavaközü.* Konya Selçuk Üniversitesi Lisans Tezi.

Arslan, D. A. (1991). "Kavaközü Köyü: Halk Bilimi Derleme Çalışması." Konya: Selçuk Üniversitesi.

Bali, M. (1997). *Ağıtlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Esen, A. Ş. (1997). *Anadolu Ağıtları*. İstanbul: İletişim yayınları.

Gilbert, N. (1994). *Researching Social Life*. London: Sage.

Kabacalı, A. (1997). *Gül Yaprağın Döktü Bugün*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat yayınları.

Kemal, Y. (2004). *Sarı Defterdekiler*. Haz. A. Kabacalı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.

ÖLÜM OLAYLARI

Günümüz Efsanelerinde Kentli Ölümleri

Çiğdem Kara*

Bu çalışmada, günümüzde kentlerde anlatılan ölümle ilgili efsaneler konu edilmektedir. Efsaneleri anlatan kişiler, derlemenin yapıldığı anda kentte yaşayan ve orayla etkileşen süreli ya da sürekli yerleşik kentlilerdir. Efsanelerdeki kişiler ise kentli olan ya da artık kentte olan ölüler, öldürülmüşler ve yaşayanlar olup efsanelerdeki gerçekleşecek ya da olmuş ölümlerin neredeyse tamamı kentte geçmektedir.

Efsanelerde ölümle ifade edilen kent ve kentlilerin izini sürerek günümüz insanlarının ölüm kavrayışını saptamak ve ölüm odaklı genel bir topluluk profili çizmek, bu çalışmanın amacıdır. Bu nedenle efsaneler, birer kültürel harita gibi kullanılmış ve çıkarılan haritadaki göstergeler ölüm anlayışına ulaşabilmek için okunmuştur. Ayrıca haritanın yapılanmasını daha anlamlı kılabilmek için efsaneler, anlatıcıları ve anlatıldıkları bağlam çerçevesinde de ele alınarak ölme biçimlerinin ve ölüm kavrayışının dönemselliği de vurgulanmıştır.

Efsane Yaklaşımı

Ülkemizde yaygın olarak, Pertev Naili Boratav'ın (1988: 100-107) Grimm Kardeşleri (akt. Dégh 2001: 51) temel alarak hazırladığı

* Yrd. Doç. Dr. Çiğdem Kara, Halkbilim Araştırmaları Merkezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.

efsane sınıflaması kullanılmaktadır. Boratav (2000: 22-23), halkbiliminin çalışma sahasının modern yaşam alanlarında da yeni ya da biçim değiştirmiş gelenekler halinde varolabileceğini belirtse de konu ve dönem esaslı efsane sınıflamasında, modern dünyanın yaşam alanı olan kentlerle kentlilerin anlatılarını içerecek bir basamak bulunmamaktadır. Böylesi bir tanım ve sınıflama ayrıca yapılmıştır. Tanım, yine bir dönemin topluluğunu ve topluluğun yapısına uygun konu ayrımını temel almaktadır (Brunvand 1981: 2-4; Brunvand 1998: 205-211).

Halkbiliminin araştırma sahası uzun bir süre kırsal alan, ardından da kentlerdeki marjinal gruplar olmuştur (Dorson 1978: 11-12; Dundes 1998: 139-143; Abrahams 2002: 61-64). Ancak uygar dünyada da her kesimden insan, her an halkbilimiyle yüz yüze kalmaktadır ve bu kalış sadece sözle değil, basılmış kelimeler ve elektronik kanallarla da olmaktadır (Dorson 1978). Zaten, kültürel ve toplumsal değişme dinamiği karşısında "halk"ın (*folk*) ve kültürünün (*lore*) değişmemesi imkânsızdır. Aynı şekilde, çağdaş yaşamda insanların kültürsüz ve geleneksiz olduklarını düşünmek de imkânsızdır. Ancak ülkemizde hâlâ ya da büyük ölçüde, kırsal kesim kültürünün araştırılması ana eğilimdir. Tam da bu noktada, cumhuriyetle (Çeçen 1990: 122-123; Gümüşoğlu 2001: 47-48) ve hatta ondan önce kurulan derneklerle (Üstel 1997: 111-114, 135) ilerici nitelikteki toplumsal ve kültürel hareketlerin, devrim ilkelerinin kentler kadar kırsal alanlara da sokulmaya çalışılmasının, kırları ne kadar korunmuş bir yapıda bıraktığını sormak doğru olacaktır. Ayrıca, modernleşmenin kent kadar kırsal kültürü de değiştirip endüstrileştirdiği gerçeği karşısında (Işık 2001: 35-37), kırların kent kültüründen ne kadar muaf ve tam tersi, kentlerin ne kadar köylülükten muaf olduğu da sorulmalıdır.

Gelenek, "şu anın önemsizliğinde, kaybedileni bilinmeyene bağlayarak, devam eden bir süreç" (Glassie 2002: 17) olarak kabul edilirse, sorunun "kaybedilen"de yattığı görülür. Geçmişin izi, muhafazakâr ve değişim karşıtı yönle ilişkilendirildiğinden genellikle geleneğin durağın bir yapısı olduğu düşünülür. Ancak, gelenek modernliğin bir yaratısıdır (Giddens 2000: 54) ve icat edilir (Hobsbawm 1983). Gele-

nek, bu yapısı ile halk da ortak bir değer etrafında toplanmış bir grup olarak ele alınırsa (Dundes 1998: 143) halkbilimi, romantik milliyetçilikten kalma ilkelci bir yaklaşımla saf kültürü ya da kültürel kalıntıları aramak (Burke 1996: 22-36) yerine, yaşayan toplulukların kültürünü çalışabilir.

Modernist bir yapılanmanın, aydınlanmacı görüşün temsil alanı olan kentlerde (Işık 2001: 37-40), kırsal kökenli halklara ait olduğu düşünülen bilgi ve anlatım biçimlerinin bulunması aydınlanmacı görüşün takipçileri açısından imkânsız bulunabilir. Zaten, halkbilimi ve dolayısıyla efsanenin günümüz toplumlarındaki varlığıyla ilgili tartışmalar da buradan çıkmaktadır. Ancak anlatılar, böylesi bir yapılanmanın varlığını imlemektedir. Örneğin efsane, kısa ömürlü ve güncel örneklerinde söylenti olarak adlandırılmıştır. Ancak, söylentilerin çıktığı toplumsal hareket dönemleri ve tetikleyici olaylara, oluşum aşamasına, inanılma gerekçelerine, niteliğine bakıldığında (Kapferer 1992: 35-157, 161), bunların oldukça yerelleşmiş ve zamana göre uyarlanmış efsaneler olduğu görülecektir. Kent efsanesi de örnek olarak verilebilir. Diğer alt türler gibi bu da zamana bağlı yapılmış bir tanımlamadır. Zaten alt türün diğer adlandırmaları bunu açıkça ifade etmektedir: Çağdaş efsaneler ve modern efsaneler (Brunvand 1998: 205). Alt türlerinin gösterdiği gibi efsane, zamanın özelliklerine (dil ve biçim özellikleri, yayılma kanalları, konu açısından) göre biçimlenen bir türdür (Dégh 2001: 91). Ancak Dégh (2001: 48, 49-50), günümüzde birçok anlatı gibi efsanenin de, anlık yayılma ve yaşama süresi ile olayı deneyimleyen kişiden yani birinci elden artık derleme yapılabilmesi nedeniyle, "geleneksel olmayan" tarafa düştüğü görüşünün ileri sürüldüğünü söylemekte ve sormaktadır; "birisi, kültürün 'geleneksel olmayan' herhangi bir şeyini" söyleyebilir mi?

Bu çalışmada, metin ve anlatıcı topluluk açısından zamana ve konuya dayalı ayrım yapan bir efsane sınıflaması benimsenmemiştir. "Efsane" adı, topluluğun kültürel yapısının katmanlarına dikkati çekecek, türün süregelen niteliğini ortaya koyacak şekilde, alt tür ayrımlarına gidilmeksizin kullanılmıştır. Burada önemli olanın türün temel nitelikleri olduğunu düşünüyorum. Hiçbir halkbilimsel tür efsane kadar güncel

olmadığı, böylesi sanatsız bir dile, ifade biçimine sahip olmadığı, gerçeğe bu kadar yakın olmadığı, anlatıcılarının konu ile ilgili herhangi bir kişi olması durumu bulunmadığı için bu kadar çok alt türe sahip değildir. Ancak kültürün katmanlı ve bağdaştırıcı, çoklu yapısı efsanede de bulunmaktadır. En çağdaş anlatılarda da motif indeksi çıkarılabilecek kadar zengin kalıplar vardır (Brunvand 1984: 47-49; Brunvand 1998: 211). Ya da mitik bir anlatı ya da mitik bir motif, günümüzde geçerli bir değere sahip olup anlatılabilmektedir. Burada değerlendirmeye alınan efsaneler, hem geçmişte hem de "şimdi"de olanları konu etmektedir. Kent yaşamına kısa ya da uzun süreli katılanlar tarafından anlatılan ve bu kişilerin yaşama bakışında iz bırakan tüm efsaneler, "günümüz kentlerinde" anlatılan "günümüz efsaneleri" olarak değerlendirilmiştir. Böylece insanın yaşam deneyimlerini anlatma isteği ve yeteneği dönemlere bölünmemiş, efsanenin, zamana göre biçimlenip farklılaşsa da, tarihsel sürekliliğe sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.[1]

Bu çalışmada temel alınan bu efsane yaklaşımı tarihsel süreklilik, olay bütünlüğü ve gerçeklik boyutlarında toparlanabilir:

Tarihsel süreklilik: Efsane türü, kendisini oluşturan ve anlatan toplulukların yaşadıkları döneme göre, kaçınılmaz olarak belli dönemsel özellikleri ve insan tipini yansıtmaktadır. Ancak söz konusu dönemin geçmesinin ardından ona ait efsanelerin de ömrünü tamamladığı, bu günde eski bir söz olarak yaşadığı söylenemez. Çünkü efsane, kaynağı gerçek olmasa bile gerçek bir şeyden söz eder ve kendi gerçekliğini kurar. İnsanlar efsanenin gerçek olduğunu düşündüğü noktasına inanıp bunu anlattıkları sürece efsane, zamanları, toplulukları aşıp bazen de güncelleşerek güne ait gerçek bir söz olarak yaşamayı sürdürür. Güncelleşme bir anlatının temasında da olabildiği için, kültür tarihinde uzak bir geçmişi olan efsanenin sabit bir efsane sınıflamasındaki yeri de değişebilmektedir.

Tarihsel süreklilik, bir metnin artsüremli incelenmesinde daha rahat görülebilir. Böylesi bir çalışma efsanede değişen ve aynı kalan yön-

---

[1] Yukarıda açıklanan efsane türüyle ilgili yaklaşımın daha geniş bir tartışması için bk. (Kara 2003: 13-109).

leri ortaya koyacağı için, efsaneyi oluşturan parçaların nasıl ve neden yaşayıp değiştiği anlaşılabilir.

Olay bütünlüğü: Efsane, bir harekete bağlı olarak ortaya çıktığı için tetikleyici olayıyla birlikte derlenmelidir. Çünkü olay bütünlüğünü görmek, efsanenin yaşamdan kopuk ve bağımsız bir söz olmadığının da anlaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca, bu şekilde efsanenin nasıl yaşam bulduğu ve efsane ile ait olduğu topluluk arasındaki ilişkinin niteliği de anlaşılabilir. Bazen bir olay birden fazla ve birbirinden farklı efsanenin aynı anda ortaya çıkmasında etkili olur. Olay etrafında oluşmuş anlatıların derlenmesiyle toplumun olaydan hangi açılardan etkilendiği ve olayın kavranış biçimleri de görülebilir.

Dolayısıyla olay bütünlüğü, tarihsel süreklilikle de bağlantılı olarak, en güncel anlatıdaki tarihsel izleri açığa çıkardığı gibi tarihi bir efsanenin günümüzde hâlâ anlatılmasının topluluğun dünya görüşündeki güncel değerinin anlaşılmasını da sağlamaktadır. En önemlisi de "gerçek bir söz" olan efsanenin yerel topluluğundan ve topluluk gündeminden kopartılmadan incelenmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Gerçeklik: Derlenen efsaneler bir gerçeklik sorgulamasından geçirildiğinde, bazılarının çeşitli ipuçlarından yararlanarak ileri sürülmüş olasılıklardan oluştuğu, bazılarının gerçek adli ya da gerçekleşmiş olayların anlatısı olduğu, bazılarınınsa adli ya da gerçek olaylara benzer içerikte oluşturulmuş uydurma olaylar olduğu görülmüştür. Derlenen anlatıların efsane olup olmadığına şu şekilde karar verilmiştir: Kaynağı tamamıyla gerçek olsun ya da bir kısmıyla gerçeklikten yararlansın, bir olay anlatısını efsane yapan şey, onun sürekli ve farklı yerlerde oluyormuş gibi, kişiler ve/veya olay ayrıntıları eklenip değiştirilerek olayın bazı noktaları, anlatıcı grubun algılayışına da uygun olarak öne çıkarılarak, neredeyse panik dalgalarına yol açacak şekilde, kendi gerçeklik alanını kurarak anlatılması ya da internet ortamında yazılmasıdır.

Kısaca bildiride efsaneler, aktardıkları olayın tarihi ne olursa olsun, anlatıldıkları dönemin güncel metinleri olarak kullanıldıkları anlam çerçevesinden ele alınmış ve yaşatıldıkları topluluğun çeşitli yüzlerinin görülüp anlaşılmasında kullanılmıştır.

Efsane Grupları

Aşağıda efsanelerin ölü kişiler ve ölme biçim ve nedenleri odaklarından bir gruplaması yapılarak ölümün, ölme biçimlerinin ve ölülerin genel bir görünümü ortaya konmuştur. Değerlendirmeye alının 183 anlatı,[2] gruplamada özet halinde, bazı çeşitlemeleri de parantez içinde gösterilerek art arda verilmiş, konu ile ilgili kaç tane efsanenin incelendiği ise konu başlığının ardından "(... ef.)" belirtilmiştir.

1. Ölüler/Cesetler ve Mezarları

1.1. Ölümsüz Ölüler ve Mezarları

Yatırlar (13 ef.): Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla toprağından sızan suyu kesilen yatır; Yol inşaatı sırasında kaldırılamayan yatır; Zihinsel engellilere görünen yatır sahibi; Üzerine yapılan binayı yıkarak yerini bulduran yatır; Cuma günleri abdest alan yatır.

Huzura Erememişlerin Ruhları (3 ef.): Kaçarken tren altında kalarak ölen sevgililerin bazı geceler görülen ruhları; Asker sevgilisi terk ettiği için intihar eden genç kızın nöbet tutan askerlere taş atan ruhu; Yaşarken kullandıkları evi terk etmeyen ruhlar.

Gayri-Müslim'in İskeleti (1 ef.): Karayolunun altındaki trafik kazasına yol açan "gâvur kafası".

1.2. Ölülerle İletilen İletiler

Mezarda İlahi Olarak Ödüllendirilenler (10 ef.): Hamileyken ölen kadının bebeğinin mezarda doğması; Uzun süre önce ölmesine karşın bir gelinin/(imanlı adamın; yaşlı kadının; düşük yapan kadının) cesedinin bozulmaması.

Mezarda İlahi Olarak Cezalandırılanlar (15 ef.): Yaşarken tesettüre uygun giyinmeyen genç kızın/(dansözün) mezarında yanması/(ve yeniden yaşama dönerek insanları uyarması); Dua yazılı bir kâğıt yerine tabu belgesiyle gömülen kadının dilini bir yılanın emmesi; Adile Naşit'in cesedinin yılanlarla dolması/(şeklinin bozulması); Genç bir

[2] Efsanelerin kaynağı, 2003 yılında tamamladığım doktora tezimdir (Kara 2003).

kızın mezarının yılanlarla dolması; Sorgu meleklerinin konuşmalarını kaydetmek için mezara canlı giren kişinin ölmesi.

Mezarında Rahat Bırakılmayan Ölü (1 ef.): Yeni ölen bir genç kızın cesedine tecavüz eden mezarlık bekçisi.

1.3. İstenmeyenlerin Cesetleri

Düşük Yapılan Bebekler (5 ef.): Evlilik dışı doğduğu için öldürülüp çöpe/(tuvalete) atılan bebekler; Evlilik dışı doğduğu için öldürülüp lavabo altına gömülen bebek.

Sokak Çocukları (1 ef.): Habitat toplantısı öncesi (1996) kenti temizlemek amacıyla İstanbul'dan çıkarılıp öldürülen sokak çocukları.

2. Ölüm Nedenleri, Ölme Biçimleri

2.1. Olağanüstü Durumlara Bağlı Kitlesel Ölümler

Savaş/Saldırı (8 ef.): Türk çocuklarının kanını içen Yahudiler; Irak savaşına asker gönderilmesi halinde Saddam Hüseyin'in saldıracağı ilk yerin Eskişehir olması; ABD'nin Irak'tan sonra Neptünyum elementi ve Bor-Toryum zengini Türkiye'ye saldırması; Terörist bir grubu destekleyen fast-food mağazası.

Deprem (64 ef.): 17 Ağustos 1999 İzmit depreminin hemen sonrasında yakın bir zamanda yeni bir depremin olacağı, olacak depremin zamanının aslında bilindiğini ama halka açıklanmadığını ve olacak depremde birçok kişinin öleceğine ilişkin efsaneler; Teravih namazının ardından depremde ölecekler için camide kefen diken Ak Sakallı Dede; Depremin olacağını haber veren yatırlar ve ölüler; Deprem sırasında depremin olacağı zamanı bilseler de halka durmayan kamu görevlileri; Deprem sırasında insanlara yardım eden ve kutsal mekânların yıkılmasını önleyen yatırlar; Depreme yol açanların cesetlerinin biçim değiştirmesi; Deprem gecesinde İslam dinine ve ahlakına aykırı davranan askeri yetkililer; Deprem sonrasında asılsız ölüm haberi çıkan Afrodit (Banu Alkan); Depreme yol açan bomba denemesi.

2.2. Birinin Ölümüne Yol Açan Kötücül Eylemler

2.2.1. Bireylerin Ölümcül Bulaşıcı Hastalıklarını Yayması (9 ef.): Hamburgere AIDS şırınga etme; Kalabalık ortamlarda insanlara AIDS'li iğneler/şırınga batırma; Sinema koltuğuna AIDS'li iğne bırakma; Jetonlu telefon kulübelerine AIDS'li iğne yerleştirme; Oyun parkında oynayan çocuklara AIDS'li iğneler batırma; Lokantaların açık kürdanlıklarına konulan AIDS'li kan bulaştırılmış kürdanlar; Birinin ölümüne yol açacak şekilde hamburger etine farklı şeyler katma.

2.2.2. İş Ahlakına Aykırı Davranarak Ölümcül Hastalıklara Yol Açma (7 ef.): Zehre dönüşmüş fare idrarının bulaştığı su/(kola) şişelerini satma; Ölümcül rahatsızlıklara yol açacak kadar içinde farklı hayvanların eti ve atıklarının bulunduğu hamburgerler; Hazır gıdalarda kanser yapan katkı maddelerinin kullanılması; Ter önleyici deodorantların kanser yapması.

2.3. Olağanüstü Özellikler Gösterenlerin/Ermiş Olduğu Ortaya Çıkanların Ani Ölümü (5 ef.): Üzerinde Kur'an'dan yazılar olduğu halde doğan bebeğin doğumdan hemen sonra konuşmaya başlaması ve kısa bir süre sonra ölmesi; İkiz kardeşinin ölümüne dayanamadığını söyleyerek bir anda ortadan kaybolan 9-10 aylık bebek; Evden çok uzakta çalışan babasına helva götüren çocuk; Azrail can alırken ortalığa saçılan kanı gören kadının dikkatli yürümesinin/(bunları badana ile kapatması ve ölünün yaşarken komşusundan kıskandığı şeylerin cenazesinin ardından gittiğini görmesinin) ardından aniden ölmesi/(ortadan kaybolması).

2.4. Bilinçten Yoksun Yapılan Eylemler, Dikkatsizlik Sonucu Gelen Ölümler (8 ef.): Zincir salıncakta ölen lunapark görevlileri; Fransa'da yaşayan Türklerin umumi tuvaletlerin sifon sisteminde boğulması; Kuaförde postişe giren akrebin gelini sokarak öldürmesi; Yolda buldukları araba lastiğini içinde yılan olduğu halde arabalarına alan çiftin arka koltuktaki çocuklarının yılan tarafından sokulması.

3. Asılsız Ölümler/Ölüler (5 ef.): Şarkıcı Oya-Bora, Cüneyt Arkın ve Tayfun'un 1993'teki, Kemal Sunal'ın 1994'teki (asıl ölüm 2000) ve

Cici Kızlar grubu (1975-76) üyelerinin asılsız ölümü; Şarkıcı Ahmet Kaya'nın 2001'de yaşadığının iddia edilmesi (ölüm 2000).

4. Ölüp Dirilme (1 ef.): Hastane morgunda dirilen adam

5. Çeviriyle Gelen Ölümler (8 ef.):[3] Trenin çarptığı okul servisindeki çocukların ruhları; Otostop yaparak eve dönmeye çalışan kızın ruhu; Trafik kazasında ölen genç kızların otostop yapan ruhları; Evin içinden çocuk bakıcısını arayan üst kattaki çocuk katili; Âşık olduktan kısa bir süre sonra ölen gencin sevgilisinde hatıra olarak kalan kanı giderilemeyen kazak; Evin/(odanın) ışıklarını yakmadığı için arkadaşını öldüren katilin elinden kurtulan genç kız.

6. Ölüme Çare Arayanlar, Çare Olanlar

6.1. Ölümcül Hastalıklarının Tedavisi İçin Destek Arayanlar (5 ef.): Kanser hastası bir genç kıza sponsorlardan para alabilmek için başlatılan zincir mektup;[4] Kan kanseri olan bir gencin sponsorlardan para alabilmek için başlattığı zincir mektup; Ana babanın beyin kanseri olan kızlarına sponsorlardan para alabilmek için başlattığı zincir mektup.

---

[3] Metinler, Ocak 2001'de "Hikâyeler başlıyoooor!" başlığıyla e-postadan gelen yedi anlatıdan seçilmiş ve anlatılarla yaşam deneyimlerinin küreselleşmesinin iması olarak bir arada değerlendirilmiştir. Bunlardan altısının, Özer'in (1999: 23, 84-85, 85-86, 91-92, 82-84, 68) kitabının "Korkunç Efsaneler" başlığı altından aynen alıntılandığı -eksik harf yazımının dışında- saptanmıştır. Mektuptaki, "Arka koltukta kaybolan otostopçu" ve "bebek bakıcısı ve üst kattaki adam" anlatıları, Brunvand (1981: 24-40, 54, 59-61) tarafından derlenmiştir. Amerika'da çok bilinen "Bebek bakıcısı ve üst kattaki adam" ve "ışıkları yakmadığı için ölümden kurtulan kız" anlatıları, Türkiye'de de gösterime giren "Urban Legends" (*Urban Legens*, [1998], J. Blanks [yönt], Columbia Tristar [yap. şirk.]) adlı bir filmde kullanılmıştır. "Işıkları yakmadığı için ölümden kurtulan kız" anlatısının 2003 yılı içinde yerelleşmiş iki örneği de tarafımdan derlenmiştir.

[4] 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan *zincir mektup*, kendi kendini tavsiye ederek yeniden üreten, insanların korku ya da dileklerine hitap ederek kopya metindeki tavsiyelerin hepsini yerine getirenlere para, iyi şans, açık bir bilinç, hayır dua gibi çeşitli ödüller vadeden bir metindir (http://urbanlegends.about.com/science/urbanlegends/library/weekly/aa060299.htm). Şans efsanelerinden olan zincir mektuplar, arkadaşlar ya da insanlar arasında geniş bir iyi dilekler halkası kurar. Kişiden kişiye aktarılarak sabit bir metin aracılığıyla bildirilen iyi şansın sürmesi sağlanır. Bir kişi zinciri kırdığında ise kötü şans ortaya çıkar (Dégh 2001: 189).

6.2. Ölmek Üzere Olanlara Yardım Eden Olağanüstü Güç ve Varlıklar (14 ef.): Tümörü bile yok eden Sai Baba enerjisini yayan kutsama metninin zincir mektubu; Ayete'l-kürsü duasıyla düşmanlarından korunan adam; Savaşan askere yardım etmek için her gece savaşa katılan yatırlar; Savaşan askerlere yardıma giden şehitler; Savaşta askere yardımcı olan Hızır; Trafik kazası geçirenleri kurtaran Hızır.

Efsanelerin Çizdiği Kültürel Harita

Kentleri anıların, arzuların, bir dilin işaretlerinin birlikteliği olarak gören Calvino'nun (2004) izinden de giderek efsanelerin ışığında bir kültürel harita hazırlanmıştır. Haritada ölüm bölgeleri ve bu bölgelerin üyeleri/sakinleri işaretlenmiştir. Ayrıca, haritadaki her bir bölge ve sakinleri birer gösterge olarak ele alınmış ve kendileri dışında ima ettikleri anlamlar yorumlanmıştır.

I. Bölge: Mezarlık ve Mezar (Yatır, Türbe)

Burada Bulunanlar: 1. Ölüler a) ödüllendirilmiş, kutsanmış ölü insanlar ve ermişler, b) cezalandırılan ölü insanlar, c) mezarından tecavüze uğrayan ölü, d) mezarlarının yeri değiştirilmek istenen ermişler; 2. Yaşayanlar a) sorgu meleklerinin konuşmalarının kaydetmek için mezara giren adam (ama ölür), b) ölüleri rahatsız edenler, c) ziyaretine gittiği yatırı gören zihinsel engelli kadın; 3. Cezalandırıldıktan sonra ibret olması için tekrar diriltilenler.

Bölgenin Dediği: Kentlerde iki ana mahalle bulunmaktadır: Yaşayanların mahalleleri ile ölülerin mahalleleri/mezarlıkları. Ancak bu iki mahalle ve üyeleri birbirinden kopuk değildir. Mezarlık, ölülerin yerleştiği bir yer olsa da aslında yaşama aittir. Burada olanlar sürülmüş yaşamla ilgili olup yaşayanlara bir şeyler söylemektedir. Yani, yaşayanların tavırları ölüm sonrası durumlarında belirleyici olmaktadır. Ancak, mezarlıklarda yaşayanlara yer yoktur. Onların mezarlıktaki konumu, burada bulunmalarının imkânsızlığını ima edercesine yıkıcıdır.

II. Bölge: Atık Alanları

Burada Bulunanlar: Kabul edilmiş düzen içinde istenmeyen, yer verilmesi olanaklı görülmeyen ölüler (sokak çocukları ve istenmeyen hamilelikler).

Bölgenin Dediği: Yaşayanların ve ölülerin mahalleleri dışında kentlerde bir de atık alanları vardır. Kentliler, işlevini yitirmiş şeylerden, atıklardan arınmak için bunları atıp uygun yerlerde biriktirirler. Terk edilenler işlevsiz ve anlamsız olduğundan, atık biriktirilen yerler bir çeşit ölüler mekânı ya da ölüler mekânına geçiş alanıdır. Yaşamda anlam katılamayacak kişiler de buralarda ölüme terk edilmektedirler.

III. Bölge: Gündelik Yaşamın Geçtiği Alanlar

1. Sokak, 2. Ev, 3. Bina inşaatı, 4. Çeşitli ulaşım aracı yolları, 5. Ulaşım araçları, 6. Ortak kullanılan alanlar ve insan akışının yoğun olduğu iş yerleri (lokanta, oyun parkı, sinema, telefon kulübesi, gıda ve tüketim malzemesi üretenler ve satanlar, kuaför), 7. Internet ağı.

Burada Bulunanlar: 1. Ölümcül hastalık yayan ölümcül hastalık sahipleri, 2. Ölümcül hastalıklara yol açan iş gıda ve güzellik malzemesi üreticileri, 3. Birinin ölüme sebep olan dikkatsizler, 4. Kendi ölümlerini hazırlayan dikkatsizler, 5. Katiller ve düşmanlar, 6. Katilin seçtiği kurbanlar ve düşmanların pusuya düşürdüğü adam, 7. Ruhlar, 8. Ölümle yüz yüze gelenlere yardım eden ermişler/yatırlar, 9. Yerini bulduran yatırlar, 10. Ermişliği kazandığı anlaşıldıktan hemen sonra ölenler, 11. Trafik kazalarına yol açan "gavur kafası", 12. Tümörü bile iyi eden duayı bilip dağıtanlar, 13. Ölümcül hastalıkları için internet ağında yardım arayanlar.

Bölgenin Dediği: Bu bölge, kentin sürekliliğinin, deviniminin ifadesi olan farklı dizilerden oluşmaktadır: Kent üyelerini besler, bilgilendirir, gezdirir, tedavi eder, süsler, eğlendirir, bir yerlere ulaştırır, birbirleriyle sanal boyutta iletişim kurdurur, insanların isteğine göre büyür ve yenilenir. Yani kent aslında yaşam gibidir; hareketlidir. Bu dizilerde ahlaki çöküşün izlerine, terk edilmişliklere, umursamazlıklara rastlandığı gibi, kutsanmışlıklara ve lanetlere de rastlamak mümkündür. Tüm bu alanlarda ölümün ve ölülerin olması, yaşamın ve ölümün iç içe ol-

duğuna dikkat çekmektedir. Yani kent aynı zamanda ölüdür ve öldürür. Ancak kentte ölüler de hareketlidir, ölümde de bir devingenlik vardır.

Daha önce efsane gruplamasında "Çeviriyle Gelen Ölümler" başlığı altında verilen efsanelerin de yer aldığı bu bölge, kent yapılanması, hastalık, hasta olma durumu, ölme biçimleri ve ölüm karşısındaki tepkilerde aynılaşmaya varacak benzerliklerin yaşandığını göstermektedir. Bundaki en büyük etken internet ağıdır. İnternette paylaşılan deneyimler benzer yapıdaki gruplar tarafından hem dillerine hem de kültürüne çevrilmektedir. Bu deneyimlerin gerçek olup olmadığı zamandan, gerçek deneyimden ve kültür dilinden uzak kalındığı için bilinememektedir. Ancak bu tarz mektuplar, olma olasılıklarıyla insanları etkilemektedir. Bu haliyle kentte ölüm, e-postadan gelen bir mektup kadar kişiye yakın, olayın geçtiği yerler kadar tanıdık ama mektuptaki kişiler kadar aynı zamanda tanımadık ve kullanılan iletişim ağı gibi sanal bir hal almaktadır.

IV. Bölge: Ağırlıklı Olarak Sivillerin Toplu Ölüm Riskiyle Karşılaştığı Yerler

1. Savaşın nedeni olan toplulukların yaşadığı yerler, 2. Sivil yerleşimlerin yakınındaki askeri birlikler, 3. Çok değerli ama az bulunan madenlerin bulunduğu yerler, 4. Deprem kuşağındaki yerler, 5. Terörist grupları destekleyen iş yeri.

Burada Bulunanlar: 1. Ölüler a) gelecek felaketten insanları haberdar eden ermişler ve ölüler, b) öldükten sonra biçim değiştirenler, c) felakette ölümle cezalandırılanlar; 2. Yaşayanlar a) olay yerinde yaşayan ve ölme riski içindeki masum insanlar/siviller, b) ister istemez savaş saldırısını üzerine çekme niteliğine sahip olanlar, c) tehlike anında sorumlu oldukları insanları terk ederek kendini düşünen kamu görevlileri, d) insanların topluca ölmesine yol açacak silahlı uygulamalara izin veren yöneticiler, e) terörist grupları destekleyen iş yeri sahipleri.

Bölgenin Dediği: Yaşamak risklidir. Kentler de risk bölgeleridir. Doğal (deprem) ve kültürel (aynı zamanda ekonomik, siyasal, askeri)

etkenlerle tek tek ya da toplu ölümlerin gerçekleşme olasılığı kentlerde hesaplanabilmektedir. Amaç yaşamayı sürdürmek olduğundan riskler açıkça ortaya konmuştur ama yaşama hakkı güvence altında değildir. Yani, II. Bölge gibi, kentsel sistem var etme koşullarıyla insanların ölümüne de yol açmaktadır. Ancak, insanları koruyup uyaran olağanüstü varlıklar burada da görev başındadır.

V. Bölge: Askeri Alanlar

1. Kışlalar, 2. Savaş meydanları.

Burada Bulunanlar: 1. Sivillere ait ruhlar a) askerlerden intikam alan ruh, b) rastlantısal olarak görülenler; 2. şehit ruhları a) kutsal kişiliklere ait olanlar, b) askerlere ait olanlar.

Bölgenin Dediği: Askerler, kentin ait olduğu ülkenin güvenlik sisteminin bir parçasıdır. Üyeleri olan kentliler, askerlikleri süresince gönüllü ya da zorunlu olarak ölmeyi ve öldürmeyi kabul ederler. Görev kapsamlarıyla ilgili olarak askerliğe kutsal bir statü verilmiştir. Askerlerin ölümü de, ölülerin ölümsüzlüğü olan şehitlik biçimdedir. Dolayısıyla askerlerin olduğu alanlarda asker ya da ermiş ölümsüz ruhlarının bulunması kaçınılmazdır. Bunun yanı sıra kutsal göreve ihanet eden askerlerin huzursuz ruhlar tarafından cezalandırılması da garip bir durum değildir.

VI. Bölge: Morg

Burada Bulunanlar: Tıbbi olarak öldüğü kabul edildiği halde dirilenler.

Bölgenin Dediği: Kentlerdeki ölümlerin artık yataklarda olmadığının bir göstergesi olan morg, aynı zamanda yaşamdan ölüme geçenlerin konduğu, ölümün tekrar yaşama dönüşebildiği bir bekleme, geçiş mekânıdır. Mezardan önce ve çok dünyevi bir yer olduğu için, buradakiler doğrudan yaşama, ilahi bir işaret olmaksızın dönebilmektedir.

VII. Bölge: Gösteri Dünyası

Burada Bulunanlar: Asılsız ölüm haberleri ve öldüğü halde asılsız yaşadığı haberi çıkan ünlüler.

Bölgenin Dediği: Bu bölge, kent yaşamın niteliklerinin bir özetidir: Kentler, kısa süreli ve karşılıklı çıkara bağlı ilişkilerin olduğu, popüler ve özenilen bir tarza sahip, ancak acımasız bir dünyadır. Bu bölgedeki ölümler işlev yitimi gibidir. Jean-Noël Kapferer (1992: 224), "Olumsuz söylentiler bir kopmanın işaretidir. Yıldız, kendiliğinden oluşan sözleşmenin öğelerinden uzaklaşmaktadır" diyerek, ünlüler hakkında ortaya atılan olumsuz söylentilerin kaynağını yine ünlülerin hâkim olamadıkları kitlelerini tatmin etmemeleriyle açıklar. Bu açıdan, asılsız ölüm haberleri, kitleler istemediği halde, ünlülerin popülerlikten ayrılmalarına gösterilen birer tepki olarak değerlendirilebilir. Popüler isimlerin, ünlü fetişizmine, hayran kitlesinin kuralına aykırı olan ortalıklarda görünmeme ya da dolaylı olarak ve çok sık görünme tavrının tek mantıklı açıklaması -aynı zamanda benzerlik kurulduğu bir diğer yaşam durumu- ölümdür. Gerçekten ölmüş bir ünlünün hâlâ yaşadığının iddiası da ters biçimde okunabilir; yeni albümleri çıkan ya da çıkaracak kapasitesi olan ve çok sevilen birinin ölmesi imkânsızdır.

Yukarıdaki yedi bölge birbiriyle ilişkilendirilerek yeniden değerlendirildiğinde kent beş bölgeye bölünebilir: Gündelik toplumsal yaşam alanları, gösteri merkezleri, mezarlıklar, atık alanları ve savaş alanları. Kentin sakinler ise dört grupta ifade edilebilir: Yaşayanlar, ölüler, ölüp dirilenler ve ruhlar. Atık alanları hariç (sadece ölüler var), diğer bölgelerde yaşayanlarla ölüler ayrıca, her an öleceklerle ölü yaşamı sürenler bir aradadır. Bu birliktelikte gidip gelenlere rastlanmaktadır. İnsanın eylem gücünün dışında, toplumsal alanlarda gerçekleşen yeniden dirilmeler, morgda açıklanamaz tıbbi bir durumdan olurken, mezarlıkta Tanrı tarafından ibret amacıyla mümkün kılınmaktadır.

Haritanın hemen her bölgesinde görülen bir diğer kent sakini olan ruhlar, iki gruptan oluşmaktadır. Bunlardan, yarım kalmış işlerinin peşindeki huzursuz ruhlar, işlerinin yarım kaldığı yerlerde kendine dönük ölümsüz bir ölü yaşamı sürerken, ermişlere ve şehitlere ait kutsallaşmış ruhlar, kutsallığı koruma ve kurma görevini gerçekleştirebilecekleri bölgelerde yaşamaktadırlar.

Haritadaki yedi bölgenin çizdiği ölüm ve ölüm biçimleri üzerine şunlar söylenebilir: Bölgelerin tamamındaki ölümler kişiye özel ve ay-

rıksı değildir. Ölüm, internet de dahil, toplumsal alanda bulaşmakta ve gerçekleşmektedir. Ölen ya da ölecek olan kişi, topluluğun diğer üyelerinin karşılaşacağı bir durumu deneyimlemektedir.

Kentlerde genellikle ölüme sebep olan ve öldüren insandır ama öldürenlerin büyük bir kısmı katil değildir. Yani, kentlerde ölüm çoğunlukla insan elinden ve/veya insanın ettiklerinden çıkmaktadır. Örnekler şöyle sıralanabilir: Anlatılarda depremin insanların yaptıkları yüzünden bir ceza olarak meydana geldiği, bu yüzden ölenlerin biçim değiştirdiği bilgileri aktarılmaktadır. Dolayısıyla insanlar, kötücül eylemleri yüzünden depremle cezalandırılmış, hem kendilerinin hem de başkalarının ölümüne yol açmıştır. Ayrıca insanlar, depremde kendilerine yardım eli uzatması gereken kamu birimleri tarafından da ölüme terk edildiklerini düşündüklerinden, insanlar depremde ihmalkâr yöneticilerce de öldürülmüştür. Evlilik öncesi ilişkiyle hamile kalmış genç kızlar, toplumsal yaptırımlar gereği kendi doğurduklarını; bir takım yetkililer de toplumsal düzeni bozduklarını düşündükleri kişileri öldürebilmektedir.

Ölüm "bireylerin kendi ellerinden" de çıkmaktadır: İntihar edenlerin yanı sıra dikkatsizler de kendi ya da yakınlarının ölümlerine yol açmaktadırlar.

Ölümler ve öldürülmeler çeşitli hayvanlardan, insanların ürettikleri, sattıkları (su, hamburger vs.), tükettikleri şeylerden (katkı maddeli gıdalar vs.) de gelebilmektedir. Ancak bu öldürülmeler, modern dünyaya özgü bir biçimde "bulaştırılmakta" ve ölüm bir süreç sonunda gerçekleşmektedir. Umursamaz üreticiler sağlıksız ürün üreterek, bazı ölümcül hastalık sahipleri de ölümcül sıvılarını başkalarına aktararak insanların ölümcül hastalıklara yakalanmasına yol açmakta, insanlar uzun bir süre ölüme dönük bir yüzle, ölmeye yaşamaktadırlar.

Yani, insanlar toplumsal yaşam biçimleri ve yaşadıkları coğrafyanın niteliği dolayısıyla ölmekte ya da genellikle sıradan sayılabilecek katil olmayan kişiler tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak öldürülmektedirler. Ancak, ölenler ya da öldürülenler belli yerlerde, belli durumlar ve belli tavırları sonucunda yine belirli bir ölüm biçimiyle karşılaşmışlardır. Yani ölüler ya da ölecekler ile ölme biçimleri ve bunun anlatılması arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.

Efsaneye Can Verenler

Efsaneye can verenler iki kesimden oluşmaktadır: Efsanedeki olayı deneyimleyenler ve bu olayı anlatanlar. Efsane türü, güncelleşen ve tetikleyici bir olaya bağlı olarak hatırlanan ya da ortaya çıkan bir yapıya sahip olduğu için efsane metni bu iki kesimle birlikte incelenmelidir.

Dikkatle bakıldığında, olaylarla bunları deneyimleyenlerin birlikteliğinin rastlantısal olmadığı görülmektedir. Ölüm, kişinin yaşam tarzına bağlı olarak gelmekte, ölü beden de mezarda yine bu yaşam tarzına göre biçimlenmektedir. Anlatılar, ulaştıkları kişilere, "böyle yaparsan, sonun budur" iletisini vermektedirler. Konuyla ilgili şu örnekler sıralanabilir: Anlatılardaki depremde ölenler, genellikle ona yol açan dini inkârcılardır. Bunu, ölü bedenleri biçim değiştirerek de kanıtlarlar. İnsanlara olacak depremi haber verenler ermişler ve ölülerin ruhlarıdır. Ermişlerin ya da şehitlerin ruhları imanlı insanlara, zihinsel engellilere ve savaşan erlere görünmekte, hatta onlara yardım etmektedirler. Bir şey söylemek isteyen ölüler, bir aile üyesinin rüyalarını kullanırlar. (Morg hariç) Öldükten sonra dirilenler dini kaygılar duymaksızın yaşayanlar olup ibret amacıyla diriltilmektedirler. Aniden ölenler ya da ortadan kaybolanlar, genellikle ölümlerinden kısa bir süre önce bir mucize göstermişlerdir. Genç kızlar, bebekler, gelinler ve yaşlı kadınlar ölüm biçimleri ve mezardaki durumlarıyla dini ahlaki dersler verirler. Modern dünyanın ticaret, eğlence, beslenme alışkanlıklarına katılanlar, bunlar aracılığıyla ölümcül hastalıklara yakalanıp ölmektedirler.

Efsanelerin anlatıcıları ile efsanelerin ortaya çıktıkları bağlam, tetikleyici olay ve içerikleri arasında da bir bağ bulunmaktadır. Aşağıda efsaneler, örnek dört tetikleyici olay (deprem, askeri ve siyasi gerginlikler, çağdaş yaşam tarzı, muhafazakâr dünya görüşü) odağından sunulmuş ve efsanelerin belirli bir bağlamda, bir çıkar için anlatıldığı, dolayısıyla sadece/çoğunlukla konuyla ilgili kesimler tarafından bilindiği gösterilmeye çalışılmıştır.

İlk tetikleyici olay genelde deprem, özelde 17 Ağustos 1999 İzmit depremidir. Adı geçen deprem ve hemen onun ardından İstanbul'da

olacağı ileri sürülen yeni bir deprem hakkında, İstanbul'da ve İzmit depreminin hissedildiği diğer yerlerde birçok anlatı ortaya çıkmıştır. Bu anlatılar, deprem(ler)in izi henüz tazeyken buralardan derlenmiştir: "İlin üstü düzey yöneticilerinin depremin olacağını bildiği halde halka duyurmaması" efsanesini, depremden etkilendiğini söyleyen bir Eskişehirli aktarmıştır. "Dönemin Kandilli Rasathanesi müdürü Ahmet Mete Işıkara'nın depremin tarihini bildiği halde halka söylemediği"; "bu durumu hükümet yetkililerin de bildiği ama sadece kendilerini kurtarmak için çalıştıkları"; "dönemin başbakanı Bülent Ecevit'e sunulan ve depremin ne zaman olacağını bildiren rapor nedeniyle düzey asker eşleri ve Amerikalıların İstanbul'u boşalttığı" üzerine efsaneleri, NTV'yi[5] arayan (depremzede) İstanbullular anlatmıştır. "Çok sayıda kişinin öleceği yakın gelecekteki bir depremin zamanını net olarak veren" efsaneler, çeşitli yayın organlarının[6] İstanbullulardan yaptığı derlemelerden okunmuştur. "Depremin, Gölcük'teki askeri birliklerin dine karşı gelmesi yüzünden olduğunu" anlatan efsaneler ile "o gece Gölcük'teki askeri alanda olan cinsel çekiciliği ile ünlü bir şarkıcının da öldüğü" ile ilgili asılsız haber, muhafazakâr İzmitlilerden öğrenilmiştir. "Depremde ölenlerin cesetlerinin biçim değiştirdiği" ile ilgili anlatılar İzmit, Konya, İstanbul, Eskişehirli muhafazakâr ve dışa kapalı yaşayan inançlı insanlardan derlenmiştir. "Depremin aslında insanlarının hayatını önemsemeyen devlet başkanlarının izin verdiği bir silah (bomba denemesi ya da bir terörist grubun attığı bomba) sonucunda olduğunu" bildiren efsaneler Eskişehirlilerden, basından[7] ve bir kitaptan[8] öğrenilmiştir. "Yeni bir depremin faya yerleştirilen dinamitler yü-

---

5 "Deprem ve Fısıltı Gazetesi" konulu "Yakın Plan" programı, Oğuz Haksever (haz.), 12 Mart 2002. Programın tam metni için bk. http://www.ntvmsnbc.com/news/140461.asp

6 15 Eylül 1999 *Hürriyet* gazetesi, 15 Eylül ve 16 Kasım 1999 *Sabah* gazetesi, 19-25 Aralık 1999 *Nokta* dergisi (S. 932).

7 Ataklı, Can, *Sabah* gazetesi, 4 Eylül 1999; Karasu, A. Ö., *Hürriyet* gazetesi, 7 Kasım 1999; Sarıkız, *Milliyet-Cumartesi Eki*, 6 Ekim 2001.

8 Vatandaş, Aydoğan (2000). "Hazır Yapım Deprem İster Misiniz?", *HARP Kıyamet Teknolojisi* içinde. İstanbul: Timaş yayınları, s. 67-72.

zünden olacağını" söyleyen anlatılar İzmitlilerden dinlenmiştir. "Depremin olacağını haber veren yatırları ve ölüleri görenlerin" anlatıları, inançlı İstanbullulardan ve muhafazakâr Eskişehirlilerden derlenmiştir. "Deprem sırasında kenti ve dini yapıları koruyan yatırlarla" ilgili anlatılar, inançlı Bursalı ve İstanbullulardan duyulmuştur. 27-28 Şubat 2002'de Türkiye'nin dört farklı ilinde orta şiddetli depremlerin olmasının hemen ardından, "İstanbul'da büyük bir depremin yakın bir zamanda olacağı, bu yönde çeşitli korunma tedbirlerinin alındığı ve birçok insanın öleceği" ile ilgili anlatılar ortaya atılmış ve bunlar gazeteden[9] okunmuştur.

Efsane, ortaya çıktığı toplumsal dönem ve anlatıcı arasındaki ilişkileri göstermek amacıyla seçilen ikinci tetikleyici olay askeri ve siyasal gerginliklerdir. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir: 11-15 Şubat 2003 tarihindeki Kurban Bayramı'nın hemen öncesinde ve ABD'nin Türkiye'nin de içinde olacağı bir askeri birlikle Irak'a bir saldırı düzenleme planlarının tartışıldığı (işgal, 20 Mart 2003'te başlamıştır) dönemde, "yakın zamanda Denizli ve Kütahya'da olacak depremde ölecekler için kefen diken Ak Sakallı Dede/ler" anlatısı dolaşmaya başlamış ve anlatı gazetede[10] yer bulmuştur. Yahudilerin çocukları kaçırıp öldürdüğü, kanlarını içtiği yönündeki anlatıları, çocuklukları İkinci Dünya Savaşı sırasında geçen ve o zamanlar Yahudi mahallesi yakınında oturanlar tarafından bilinip anlatılmaktadır. Türkiye'nin Irak'ta Amerika'yla savaşa girmesi halinde ilk Eskişehir'e saldıracağı anlatısı, kentteki askeri üslerin varlığından hareketle 2003 yılının ilk ayında ortaya atılmış ve Eskişehirlilerce anlatılmıştır. İlk olarak 27 Şubat 2003'te gelen Neptunyum elementi ile ilgili e-postalar, 20 Mart 2003'te başlayan ABD'nin Irak işgalinin ardından yeni bir eklemeyle, "ABD'nin Irak'tan sonra Türkiye'ye saldıracağı" bilgisiyle dolaşmaya devam etmiştir.

Diğer konu odağı, tetikleyici rolü üstlenen çağdaş yaşam tarzına göre biçimlenip anlatılan ve bu yaşam tarzını benimseyenler tarafın-

---

9 "4.8.'de 8.4'lük şehir efsaneleri", *Radikal* gazetesi, 1 Mart 2002.

10 Karabacak, M., "Ak sakallı dede efsanesi", *Milliyet* gazetesi, 5 Şubat 2003.

dan deneyimlenip anlatılan efsanelerdir. Seçilen örneklerde geçen konular, günümüzün dünya düzeninin bir parçası olup bu düzen içinde yer alan kişiler tarafından, çağdaş iletişim ağı internet ile anlatılmaktadır. Ülkemizde daha çok 27 yaş altındaki kentli erkekler tarafından kullanılan Internet, efsanelerin yayılımında önemli bir araçtır.[11] Kullanıcı niteliği dikkate alındığında efsanelerin (yaratıcı) aktarıcı ve hedef kitlesinin de bu grup ve onların bağlı olduğu ya da yakın çevrelerindeki referans grupları olduğu söylenebilir. Bu noktada, AIDS konusundaki tüm anlatıları üniversitede okuyan ya da en fazla on yıl önce mezun olmuş kişilerden duyup derlemem anlamlıdır. Örnekler şöyle sıralanabilir: Yukarıda, "çeviriyle gelen ölümler" başlığı altında verilen ve metinler, bir e-posta iletişim ağından gelmiştir. Bunlardan birinin daha sonra üniversite öğrencilerinden iki yeni varyantı sözlü olarak derlenmiştir. "İçecek kutularının öldürücü fare idrarıyla kaplı olduğuyla" ilgili anlatıyı hem yurtta kalan bir üniversite öğrencisi anlatmış, hem de e-posta aracılığıyla gelmiştir. "Kanserlilerin tedavi için yardım istediği zincir mektuplar"; "tümöre bile çare olan kutsama metni"; "sinema koltuğuna bırakılan AIDS'li şırınga"; "hamburgerlere şırınga edilen AIDS'li kan"; "birini öldürecek şekilde etine farklı şeyler katılmış hamburger"; "kanser yapan gıda katkı maddeleri"; "kansere yol açan deodorant"; "neptunyum bor madenleri üzerine anlatılar" internette *forward* edilerek dolaşmaktadır.

Anlatıları oluşturan bir diğer odak noktası muhafazakâr dünya görüşüdür. Aşağıdaki örneklerde de efsanenin, belli gruplar tarafından bilinip anlatıldığı ve belli bir olayın etkisiyle ortaya çıktığı net olarak görülebilmektedir: "Üniversitenin çöplük ve tuvaletlerindeki bebek cesetleri" muhafazakâr görüşlü kadınlardan öğrenilmiştir. "Lavabonun altındaki bebek cesedi" efsanesini, inançlı bir kız üniversite öğrencisi anlatmıştır. "Liselerin tuvaletlerindeki bebek cesetleri" ile ilgili efsaneleri hem inançlı kadınlardan, hem de liseli öğrencilerden dinlen-

[11] 2003 yılında Türkiye'de onuncu yaşını kutlayan internetin kullanıcıları üzerine A&G Araştırma Şirketi tarafından yapılmış bir araştırma için bk. www.agarastirma.com.tr/internetb.htm

miştir. Bazılarının gerçekliğine inanmadığı bazılarınınsa inandığı, inançlı insanlar tarafından aktarılan anlatılarda yaşarken tesettüre uygun giymeyen, mahremiyetine önem göstermeyenler ile dünya malı ile gömülenlerin başlarına gelen ilahi cezalandırmalar, mezarında ödüllendirilenler, ermişler, şehitler ve ermişler, imanlı insanların korunması konu edilmektedir. Bunlar arasında, "ilahi olarak mezarında yakılarak cezalandırılan" ve "mezarında yakıldıktan sonra diriltilen genç kızlar"; "mezarında biçim değiştiren", "cesetlerinin şekli bozulan" ya da "yılanla cezalandırılan kadınlar"; "üzerinde Kur'an yazılarıyla doğan bebek" ve "ölen ikizinin hasretiyle dile gelen ve ardından yok olan 9-10 aylık bebek", "yeri değiştirilemeyen yatırlar", "savaşan askerlere yardım eden yatırlar" ile ilgili efsaneler bulunmaktadır. Savaşan askerlere yardım eden yatırlarla ilgili anlatılar Kore Savaşı ve Kıbrıs Harekâtı döneminde ortaya çıkmış olup bu savaşlarda yer almış gazilerden derlenmiştir. Mezarlıktan çıkan bozulmamış ceset anlatıları da, Eskişehir'de 2001'de tamamıyla iptal edilen bir mezarlığın yeni yerine taşıma çalışmaları sırasında ortaya çıkmıştır.

Yukarıdaki örneklerle de gösterilmeye çalışıldığı gibi efsaneler, aktardıkları konu ve içerikle ilgili bir kültür grubu içinde dönemsel olarak oluşturulan, güncelleştirilen anlamlı metinlerdir. Dolayısıyla, ölüm biçimleri de bu dönemsel değişmelerle etkileşim halindedir. Yani, ölüm kentlilere dönemin kültürel, ekonomik, toplumsal, yapılaşma niteliğine göre, kent içindeki hareketliliğe bağlı olarak gelmektedir.

Yukarıdaki örneklerde gösterilmeye çalışıldığı gibi modern kentlerde efsaneler, ifadesi oldukları dönemsel ve görece sürekli değerleri, dünya görüşünü, karşıt görüşten yararlanarak en uç örnekler içinde, ölümle anlatmaktadır. Dolayısıyla günümüz efsanelerindeki ölüm, biyolojik bir yok oluşun ifadesi değildir, anlamlı ve çıkarsal bir göstergedir.

Ölümlü Kent ve Kentlilerin Profili

İncelenen efsanelerin ışığında kent ve kentlilerin ölüm odaklı profili dört ana hat üzerinden çizilebilir:

Toplumsallaştırılmış ölüm: Sedat Veyis Örnek (1971: 108), ölümün monografisini yaptığı çalışmasında "çağımızın hızla değişmesi, her gün yeni bir teknik buluşun dünyamızı bir adım daha ileriye götürüşü, yine de insanoğlunun ölüm karşısındaki yalnızlığını ve korkusunu yenememektedir", der. Örnek'in saptadığı ölümle ilişkin yalnızlık ve korkunun, burada incelenen anlatılarda dört biçimde toplumsallaştırıldığı görülmektedir: 1) ölüm, ölme biçimi, ölüler, ölme nedenlerinin bir dil topluluğunda anlatı metnine dönüştürülüp yazı ya da sözle anlatılması, 2) ölüme öte dünyaya ilişkin dinsel içerik katılması, 3) ölme nedenlerinin/ölüm sorumluluğunun, ölenle/ölecekle doğrudan ya da dolaylı ilişkisi olan kişi ve kurumlara bağlanması, 4) ölümün topluluk dayanışmasıyla ertelenmeye çalışılması.

Yukarıda çizilen haritadaki III. Bölge, "ölümün toplumsallaşmış anlatımı"nın iyi bir örneklemesidir. Buna göre, güvensizlikler ve belirsizliklerle dolu gündelik yaşamda herkes, her çeşit ölüme açık bir biçimde yaşamaktadır. En yakınınızdaki kişinin bile nasıl biri olduğunu (ermiş, günahkâr, kötü tüccar, dikkatsiz vb.) tam olarak bilmeden yaşadığımız bu dünyada, ilahi takdiri kazananlar ve kazaya uğrayanlar hemen ölmektedir. Çağdaş yaşamın takipçileri ise kendilerine "bulaştırılan" ölümcül hastalıkla yaşarken, "ölümü kaptıkları" topluluktan çare de aramaktadır ama sonunda ölmektedirler.

Susan Sontag'ın (2003) yaptığı gibi birer eğretileme olarak ele alındığında, bulaştırılan ölümcül hastalıklar olan AIDS ve kanserin, yaşanılan modern dünyanın uzun acılar çekilen umarsız bir hastalık gibi çökmüş, karanlık, umutsuz, ölmekten beter bir yer oluşunun eğretilemesi olduğu söylenebilir.

İkili dünya yapısı: Efsanelerde ikili bir dünya yapısı görülmektedir. Bu yapı, birey ölümlerinin toplumsal yüzünün daha iyi anlaşılmasını da sağlamaktadır. Efsanelerde yaşam, birbiriyle geçişli (mezar) iki alanda (bu dünya ve öte dünya) ve yine birbiriyle geçişli (ermişler), iki varlık türüyle (insan ve ruhlar, Tanrı vb.) vardır. Her iki dünyada da bir çeşit yaşam sürüldüğü için, ödüllendirilmenin ya da cezalandırılmanın sınırı, sonu yoktur. Bu ikili yapıya uygun olarak ölüm bir eğretileme gibi ele alınırsa şunlar söylenebilir: Bu dünya açısından ölüm, gelişip de-

ğişen dünyanın sadece çözüm değil çözülemeyen sorun, yetersizlikler ve dengesizlikler getirişinin, yani bir çeşit sonlu ama bitmeyen kısır döngünün ifadesidir. Öte dünya açısından ölüm, kutsal yaşam için sınırsız olan yaşam alanının ya da inancın sonsuzluğunun bir ifadesidir.

Karşıtlıklardan yararlanma: Efsaneler, bildirisi olan metinler olarak olumlu ya da olumsuz örneklerle bir görüşün ifadesi ve destekleyicisidir. Söz konusu desteklemenin ana çerçevesi yukarıda değinilen ikili dünya yapısı ile oluşturulabilir. Genelde bu ikil yapı özelde ise seçilmiş karşı hedef birbiriyle ilgili genelde olumsuz olay örneklerini gündeme getirerek, kendilerini dolaylı olarak anlatıp olumlarlar. Örneğin, ilahi olan kendini, takdir kazanmışları ödüllendirerek, hızlı bir ölümle acılarından kurtararak ve bu dünyada ya da öte dünyada yaşatarak göstermektedir. Fakat aynı zamanda bu dünyanın yaşam tarzını takip edenlerin başına gelen ölümcül hastalıklar, yanarak ölüp dirilmeler ve mezarda cezalandırmalarla karşıt deneyimlerle de kendini göstermektedir.

Acı taşıma: Dinle yoğrulmuş dünyanın dışındaki alanlarda birbirlerinin var olmasını sağlayan insanlar, birbirlerini ya da kendilerini koşullar içinde tam olarak değerlendirmeme, dikkatsizlikler ve umursamazlık yüzünden birbirlerinin yok edilmesinde de etken ve etkindirler. Acımasız ölümcül hastalıkların kol gezdiği dünyada, acı iki şekilde "taşımakta"dır: Hastaların, hastalıklarını ait olduğu dünyaya geri vermesi yani başkalarına bulaştırmasıyla ya da acılarını dindirmek isteyen hastaların, hastalıklarını kendilerini tanıtmada kullanan kişi ve şirketlerden yardım alma umuduyla herkese duyurması, "maddi acı desteği" aramasıyla.

Bu açıdan kentli insanın ölüme bakışı, kanser tedavisi için yardım çağrısı yapan zincir mektuplara benzetilebilir. Bulaştırılmış ölümün toplumsallaştırılma örneği olan bu mektuplarda, çocuk ya da genç bir hastanın son aylarını yaşadığı belirtilir. Çağın hastalığının sahibi mektupla, çağdaşlarından çare olmalarını ister. Fakat dikkat edildiğinde, mektubun ilk dolaşıma çıkışından yıllar sonra bile, kişi yeni hastalığa yakalanmış gibi insanlara gönderildiği görülür. İçeriği kanıksanmış bu metinler, insanların aslında ölmemeye bir katkıda bulunması beklenmeden, ama böyle bir katkısı olacakmışçasına, biraz da otomatik bir

hareketle dolaşıma sokulmaktadır. Ölüm, bir gerçeklik olarak kabul edilse de mektubu *forward* eden kişiye hiç gelmeyecekmiş, hep başkasına olan bir şeymiş gibi alıcı/göndericiler arasında sanal bir mektupta dolaşıp durur. Ölüm, anlatılar kadar birey'in kendi yaşamından uzak, dışarıdan bir şeydir.

Bitirirken

Georges Duby (1993: 90), kentlerin, "...tüm tarih boyunca ne orada oturan insanların sayısı, ne de faaliyetleri tarafından değil de, hukuki statüsünün, toplumsallığın ve kültürün özel çizgileri tarafından karakterize" edildiklerini söylemektedir. Bu bildiride de, kentler, ölüm konulu efsaneler aracılığıyla ölüm kültürü açısından anlamaya çalışılmıştır.

Efsanelerdeki ölüm, kentin üç farklı yüzüne işaret etmektedir: 1) Ahlaki değerlerden yoksun, karmaşık bir sosyo-kültürel yapı, 2) geleneksel ve dini değerlerin yaşandığı, övüldüğü kutsalla ilişkili alan, 3) tam olarak bilinmeyen ya da kötüye kullanılan bilimsel ve teknik gelişmeler ile bunların yetersizliklerden kaynaklanan sorunların görüldüğü teknoloji dünyası.

Ölüm konulu efsanelerin yansıttığı kentin üç yüzünün, gerçekle olan bağını anlamak için kentleşmeye değinmek yararlı olacaktır. 19. yüzyıldan itibaren kentlerde, modernleşmeyle paralel bir yapı değişikliği görülmektedir (Begel 1996: 14; Demirkan 1996: 20). Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş yıllarında da kentleşme ve çağdaşlaşma projesi iç içe yürütülmüştür: Kentler, bilgi, ahlak ve sanatta akılcı, evrenselci bir aydınlanmacı görüşün temel alındığı; kapitalist gelişmeye uygun sanayileşmiş; ulus-devlet ve temsili demokrasinin kurumsallaştığı bir sistem içinde; eşit, hak ve sorumluluklarının bilincinde yurttaşların yaşadığı yerler olarak tasarlanmıştır (Tekeli 1998: 1). Ancak kentlerin ekonomik gelişimini tamamlamaması, tarımın sanayileşmesi, iç ve dış göç hareketi ve demografik olarak yüksek doğum oranıyla kalabalıklaşması, kontrolsüz yapılaşma, toplumsal ve alt yapı eksiklikleri ile kente göç edenlerin kentle uyumlanmaması gibi sorunlar yüzünden tasarı, 1950'lerden sonra uygulanamaz hale gelmiştir (İçduyu ve Sirke-

ci 1999: 249, 267; Tekeli 1998: 12-14). Kentin tanımlamasında kullanılan *nüfus miktarı, yoğunluk, iş bölümü, uzmanlaşma* ve *türdeş olmama* (Keleş vd. 1978: 24) ölçütlerinin artışı da, gelişmiş ülkelerde modernleşmeye uygun ileriye dönük bir gelişme imasını taşırken, "üçüncü dünya" ülkelerinden sayılan Türkiye'de farklı olarak olumsuz yönde olmuştur (Keleş 1983: 20; Işık 2001: 42).

Kentlerin kuruluş aşamasından itibaren ortaya çıkan bu eksiklik, denetimsizlik ve karmaşa ister istemez anlatılara da yansımıştır. Anlatıların da gösterdiği gibi; kentlerde çok sayıda farklı grup bir arada yaşamaktadır ve bu topluluklardan bazıları ya da tek tek bireyler diğerlerinin ölümüne yol açabilmektedir; burası akılcı ve modernist bir yapılanmanın ürünü, çağın yerleşim birimi olduğu gibi, akılcılık dışı her türlü inanç ve bilgi türünün de biçimlendiği bir alandır; birçok bilimsel gelişme kent yaşamını kolaylaştırıp insanın yaşam kalitesini yükseltse de, aynı bilimsel gelişmelerin uygulama ve dağılımındaki hata, eksiklik ve bilgisizlikler, insanın yaşam süresini kısaltmaktadır. İnsan ömrü de bu gelişme ve gelişmenin getirdiği risk, denetlenemez kalabalıklar, inanç sistemi içinde bazen onurlandırılarak bazen de cezalandırılarak ama genelde (ve hatta tamamıyla) öldürülerek geçmektedir. Kent sistemindeki karmaşa ölüm ve yaşam kavrayışında da sürmektedir. Efsanelerde de anlatıldığı üzere, "yaşamak ölüm gibi", öldükten sonra da "ölüm yaşamak gibi"dir. Ölmek, süreli bir eylem olsa da ölüler kentte hem ruh olarak yaşamaya, hem de anlatılara konu edilerek yaşatılmaya devam edebilmektedirler. Yani ölüm, efsanelerle kentte sonsuz bir yaşama dönüştürülmektedir. Çünkü, anlatılar her ne kadar birbirinden trajik ölümleri ya da ödüllendirilmiş nurlu ölüleri konu etse de, asıl anlatılan yaşamdır.

Kaynaklar

Abrahams, Roger D. (2002). "Folklorda Romantik Milliyetçiliğin Hayaletleri". Çev. C. Tanır ve N. Hasgül, *Folklora Doğru*, S. 64, 27-74.

Begel, Egon Ernest (1996). "Kentlerin Doğuşu". Ö. Arıkan (çev.), *Cogito-Kent ve Kültürü*, S. 8-Yaz, 7-16.

Boratav, Pertev Naili (1988). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav, Pertev Naili (2000). *Halk Edebiyatı Dersleri*. İstanbul: Tarih Vakfı.

Brunvand, Jan Harold (1981). *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legend and Their Meanings*. New York: W. W. Norton and Company.

Brunvand, Jan Harold (1984). *The Choking Doberman and Other "New" Urban Legends*. New York: W. W. Norton & Company, Inc..

Brunvand, Jan Harold (1998). *The Study of American Folklore*. New York: W. W. Norton & Company, Inc..

Burke, Peter (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*. Çev. G. Aksan, Ankara: İmge Kitabevi.

Calvino, Italo (2004). *Görünmez Kentler*. İ. Saatçioğlu (çev.), İstanbul: YKY.

Çeçen, Anıl (1990). Halkevleri. Ankara: Gündoğan yayınları.

Dégh, Linda (2001). *Legend and Belief*. Bloomington: Indiana University Press.

Demirkan, Tarık (1996). "Tarih Boyunca Kuşatılan Özgürlük Alanları; Kentler". *Cogito-Kent ve Kültürü*, S. 8-Yaz, 17-22.

Dorson, Richad M. (1978). "Folklore in The Modern World". *Folklore in The Modern Wolrd*, Ed. R. M. Dorson, Mounton Publishers, 11-51.

Duby, Georges (1993). "'Kent'e ve 'Kır'a Bakmak". *Şehirler ve Kentler*, Çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece yayınları, 87-100.

Dundes, Alan (1998). "Halk Kimdir", Çev. M. Ekici, *Milli Folklor*, S. Bahar-37, 139-153.

Giddens, Anthony (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. Çev. O. Akınhay, İstanbul: Alfa.

Glassie, Henry (2002). "Tradition-Gelenek". Çev. R. Ersoy, *Folklor/Edebiyat*, S. 32, 17-31.

Gümüşoğlu, Firdevs (2001). "Kentli İnsan Yaratma Projesine Bir Örnek: Halkevleri (1932-1952)". *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, Haz. F. Gümüşoğlu, İstanbul: Bağlam, 45-51.

Hobsbawm, Eric (1983) "Introduction: Inventing Tradition". *The Invention of Tradition*, Ed. E. Hobsbawm ve T. Ranger, Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.

Işık, Emre İ. (2001). "Polis Bilimi Olarak Sosyolojiye Giriş". *21. Yüzyıl Karşısında Kent ve İnsan*, Haz. F. Gümüşoğlu, İstanbul: Bağlam, 35-43.

İçduygu, Ahmet ve İbrahim Sirkeci (1999). "Cumhuriyet Dönemi Türki-

ye'sinde Göç Hareketleri". *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, Ed. O. Baydar, İstanbul: Tarih Vakfı yayınları, 249-268.

Kapferer, Jean-Noël (1992). *Dedikodu & Söylenti*. I. Gürbüz (çev.), İstanbul: İletişim yayınları.

Kara, Çiğdem (2003). *Çağdaş Halk Anlatıları ve Söylentileri-Günümüzün Zihinsel Haritaları ve Bunların Anlamları Üzerine Halkbilimsel Bir Araştırma*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı basılmamış doktora tezi.

Keleş, Ruşen ve diğerleri (1978). *Şehircilik-Sorunlar, Uygulamalar ve Politika*. Ankara: AÜ Basımevi.

Keleş, Ruşen (1983). *100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Örnek, Sedat Veyis (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: AÜ DTCF yayınları.

Özer, Ersan (1999). *Şehir Efsaneleri*. İstanbul: Parantez yayınları.

Sontag, Susan (2003). "AIDS ve Eğretilemeleri". D. Tunç (çev.), *Kitap-lık*, S. Mayıs-61, 68-73.

Tekeli, İlhan (1998). "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Kentsel Gelişme ve Kent Planlaması". *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*, İstanbul: Tarih Vakfı yayınları, 1-24.

Üstel, Füsun (1997). *Türk Ocakları (1912-1931)*. İstanbul: İletişim yayınları.

Osmanlı Devletinde Kardeş Katli Uygulaması

Mehmet Akman*

Kadîmden töredir kardeşe kıymak
Atayı anayı gasle koymak
Kabil ki Hâbil'e kıydı ezelden
Âdet oldu hanlar buna uymak
(Âşıkpaşazâde 1332: 85)

Batı dillerinde Latinceden iktibasla "fratricide" (Almancada brudermord), kelimesiyle ifade edilen kardeş katli kavramı, Osmanlı bağlamında kullanıldığında sadece kardeşlerin öldürülmesini değil aynı zamanda oğul, torun ve yeğen gibi hanedana mensup ve tahta talip olabilecek erkek akrabaların öldürülmesi anlamına gelmektedir. Latincede bu anlamda kullanılan "parricidium" kelimesi kastettiğimiz manayı tam olarak karşılamaktadır.

Kardeş katli olgusunu ortaya çıkaran temel sebep, her ne saikle olursa olsun, iktidar erkine ortak kabul etmeme, siyasî iktidarı elinden kaybetmeme, ya da onu ele geçirme, çoğu kere de iktidarı kendi oğullarına bırakabilme kaygısıdır. Bu itibarla kardeş katli uygulaması Osmanlı Devletine özgü olmayıp Bizans ve İran gibi büyük devletlerde de sıkça başvurulmuş bir usuldür.

* Prof. Dr. Mehmet Akman, Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul.

I. Kardeş Katli Uygulamasını Doğuran Sebepler

1. Ülüş Sistemi

Eski Türk siyasî hâkimiyet anlayışına göre hakan, Tanrı tarafından seçilmiş ve kendisine kut verilmiş ulu bir yöneticidir. Öldüğünde yerine yine Tanrı tarafından kut verilmiş bir hanedan üyesi geçecektir. Kutun Tanrı tarafından kime verileceği önceden bilinemeyeceği için hakanın yerine kimin geçeceğine yönelik bir veraset usulü de geliştirilememiştir. Eski Türk geleneğinde devlet, hakan ailesinin ortak malıdır. Hakan öldüğünde devlet üzerinde çocukların eşit pay sahiplikleri söz konusudur. Hakan kimi zaman sağlığında ülkeyi oğulları arasında taksim ederdi ki bunu *ülüş* adı verilmiştir. Oğuz Destanı, ülüş sisteminin Türk tarihinin ilk devirlerinden itibaren uygulandığını göstermektedir. Altı oğluyla birlikte dünyayı fethettikten sonra yurduna dönen Oğuz Kağan, üç büyük oğlu Bozoklar'a ülkenin bir kısmını ve üç küçük oğlu Üçoklar'a da ülkenin diğer kısmını verir (Togan 1982: 48). Üç yüz sene tarih sahnesinde kalan Selçuklu devletinde ülüş sisteminin tesiriyle vuku bulan sayısız taht kavgasına rastlanmaktadır (Turan 1980: 107, 135-136). Delhi Türk Devletinde de ülüş sisteminin uygulandığı ve ülkenin Gıyaseddin ve kardeşi Şehabeddin arasında bölüşüldüğü görülmektedir (Ahmet [trz]: 299). Osmanlıların bu taht kavgalarından etkilendikleri ve özellikle Selçuklular dönemini çok iyi tahlil ettikleri anlaşılmaktadır.

Osman Gazi'nin ölümünden sonra, Orhan ile kardeşi Alaaddin arasında şöyle bir konuşma geçer: "Orhan Gazi kardeşine der: Sen ne dersin? Kardeşi Alaaddin: Bu vilâyet hakkındır zira ki çoban gerektir bu vilâyetin hâlini göre ve başara ve hem ana esbab dahi gerek. İmdi esbab oldur kim bu yuntlar padişahun ola ve hem bu koyunlar padişahın ola; imdi bizim kısmet edecek nemiz var ki kısmet edelim. Orhan Gazi eydür: Gel şimdi ol çoban sen ol dedi. Alaaddin eydür: Gel kardaş atamızın duası ve himmeti seninledir anınçün kim kendi zamanında askeri sana koşmuş idi, imdi çobanlık dahi senin hakkındır." (Âşıkpaşazâde 1332: 36). Bu konuşmada dikkati çeken husus, ülkenin ve beyliğin, hanedan ailesinin miras yoluyla taksim edilebilecek bir malı gibi düşünülmesi ve her iki kardeşin de tahta geçmede eşit derecede

hak sahibi kabul edilmesidir. Esasen Osmanlı padişahlarının tahta geçme biçimleri dikkatle incelendiğinde her hanedan üyesine öne çıkma ve tahta geçme imkânı tanıyan bu Orta Asya geleneğinin 17. yüzyıla kadar devam ettiği görülür (Kafadar 1995: 137).

İsyan eden şehzadelerin bu fiillerinin arkasındaki itici güç, devletin hanedanın ortak malı olduğu ve ülüş sistemi gereği ülkede belli bir hisseye sahip bulundukları inancıdır. İsyan etmedikleri hâlde öldürülen hanedan üyelerinin öldürülme sebebi ise taşıdıkları kan sebebiyle mevcut padişaha karşı potansiyel tehlike arz etmeleridir. Nitekim maaşlarını az bulan yeniçerilerin, padişaha "Allah kardeşlerinize uzun ömür versin, bize bağışlasın" şeklinde bağırmaları, padişahı üstü kapalı olarak tehdit etmeleri bunun bir diğer ifadesidir. Cem Sultan'ın, kardeşi II. Bayezid'e Osmanlı Devletini aralarında paylaşmalarını teklif etmesi, ülüş sistemi inancının o devirde bile hâlâ yaşadığının bir diğer kanıtıdır: Cem Sultan, halası Selçuk Hatun aracılığıyla II. Bayezid'e "Anadolu'yu bana ver, İstanbul tahtı ve Rumeli senin olsun." şeklinde bir teklifte bulunmuş; II. Bayezid de "Lâ erhâm beyne'l-mülûk" yani "padişahlar arasında akrabalık olmaz" (paylaşma mümkün değildir) şeklindeki deyişi söyleyerek bu teklifi reddetmiştir (Hoca Saadeddin Efendi 1280: 10).

2. Fetret Devrinin Yaşanmış Olması

Ankara savaşından sonra Osmanlı Devletini parçalanma durumuna getiren gelişmeler, sonraki dönemlerde görülen kardeş katli uygulamalarına ve Fatih'in meşhur kardeş katline cevaz veren kanun maddesine dayanak teşkil etmiştir. Saltanat müddeilerinin çokluğu Osmanlı Devletini yok olmanın eşiğine getirdi. Osmanlı ülkesinde kamu düzeni diye bir şey kalmadı. Şehzadeler tahtı ele geçirmek için Osmanlıların düşmanlarıyla ittifak yapmaktan dahi çekinmediler. Saltanatlarını sağlamaya çalışır, kardeşlerini bu haktan mahrum ederlerken ülkeyi ve devleti büsbütün elden kaçırmaları da kuvvetle muhtemeldi. Ancak komşu devletlerin de iç meselelerle uğraşmakta oluşları devleti büyük bir tehlikeden korumuştu. İlâve olarak Osmanlı Devletinin sağlam temeller üzerinde kurulmuş bulunması da toptan bir çöküşü önleyen amiller arasında sayılabilir.

Fetret devri, ülüş sisteminin nasıl uygulandığının tipik bir örneğidir. Türk-İlhanlı-Moğol geleneğinde mevcut olan bu sisteme göre hanedan mensupları ülke üzerinde eşit haklara sahiptiler. Timur bu geleneği Osmanlı Devletine de tatbik etmek istemiş ve ülkeyi parçalara bölerek her birini bir şehzadeye vermiştir. Timur'un oğlu Şahruh, Çelebi Mehmed'in Musa Çelebi'yi bertaraf etmesinden sonra babasının tesis ettiği düzenin bozulmasını 818 Zilhicce (1416 Şubat) tarihli bir mektupla şiddetle protesto etmiştir. Mehmed Çelebi bu mektuba şöyle cevap vermiştir: "Söylediklerinize uymak isteriz amma, Osmanlı Devletinin kuruluşundan beri bu iş tecrübelerle töre olarak yerleşmiştir. Saltanat ortaklık kabul etmez. Sadi'nin şiirini zikrediyorsunuz. Biz de başka bir şiirini hatırlatalım: İki derviş bir kilime sığar/Lakin iki padişah bir iklime sığmaz.. Niye biz bu fitne hikâyeleriyle uğraşalım." (Feridun Bey 1274: 150-151).

3. Dış Tesirler Ve Şehzade Rehni Uygulaması

Özellikle ilk devirlerde Osmanlı şehzadelerinin isyanlarında Bizans'ın rolü göze çarpmaktadır. Bizans İmparatorluğu her fırsatını bulduğunda Osmanlı Devletindeki iç karışıklıkları körüklemiş ve kendi emniyetini bu yolla sağlamaya çalışmıştır. Bizans'ın işini kolaylaştıran bir husus vardır ki bu da Osmanlı şehzadelerinin Bizans'a rehine ve teminat olarak verilmesidir. Şehzadelerin komşu devletlere rehine olarak verilmesi uygulamasının oldukça eski tarihlerden beri var olduğu görülmektedir. Hanedan mensuplarından bazılarının karşılıklı olarak rehin alınıp verilmesinin devletler arasında tarih boyunca uygulanan bir işlem olduğu anlaşılmaktadır. Selçuklu veziri Nizamülmülk, eserinde bu konuya kısaca temas etmiştir. Ona göre, devlet kendi güvenliğini sağlama almak için komşu devletlerden bu türlü rehinelere sahip olmalıdır. Vassal hükümdarların oğlu, kardeşi veya yakın akrabalarından birileri sarayda bulunduğu sürece bu hükümdarlar kolayca isyana kalkışamayacaklardır. Rehinelerin sayısının beş yüzden aşağı düşmemesine özen gösterilmelidir. Bir yıl hizmetten sonra gönülleri alınarak, kavminin yüz çevirmemesi için başka yere gönderilmelidir (Nizamülmülk 1987: 148). Bir Çin vesikası, büyük Hun İmparatoru Toman'ın, oğlu Mete'yi Yüeçi devletine rehine olarak verdiğinden bahsetmektedir (Ögel 1981: 208).

Yıldırım Bayezid'in büyük oğlu Emir Süleyman, Edirne'de padişahlığını ilân ettikten sonra Bizans İmparatoru Manuel'e, küçük kardeşi şehzade Kasım ile kız kardeşi Fatma'yı bu amaçla bırakmıştır (Uzunçarşılı 1953: 521). Bizans İmparatoru Manuel, II. Murad tahta geçtiğinde bir elçi göndererek küçük kardeşlerini Bizans'a rehin olarak teslim etmesi gerektiğini bildirdi. Bu istek yerine getirilmediği takdirde elinde ikinci bir Osmanlı şehzadesinin bulunduğunu, bu şehzadenin derhal kendisine rakip olarak ortaya çıkarılacağını belirterek açıkça tehdit etti. Manuel'in ima ettiği şehzade, Yıldırım Bayezid'in oğlu Mustafa Çelebi idi. Sultan Murad'ın red cevabı üzerine İmparator Manuel şehzade Mustafa'yı Limni adasından alarak saltanat müddeisi olarak Gelibolu yarımadasına çıkarttı (Dukas 1956: 81). Bizanslıların kışkırttığı bir diğer şehzade de Çelebi Mehmed'in oğlu şehzade Mustafa'dır. İmparator şehzadenin lalasını ele geçirerek henüz 13 yaşında bir çocuk olan Mustafa'yı kardeşi II. Murad'a karşı isyan ettirmiştir. Muhtemelen Mehmed Çelebi tarafından Bizans'a rehin olarak bırakılmış olan oğlu Orhan Çelebi, II. Mehmed ilk defa tahta geçtiğinde keza yine Bizans İmparatorunun kışkırtmasıyla isyana kalkışmıştır.

4. Sağ Bırakılan Şehzadelerin İsyan Etmiş Olmaları

Fatih Sultan Mehmed'in, kardeşi Ahmed'i öldürtmesi ve sonra kardeş katlini kanunlaştırmasına kadar geçen süre zarfında sağ kalan şehzadelerin umumiyetle isyan ettikleri görülmektedir. I. Murad'ın kardeşleri şehzade Halil ve İbrahim Beyler ile II. Murad'ın kardeşi Mustafa buna örnektir. Anılan örneklerden, padişahın merhamet hissiyle idam ettirmediği kardeşlerinin kimi zaman isyan ederek devletin başına büyük gaileler açtığı anlaşılmaktadır.

5. Türk Hâkimiyet Anlayışının Osmanlılarda Değişime Uğraması

Ülkenin tüm hanedan üyelerinin ortak malı olduğu şeklindeki Orta Asya Türk hâkimiyet anlayışı Osmanlı Devletinin kurulmasından bir süre sonra değişmeye başlamıştır. Özellikle Fatih'le birlikte hâ-

kimiyetin bölünemezliği ilkesi Osmanlı devlet anlayışına tam olarak yerleşmiştir. İlk oğluna büyük dedesi Yıldırım Bayezid'in adını, ikinci oğluna İslâm peygamberinin adı olan Mustafa'yı, üçüncü oğluna İran İmparatorluğunun kudretli hükümdarı Cem'in adını ve torununa da Oğuz Han'ın ismini veren İstanbul fatihi Sultan II. Mehmet'le birlikte, Türk, İran, İslâm ve Roma ananelerini kendi şahsında toplayan Osmanlı padişahı doğmuştur (İnalcık "Mehmed II": 514).

II. Kardeş Katli Uygulamasının Hukukî Tahlili

Kardeş katli uygulamasının hukukî niteliğini tespit ederken isyan edip etmeme ölçütünü dikkate alarak ikili bir ayrım yapılmalıdır. İsyan eden hanedan üyelerinin idam edilmeleri İslâm ceza hukukunda yer alan isyan/bağy suçunun cezasından ibarettir. Esasen bu konuda herhangi bir ihtilâf ve kuşku da yoktur. Zira bu tür isyan vakaları karşısında alınmış fetvalar da bu yargıyı doğrulamaktadır. Esas mesele isyan etmediği hâlde öldürülen hanedan üyelerinin hangi hukukî gerekçeyle bu cezaya çarptırıldıklarının belirlenmesindedir. Kanaatimize göre, isyan etmeyen hanedan üyelerinin öldürülmeleri örfî hukuka dayanmaktadır. İsyan etmeyen, isyan etmek bir tarafa çoğu bebeklik ve çocukluk çağında bulunan hanedan üyelerinin siyaseten katl yoluyla katledildiklerini kabul etmek hukuken isabetli değildir. Bu vakaları suistimal olarak nitelemek de pek mümkün görünmemektedir (krş. Akgündüz 1990: 7). Örfî hukuk, şârî yani Allah ve peygamberinin doğrudan düzenlemediği alanlarda devlet başkanı tarafından konulan kurallardır. Örfî hukuk denildiğinde örf ve âdet hukuku anlaşılmamalıdır. Örfî hukukun kaynaklarından biri de Osmanlıların örf-i ma'rûf veya âdât dedikleri örf ve adet hukuku olmakla birlikte bu uygulamaların hukukî nitelik kazanması ancak padişahın iradesiyle mümkün olabilmektedir.

Kardeş katli uygulamasını *de iure* olarak Osmanlı pozitif hukukuna sokan Teşkilât Kanunnamesinden söz etmek gerekir. Fatih'in Teşkilât Kanunnamesi olarak bilinen kanunname, Kanunnâme-i Âl-i Osman başlığını taşımakta ve "Bu kanunname atam dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlâd-ı kirâmım neslen ba'de neslin bununla âmil olalar" diye başlamaktadır. Üç bölümden ibaret olan ka-

nunname devlet teşkilâtı ve bazı teşrifat kaidelerini içermektedir. Kanunnamede konumuzla ilgili olan iki madde vardır. İlki: "Ve her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem içün katl etmek münasibdir. Ekser ulema dahi tecviz etmiştir. Anınla âmil olalar." Nisbeten daha az bilineni ise şudur: "Ve kızlarım evladından olanlar beğlerbeğilik verilmeyüp ağır sancaklar verilsün". Bu madde, açıkça ifade edilmese de padişahın erkek kardeşlerinden olan yeğen ve torunlarının da kardeş katli uygulamasına tabi olduğunu göstermektedir. Fatih Sultan Mehmed'in Teşkilât Kanunnamesinin mevsukiyeti hakkında bu güne kadar birçok görüş ileri sürülmüştür. Ancak nihai olarak, kanunnamenin Fatih'e ait olduğu ve özellikle kardeş katliyle ilgili maddenin kanunnamenin sıhhatli bir parçası olduğu konusunda artık tereddüt bulunmamaktadır (Özcan 1982).

Kardeş katli uygulamasına İslâm hukukundan açık bir destek bulamayan Osmanlı uleması bazı genel ilkeleri öne çıkararak hukukî bir zemin tesis etmeye çalışmıştır. "Fitne Adam Öldürmekten Daha Kötüdür" mealindeki Kur'an ayeti buna delil gösterilmiştir. Böylesine genel bir kaidenin kardeş katli uygulamasına temel teşkil edemeyeceği kanaatindeyiz. Zira İslâm hukukunda "Berâet-i zimmet asıldır" (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 8). İslâm ceza hukukunda, "asl-ı berâet" ilkesi gereğince bir kişi suçluluğu kanıtlanıncaya kadar suşsuz sayılır. Sırf "düzeni temin etmek amacıyla" ya da "ibret-i âlem olsun" diye suçsuz bir kimse cezalandırılamaz. Suçluluk şüphesinin olması bile cezalandırmayı engeller; zira yine İslâm ceza hukukundaki yerleşik kaideye göre cezalar şüpheyle düşer.

İslâm hukukunun genel ilkelerinden biri de genel zararı uzaklaştırabilmek için özel zarara katlanılması gereğidir (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 26). Fıkıh kitaplarında zararla ilgili kurallar açıklanırken verilen örneklerin tamamının özel hukukla ilgili olduğu dikkat çekmektedir. Bu sebeple anılan kuralların kardeş katli uygulamalarına temel teşkil edebileceği şüphelidir. Bir an için böyle bir zarar türünün hukukî himayeye mazhar olabileceği kabul edilse bile "Bir zarar kendi misliyle izale olunamaz." kaidesi gereğince de kardeş katli için hukukî mesnet olamayacağı belirtilmelidir (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 25).

İslâm hukukunda "Zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar" şeklinde bir kural vardır (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 21). "Kardeş katli devletin bekası için bir zarurettir; bu itibarla mezkûr ruhsattan istifade edilerek kardeş katline hukuken cevaz verilmiştir." denilebilir mi? Meseleyi hukukî olarak tahlil edelim. İslâm hukukuna göre yasaklar üçe ayrılır: Birincisi asla ortadan kalkmayan yani kendisine hiç bir şekilde ruhsat verilmeyen, işlenmesi hukuken tecviz edilmeyen yasak fiillerdir. Adam öldürmek ve yaralamak, bu birinci gruba girer. İkincisi zaruret hâlinde sakıt olan yasaklılık hâlidir. Mesela ölü hayvan eti yemek böyledir. Üçüncüsü, sakıt olmayıp zaruret hâlinde ruhsata muhtemel olan, yani tamamen helâl olmaz ise de yasaklılığın devamıyla beraber fiilin işlenmesine kanun koyucunun cevaz verdiği durumlardır. Meselâ başkasının malını telef etme yasağı buna örnektir. Bu izahattan da anlaşılacağı üzere adam öldürme fiili birinci grup yasaklamalara girmekte olduğundan mutlak bir yasaklamadır. Bu itibarla hiç kimsenin hayatı diğerininkinden daha değerli ya da değersiz addedilemez. Netice olarak, insan hayatı söz konusu olduğunda İslâm hukukuna göre, zaruretler bu hayatın ifnasını mübah kılamaz. Öte yandan bir an için bu kuralın kardeş katli için temel oluşturabileceğini farz etsek bile bir başka kaide kardeş katli uygulamasının meşru olmasını engelleyecektir. Bu kaide de zaruretlerin kendi miktarınca takdir edilmesidir (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, md. 22). Bu ilke şehzadelerin mefruz isyanlarını önlemek için bazı tedbirler alınmasını haklı kılabilir; ancak suç işlemediği hâlde bir insanın ölüm cezasına uğratılması zaruret miktarının aşıldığını göstermektedir.

III. Osmanlı Devletindeki Kardeş Katli Uygulamalarına Genel Bir Bakış

Tartışmalı Osman Gazi'nin amcası Dündar Bey'i öldürttüğü rivayetini bir kenara bırakırsak Yıldırım Bayezid'in kardeşi Yakub Bey'in Kosova savaşı sonrasında öldürülmesiyle başlayan bu uygulama, yaklaşık 300 sene sürmüş ve yaklaşık 50 hanedan üyesi bir gün isyan edebilecekleri endişesiyle katledilmiştir.

İsyan etmedikleri hâlde örfi hukuka göre öldürülen hanedan mensupları şunlardır:

1) Osman Gazi'nin amcası Dündar Bey (bazı kaynaklara göre)
2) Yıldırım Bayezid'in kardeşi Yakub Çelebi
3) Fatih'in kardeşi Ahmed
4) Cem Sultan'ın oğlu Oğuz Han
5) II. Bayezid (Bazı kaynaklara göre)
6) Yavuz S. Selim'in kardeşi şehzade Korkut
7) Yavuz Sultan Selim'in sekiz yeğeni
8) Şehzade Mustafa ve onun oğlu Mehmed
9) Şehzade Bayezid'in beş oğlu
10) Rodos'un fethinde Cem Sultan'ın oğlu Murad ile onun isimlerini bilmediğimiz bir veya iki oğlu
11) III. Murad'ın beş kardeşi
12) III. Mehmed'in oğlu şehzade Mahmud
13) III. Mehmed'in 19 kardeşi
14) II. Osman'ın kardeşi şehzade Mehmed
15) IV. Murad'ın kardeşleri Bayezid, Süleyman ve Kasım
16) III. Osman'ın amcazadesi şehzade Mehmed

İsyan suçunun cezası olarak ortaya çıkan öldürme vakaları da şunlardır:

1) I. Murad'ın oğlu Savcı Bey
2) I. Murad'ın kardeşleri Halil ve İbrahim
3) II. Murad'ın kardeşi Mustafa
4) II. Murad'ın amcası (Düzme) Mustafa
5) İstanbul'un fethinde öldürülen şehzade Orhan
6) Yavuz Sultan Selim'in kardeşi Ahmed
7) Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Bayezid

Bu döküme göre, babanın oğlunu idam ettirdiği 4, kardeşin kardeşini öldürttüğü 35, amcanın yeğeninini katlettirdiği 12, yeğenin amcasını öldürttüğü 3, dedenin torununu öldürttüğü 6 ve bazı verilere göre oğulun babasını öldürttüğü 1 vakaya rastlamaktayız. Kardeş katli uygulamalarıyla ilgili geniş bilgi için (Akman 1997)'ye bakılabilir.

Kardeş katli tablosu

PADİŞAH	İDAM EDİLEN	TARİH	YAKINLIĞI
Osman I	Dündar (?)	1298 (1302?)	Amcası
Murad I	İbrahim	1360	Kardeşi
	Halil	1360	"
	Savcı	1385	Oğlu
Bayezid I	Yakub	Haziran 1389	Kardeşi
Murad II	Mustafa (Düzme)	1422	Amcası
	Mustafa	1423	Kardeşi
Mehmed II	Ahmed	1451	"
	Orhan	1453	Amcası (?)
Bayezid II	Oğuz Han	1482	Yeğeni, Cem'in oğlu
Selim I	Bayezid II (?)	1512	Babası
	Mehmed	16.12.1512	Yeğeni, Şehinşah'ın oğlu
	Musa	"	Yeğeni, Mahmud'un oğlu
	Orhan	"	"
	Emir	"	"
	Osman	"	Yeğeni, Alemşah'ın oğlu
	Mustafa	1513	Yeğeni, Ahmed'in oğlu
	Osman	1513	"
	Kasım	1518	"
	Korkut	1513	Kardeşi
	Ahmed	1513	"
Süleyman I	Murad	1522	Yeğeni, Cem'in oğlu
	Cem (?)	1522	Cem'in torunu
	Mustafa	1553	Oğlu
	Mehmed	Mayıs 1554	Torunu
	Bayezid	23.7.1562	Oğlu
	Orhan	"	Torunu (Bayezid'in oğlu)
	Osman	"	"
	Abdullah	"	"
	Mahmud	"	"
	Murad	1563 (?)	"
Murad III	Abdullah	21.12.1574	Kardeşi
	Cihangir	"	"
	Mustafa	"	"
	Osman	"	"
	Süleyman	"	"

Mehmed III	Mustafa	28.1.1595	Kardeşi
	Osman	"	"
	Bayezid	"	"
	Selim	"	"
	Cihangir	"	"
	Abdullah	"	"
	Abdurrahman	"	"
	Hasan	"	"
	Ahmed	"	"
	Yakub	"	"
	Alemşah	"	"
	Yusuf	"	"
	Hüseyin	"	"
	Korkut	"	"
	Ali	"	"
	İshak	"	"
	Ömer	"	"
	Alaaddin	"	"
	Davud	"	"
	Mahmud	7.6.1603	Oğlu
Osman II	Mehmed	12.1.1621	Kardeşi
Murad IV	Bayezid	26.8.1635	"
	Süleyman	"	"
	Kasım	17.2.1638	"
Osman III	Mehmed	Aralık 1756	Yeğeni, III. Ahmed'in oğlu

Alderson, Osmanlılardaki kardeş katli uygulamalarını gösterdiği tabloda kaynak belirtmeksizin, bizim Osmanlı kaynaklarında tespit edemediğimiz bazı kardeş katli vakalarını zikretmektedir. Yazara göre I. Murad, yeğeni Melik-i Nasır'ı (1365); II. Murad, kendisine isyan eden oğlu Alaaddin Ali ve Alaaddin Ali'nin iki oğlunu (haziran 1443); II. Bayezid, Cem'in oğlu Eyüb (1484) ve isyancı oğulları Mahmud (1507), Mehmed (mart 1507) ve Şahinşah'ı (2 temmuz 1511); Yavuz Sultan Selim, isyancı oğulları Abdullah, Mahmud ve Murad'ı (20 kasım 1514); III. Mehmed, isyancı oğlu Selim'i (20 nisan 1597) idam ettirmiştir (Alderson 1982: 30-31).

IV. Kardeş Katlinden Sonrası

Kanuni'nin oğlu Bayezid'in öldürülmesinden sonra en büyük şehzadenin dışında diğer şehzadelerin sancağa çıkarılma usulü kaldırılmış idi. III. Mehmed'in on dokuz kardeşini bir defada katlettirmesinin ardından oluşan tepki sonucu kardeş katli uygulaması kural olarak kaldırılmış ve en büyük şehzade dahil tüm şehzadelerin sancağa çıkarılmasından vazgeçilmiştir. Yeni uygulamaya göre babaları ölen şehzadeler kafes veya şimşirlik adı verilen mahalde ikamete memur edilirlerdi. Şehzadeler burada her türlü dış etkiden uzak münzevi bir hayat sürmekteydiler. Sıkı bir kontrol altında tutulan şehzadeler dış dünya ile haberleşemez, birbirleriyle çok sık görüşemez ve bayram tebrikleri hariç padişah tarafından huzur-ı hümayuna kabul edilmezlerdi. Burada özellikle belirtilmesi gereken bir husus da kafeste yaşayan şehzadelerden hamile kalan cariyelerden doğan erkek çocukların derhal ifna edilmesi, bu şehzadelerin soylarının devamına imkân verilmemesidir (Peirce 1996: 56-58). Artık şehzadeler kolay kolay öldürülemiyordu, ancak bu defa onların çocukları bir başka tür kardeş katli uygulamasına maruz kalıyordu.

Kardeş katli uygulamalarına karşı toplumsal muhalefeti şairler temsil etmiştir denilebilir. Kimi zaman keskin yergiler içeren bu manzumeler daha ziyade mersiye biçiminde olup padişaha serzenişte bulunmaktan öteye geçmemiştir (Çavuşoğlu 1982). Ancak daha sonraki devirlerde padişahın kardeşlerini katlettirme isteğine karşı toplu bir tepkinin oluştuğu anlaşılmaktadır. IV. Mehmed'in, kardeşleri Süleyman ve Ahmed'i boğdurmak istemesi üzerine Sultanahmet meydanında toplanan halk nümayiş yapmıştır (Evliya Çelebi 1928: 429).

Şehzadelerin kafeste tutulmaları uygulamasıyla birlikte Osmanlı padişahlarının yönetime geliş usullerinde köklü bir değişiklik meydana gelmiştir. I. Ahmed'in ölümünden (1617) sonra o güne kadar hep babadan oğula intikal eden saltanat, bu defa padişahın kardeşine intikal etmiş ve şehzade Mustafa padişah olmuştur. Bu tarihten sonra birkaç istisna dışında hanedanın en yaşlı üyesinin tahta geçmesi bir teamül hâline gelmiş ve nihayet 1876 Kanun-ı Esâsîsinde "ekber evlat" kuralı anayasal bir düzenleme hâline getirilmiştir (md. 3).

Kaynaklar

Ahmet, M. Aziz (trz). *Siyasî Tarihî ve Müesseseleriyle Delhi Türk İmparatorluğu*. İstanbul.

Akgündüz, Ahmet (1990). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. C. II, İstanbul.

Akman, Mehmet (1997). *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*. İstanbul.

Alderson, A. D. (1982). *The Structure of the Ottoman Dynasty*. 2. baskı (tıpkı basım), Connecticut.

Âşıkpaşazâde (1332). *Tevârîh-i Âl-i Osman Âşıkpaşazâde Tarihi*. tashih: Âli Bey, İstanbul.

Çavuşoğlu, Mehmet (1982). "Şehzade Mustafa Mersiyeleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, Tayip Gökbilgin Hatıra Sayısı*. sayı 12, 641-686.

Dukas (1956). *Bizans Tarihi*. çev. Vl. Mirmiroğlu, İstanbul.

Evliya Çelebi (1928). *Seyahatnâme*. C. VIII, İstanbul.

Feridun Bey (1274). *Mecmûa-i Münşeâti's-Selâtîn*. C. I, [İstanbul].

Hoca Sadeddin Efendi (1280). *Tâcü"t-Tevârîh*. C. II, İstanbul.

İnalcık, Halil, "Mehmed II". *İslâm Ansiklopedisi*. C. VII, 506-535.

Kafadar, Cemal (1995). *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State*. Berkeley.

Nizamülmülk (1987). *Siyasetname*. çev. N. Bayburtlugil, 2. baskı, İstanbul.

Ögel, Bahaeddin (1981). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*. C. I, Ankara.

Özcan, Abdulkadir (1982). "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem için Kardeş Katli Meselesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Fatih Sultan Mehmed'e Hatıra Sayısı*. sayı 33, 7-56.

Peirce, Leslie P. (1996). *Harem-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktay, İstanbul.

Togan, Z. Velidi (1982). *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznamesi Tercüme ve Tahlili*. 2. baskı, İstanbul.

Turan, Osman (1980). *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*. 3. baskı, İstanbul.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı (1953). "Memlük Sultanları Yanına İltica Etmiş Olan Osmanlı Hanedanına Mensup Şehzadeler". *Belleten*, c. XVII, sayı 68, 519-535.

Memlûk Toplum Hayatında Ölüm Olayları

Samira Kortantamer*

Mısır ve Suriye'de iki buçuk yüzyıl hüküm süren Memlûk Devleti, İslam ve Türk tarihinde önemli bir yer almaktadır. Memlûk toplum hayatında insanların doğumu ile başlayan, sevinç ve üzüntülerle örülmüş yaşamları, doğa gereği olarak ölümle son bulmaktadır. Kaçınılmaz olan ölüm, insanları çeşitli yollarla yakalamaktadır: Yaşlılık, hastalık, açlık, afetler öldürülme vb. Bunlar arasında tarihçilerin en çok ilgilendikleri konuları öldürülme olayları oluşturmaktadır. Tarihçilerin Memlûk Devletinde sultana veya üst yönetim mensuplarına yapılan suikastlar üzerinde durduklarını görmekteyiz (Kanat 2000: 23-56). Memlûk Devletinin ikinci sultanı olan Aybek'in öldürülmesi, tarihçilerin ilgilerini fazlasıyla çekip çeşitli versiyonlar hâlinde anlatılmaktadır.

Son Eyyûbî sultanı Turanşah'ın kötü muamelesine maruz kalıp ona içerleyen Bahrî Memlûklar, Turanşah'ı öldürdükten sonra babası olan ustâdları[1] el-Melik es-Sâlih'e karşı bağlılıklarından dolayı onun Türk

* Doç. Dr. Samira Kortantamer, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İzmir.

[1] Memlûkları satın alan ve azat eden kişiye "ustâd" deniliyordu. Memlûk ve ustâdı arasındaki saygı ve bağlılık duyguları, Memlûk azat edildikten sonra da hayatı boyunca devam ederdi. (Ayalon 1989: 238-240).

asıllı dul eşi Şecer ud-Durr'u[2] tahta oturttular. Türklerde kadının toplumdaki yeri (Turan 1980: 204-211; Ögel 1988: 251-253; Sevinç 1987; Kaplan 1946-51: 99-112; İbn-Battûta 1333-1335: 367-369; Hasan 1945: 149), hatta hükümdar veya naibe (Üçok 1981; Mernissi 1992: 104-114) olarak siyasette oynadığı rol göz önüne alınırsa, Bahrî Memlûkların bu durumu hiç yadırgamadıkları anlaşılır; ama iktidarı ellerinden kaçıran Eyyûbî emirler, İslam toplumunun alışık olmadığı bu durumu kullanarak Abbâsî Halifesini kışkırtmaya muvaffak oldular. Nitekim Abbâsî Halifesi el-Musta'sım Billâh, Kahire'ye şöyle bir yazı gönderdi: "Eğer sizde erkek kalmadıysa bize bildirin, biz size bir tane göndeririz" (el-Makrîzî 1956: 369). Dış baskının fazlalaştığını gören Şecer ud-Durr, üç aylık tek başına iktidarından vazgeçip tahtı kocası Aybek'e bıraktı, ama yine iktidarda söz sahibi olmaya devam etti. Şecer ud-Durr, sultanın özel hayatına da ağırlığını koymaktaydı; şöyle ki kocası olan Aybek'e diğer karısının oğlu Ali'nin, annesi ile buluşmasını yasaklatıp onu boşaması için baskı yapmıştı (el-Makrîzî 1956: 403). Ancak kocasının, Musul hükümdarının kızıyla evlenme girişimlerinde bulunduğunu duyunca, bu durumu hazmedemeyip Aybek'i öldürtmeye karar verdi (Schregle 1961: 84-95; Kortantamer 1993: 35-36; Kanat 2000: 25-31; el-Kudsî 1997: 27-28; el-'Abâdî 1986: 138). Aybek ile arası bozulan Şecer ud-Durr, eşi ile barışmak bahanesiyle onu kaleye davet etti. Cevgân, yani Polo oyunundan gelen Aybek, Şecer ud-Durr tarafından sıcak bir biçimde karşılanınca fikrini değiştirip geceyi orada geçirmeye karar verdi. Tarihçiler, Aybek'in öldürülme sahnesini dramatik bir biçimde anlatırlar. Aybek, gece hamama girince, Şecer ud-Durr'un oraya daha önce gizlice yerleştirdiği adamları birdenbire kapıyı kilitleyip ona saldırırlar. Onu boğmaya uğraştıkları sırada, Aybek eşine yalvarır. Şecer ud-Durr, bu acıklı sahnenin karşısında yumuşayıp bırakmaları söyleyince Muhsin el-Cevcerî adlı hizmetli ona kaba bir şekilde şöyle cevap verir: "Bıraktığımız zaman ne bize ne de sana acır" (el-Makrîzî 1956: 403; Schregle 1961: 84-86). Sonra Aybek'i öldürürler.

---

[2] Şecer ud-Durr hakkında en ayrıntılı ve derli toplu eser bk. Schregle 1961. Schregle bu eserinde hem Doğu hem Batı kaynaklarını inceleyip karşılaştırmıştı; bk. ayrıca Üçok 1981: 55-88.

Sultanın öldürülmesi ne kadar gizli tutuldu ve "ani ölüm" olarak ilan edildiyse de Memlûklar buna inanmadılar. Birçok kişiyi, bu arada Şecer ud-Durr'u ve katilleri de tutukladılar. Kale'deki el-Burc el-Ahmar'a[3] kapatılan Şecer ud-Durr, Aybek'in eski eşi ve yeni sultanın annesine götürüldü. O da rakibesinden intikamını şöyle aldı: Cariyeleri çağırıp Şecer ud-Durr'u tahta takunyalarla ölünceye kadar dövdürdü ve cesedini kalenin surundan aşağıdaki hendeğe attırdı. Cesedi birkaç gün sonra kokmaya başlayınca oradan taşınıp kendi yaptırdığı türbeye defnedildi (Schregle 1961: 88, 90, 91, 95; Üçok 1981: 79-81; el-'Abâdî 1986: 139-140; el-Makrîzî 1956: 403-404). Böylece Mısır'ın ilk ve tek kadın sultanı olan Şecer ud-Durr, tarih sahnesinden silinmiş oldu, ama hem 14. veya 15. yüzyılında ortaya çıkan Baybars'la ilgili halk romanına hem de 19. ve 20. yüzyılında yazılmış roman ve piyeslere konu olmaya devam etti (Schregle 1961: 97-122).

Memlûk Devletinde hanedan geleneği olmadığından ve kışladan (tibâk) mezun olan her Memlûk'a sultanlığa giden yol açık olduğundan, üst yönetimde bulunan büyük emirler arasındaki rekabet, zaman zaman kızışıp sultanlara karşı suikast girişimlerine kadar varabilmekteydi, Sultan Kutuz, Halil ve Laçin'e yapılan suikastlarda olduğu gibi (Kanat 2000: 31-48). Bazen bir sultan suikasttan canını kurtarabiliyordu; ama bu durumda tahttan feragat etmek zorunda kalırdı, Sultan Ketboğa gibi (Kanat 2000: 39-44).

Memlûk sultanları, destekledikleri büyük emirler gitgide güçlenip kendileri için bir tehlike arz ettiklerinde, onları ortadan kaldırmak isteyebilirlerdi. Mesela Sultan en-Nâsır, Memlûkların arasında beğendiklerini seçip onları giderek yüksek mevkilere getirirdi, hatta bazılarının çocuklarını kendi çocuklarıyla evlendirirdi. Onlara uzun yıllar güvendikten sonra birdenbire nasıl gözden çıkartıp öldürttüğünü izlemek mümkündür. Suriye saltanat naibi Emir Tenkiz[4] bunun için iyi bir

---

[3] Kahire'de Kaletulcebel'in bir burcuydu; bk. el-Makrîzî 1956: 403 dipnot 4.

[4] Emir Seyf ed-Dîn Tenkiz el-Husâmî en-Nâsırî, Suriye saltanat nâibi idi ve acıklı sonu ile meşhur oldu;bk. İbn Hacar 1966: 55-62, No: 1424; Haarmann 1969: 168; Labib 1965: 107; Weil 1860-1862: 380-392; Kortantamer 1993: 84-95.

örnek oluşturmaktaydı. Tenkiz de sultanın ona karşı takındığı tavrın sebebini anlayıp bunu şöyle dile getirmişti: "Benim sadece bir suçum var, o da güçlenmem ve uzun süre bu yüksek görevde olmamdır" (eş-Şucâ'î 1977: 88).

Güçlenen ve bu yüzden sultan tarafından öldürülen bir emirin eşi buna büyük tepki gösterebilirdi, mesela Emir Bektemur'un eşi, oğlu ve kocası üç gün ara ile sultan tarafından zehirlenip öldürülünce, öfkesini yenemeyip sultana şöyle bağırmıştı: "Ey zâlim! Allah'a oğlum ve kocamla ilgili nasıl hesap vereceksin?" Tarihçi el-Makrîzî, emirin eşinin bu isyan çığlığını birkaç defa herkesin duyacağı şekilde tekrarlamasına rağmen, sultanın ona hiç cevap vermediğini yazmaktadır (el-Makrîzî 1941: 365).

Bazen sultan, bir emire karşı uygulattığı suikastta başarısız olabilirdi, Karasunkur[5] örneğinde olduğu gibi. Sultan Kalavun'un en büyük emirlerinden olan Karasunkur, Sultan en-Nâsır'ın tahta çıkmasına yardım ettiği hâlde, sultanın kardeşi el-Eşref Halil'in öldürülmesine katıldığı için en-Nâsır tarafından kara listeye alındığını tahmin ederek, İlhanlılara kaçtı ve orada çok itibar gördü. Sultan en-Nâsır, Karasunkur'u uzakta olduğu hâlde öldürmekte kararlıydı. En-Nâsır, Memlûklarla İlhanlılar arasında ilişkinin iyi olması yüzünden, bu ilişkiyi zedelememek için Karasunkur'u öldürmek amacıyla gizlice fedailer gönderip onların kendisi tarafından yollanıldığının gizli tutulmasına özen göstermişti, ama Karasunkur'un bunu anladığını ve öldürülme korkusundan sinirlerinin çok yıprandığını tarihçiler anlatmaktadır (Kortantamer 1973: 112). Karasunkur'un, bu sayısız suikastçıya[6] rağmen, hayatta kalması ve eceliyle ölmesi[7] Memlûk tarihçilerini şaşırtmış ve Sultan en-Nâsır'ı kahretmişti (Kortantamer 1993: 95-105).

---

5 Bu meşhur Memlûk emiri hakkında bk. Little 1970: 102-136; İbn Hacar 1966: 246-247; Wiet 1963: 388-404.

6 Tarihçi Mufaddal, Karasunkur yüzünden fedâilerden 124 kişinin kılıçla öldürüldüğünü, büyük bir sayının ise ülkeden çıkıp bir daha dönmediğini yazar, bk. Kortantamer 1973: 112.

7 Tarihçi Mufaddal, onun ölümünün sebebini ishal olduğunu yazar, bk. Kortantamer 1973: 112.

Öldürülme korkusu yalnız emirleri değil sultanları da sarabilirdi. Sultan en-Nâsır, yatağına bırakılan ve onu suikasttan uyaran bir pusulayı görünce, korkuya kapılıp çeşitli tedbirler almaya başladı. Sultan, Kahire valisini çağırtıp ona şehirde bulunan bütün ok satan dükkânları yıktırmasını ve tellallarla ok yapanların ve taşıyanların idam edilecekleri haberini yaymasını emretti (el-Makrîzî 1941: 484).

Memlûk toplumunda ölüm korkusu, insanları açlık çektikleri zaman da yakalayabiliyordu. Tarihçiler, Nil suyunun alçalmasının, salgın hastalıkların veya siyasi istikrarsızlığın ülkenin ekonomisini bozup büyük fiyat artışlarına sebep olduğunu yazmaktadır (ʿÂşûr 1994: 335). İnsanlar, yiyeceklerdeki bu fahiş fiyatların karşısında ne yapacaklarını şaşırıp açlıktan ölmemek için buldukları her şeyi yerlerdi: Kedileri, köpekleri ve hatta ölüleri (el-Makrîzî 1970b: 256; İbn ed-Devâdârî 1971: 363-364). Bazıları açlıktan o kadar çaresizlerdi ki, çocuklarını bile çok düşük fiyata satarlardı (el-Makrîzî 1972: 1135). Böyle zamanlarda hapishanede bulunanların durumu daha da acıklı olurdu, mesela mahkûmların, bir duvarın yapımı için hapishane avlusuna konulan çamura saldırıp yediklerine şahit olmaktayız (el-Makrîzî 1970b: 235).

Açlığın, ceza olarak verildiği de olurdu: Sallar adlı emirin hapishanedeki yemeği reddettiğini duyan Sultan en-Nâsır bu duruma kızıp emire hiç yemek ve içecek verilmemesini emretmiştir. Böylece yedi gün açlık çekip yemek için feryat ettikten sonra, sultan ona üstü kapalı üç tabak gönderdi. Tabakları görünce çok sevinen Sallar, bunların içinde yalnızca altın, gümüş ve inciler olduğunu görünce hayal kırıklığına uğrayıp on iki gün açlıktan sonra, kendi bacağını ısırmış vaziyette ölü bulundu (el-Makrîzî 1941: 89 dipnot 1).

Memlûklarda ölümle sonuçlanan ceza türlerinin arasında en çok "tesmîr" (çivileme metodu), "salb" (çarmıha gerilme), "tavsît" (ortadan bölme), boğma (hank), asma (şank), suda boğma (tagrîk) ve hançerle öldürme (katl bin-nemçe) bulunmaktaydı (Kortantamer 2005: 97-99).

Doğal afetler de insanlara ölüm getirebilirdi, mesela Suriye'de selin (Kortantamer 1973: 50; Blochet 1985: 257; el-Makrîzî 1956: 596), zelzelenin (el-Makrîzî 1941: 470, 1958: 652) veya Hicaz'da şiddetli

yağmurun ve yıldırımların (Kortantamer 1973: 54) birçok insanın hayatına mal olduğunu görmekteyiz. Yıkım getiren bu doğal afetlerin karşısında insanlar büyük korkuya kapılıp toplu hâlde Allah'a yalvararak dua ederlerdi (el-Makrîzî 1958: 652).

Ölümle burun buruna gelen insanlar, genellikle afetlerin sebebini toplumun kötü hayat tarzında aramaktaydılar, şöyle ki tarihçi el-Makrîzî, bütün Mısır'ı ve Suriye'yi 702/1302-3 yılında sarsan zelzelenin dehşet anlarını okuyucuya canlı bir biçimde aktarırken, bu afetin insanların şarap içmelerinden ve kadınların kötü yola düşmelerinden dolayı başlarına geldiğini vurgulamaktadır (el-Makrîzî 1970a: 942-945).

İnsanlar, benzer sebeplerden salgın hastalıkların da ortaya çıktığına inanırlardı. Memlûk tarihçileri, veba hastalığının insanların başına gelmesini, Allah'a itaat etmemelerine, zevk ve sefaya dalmalarına ve şarap içmelerine bağlamaktaydı. Hastalıktan kurtulmak için sultanlar, şarapların yok edilmesini emredip insanları tövbeye ve Allah'a dua etmeye davet ederlerdi. Ancak tarihçi İbn İyâs'ın dediğine göre, bu uygulamalar uzun ömürlü olmazdı ve insanlar tekrar eski hayat tarzlarına dönerdi (ʿÂşûr 1994: 337).

Bazen bir salgının müsebbibi, dolaylı olarak kadınlar sayılabilirdi. Memlûklarda vebadan ölümlerin çok arttığı 841/1437-38 yılında Sultan Barsbay, fakîhleri ve kadıları toplayıp onlara Allah'ın insanları hangi günahları işledikleri zaman veba ile cezalandırdığını sordu. Onlar da "zinanın arttığı ve kadınların süslenip sokaklarda ve çarşılarda gece ve gündüz dolaştıkları zaman" cevabını verdiler. Bunun üzerine sultan, vebadan kurtulmak ümidiyle bütün kadınların sokağa çıkmalarını yasaklayıp emre uymayanların da ölüm cezasına çarptırılacaklarını ilan etti. Bu uygulama hem kadınları hem de çarşıdakileri zor duruma düşürüp ekonomiyi olumsuz etkiledi (Kortantamer 2002: 410).

Veba salgını, çeşitli zamanlarda Memlûk toplumunun üstüne kâbus gibi çökerdi. En uzun süren dönemi 1347-1351 yılları arasındaydı. Avrupa ile aynı zamanda sirayet eden bu korkunç hastalığa "kara ölüm" (el-mevt el-esved) veya "büyük fenâ" (el-fenâ el-kebîr) adları verildi (Panzak 1997: 153-158; Mahmûd 1988: 105; Hitti 1967: 681).

Memlûk tarihçileri, vebanın toplumda yarattığı dehşeti ve yıkımı uzun uzun anlatırlar. İnsanların bu hastalığa karşı çaresizliklerini, olaya tanık olan el-Mansûrî şöyle dile getirmişti: "Delilik, veba ve yaşlılık hariç, her hastalığın çaresi vardır" (Panzak 1997: 156). Vebada üç kızını kaybeden ve bu hastalığı hakkında bir eser yazan İbn Hacar el-'Askalânî, vebanın doğruluktan ayrılanlara verilen bir ceza olduğunu savunmaktadır (Panzak 1997: 156).

İnsanların bu amansız hastalığa karşı sarılacakları tek şey dindi. Bunun için vebaya binlerce kurban veren insanlar, her türlü eğlenceyi kesip mateme bürünür ve camilere, mescitlere ve sahraya gidip Allah'a yalvararak dua edip oruç tutarlardı. Her gün binden fazla kişi vefat ettiği için (el-Makrîzî 1970b: 162) ölülerin defin işlemleri yapılamaz ve sokaklar cesetlerle dolardı (Blochet 1983: 591-592; el-Makrîzî 1970a: 814). İnsanlar, ölü hayvanların ve insanların etlerini satarlardı (Blochet 1983: 592). Yeni doğan bebekler ve anneleri, genellikle doğumdan bir iki gün sonra ölürlerdi (el-Makrîzî 1958: 784). İnsanların hayatlarını derinden sarsan bu veba, tarım arazilerini ve ekonomiyi de çok etkiledi (el-Makrîzî 1958: 786), hatta vebanın etkisi şöyle bir deyimle tarif edilmişti: "O yıl (749/1348-9) her şey öldü, hatta yıl kendisi de öldü" (el-Makrîzî 1958: 787 dipnot 2).

Hastalık, afet veya öldürülme yoluyla ölümü tadan insanların aksine, hayatlarına kendi eliyle son verenler de vardı. Yolsuzluk, zulüm yapan veya sultanın gözünden düşüp onun gazabından korkarak intihar eden yüksek bürokratlar da olurdu. Mudebbir ed-devle[8] olan et-Tâc b. Sa'îd ed-Devle, zehir içerek ölümü seçmişti (İbn ed-Devâdârî 1960: 206). Bazen hapishanede tutuklu olanlar, oradaki zor şartlara veya işkenceye dayanamayıp sultandan önce davranarak kendilerini asarlardı, Kadı Kerîm ed-Dîn el-Kebîr gibi (İbn ed-Devâdârî 1960: 314-315; Kortantamer 1973: 24). Tutuklular ölmek için kendilerine bıçak da saplayabilirlerdi, sultanın özel hazinesinin nazırı en-Naşû ile beraber tutuklanan kardeşi Rızkullah'ın yaptığı gibi (eş-Şucâ'î 1977: 62; el-Makrîzî 1941: 479).

---

[8] Mudebbir ed-devle hakkında bk. Korrantamer 1984: 38.

Bir yakınının ölümü - hangi yolla gelirse gelsin - arkada kalanları her zaman derinden etkilerdi. Memlûk tarihçileri, Sultan en-Nâsır'ın, bazen hayat tarzını beğenmeyip eğitmeye çalıştığı, buna rağmen çok sevdiği oğlu Anûk ölünce büyük üzüntü duyduğunu yazmaktadırlar (eş-Şucâ'î 1977: 120; el-Makrîzî 1958: 553; Kortantamer 1993: 61-62).

Sultan Kalavun, oğlu ve veliahdı olan el-Melik es-Sâlih aniden hastalanıp çok kan kaybederek ilaçlara cevap vermeyince, onun iyileşmesi için her yolu denedi. Sultan, fakirlere bol para ve sadaka dağıtıp oğlu için dua etmelerini istedi. Bu işle görevlendirilen Şeyh 'Umar, sultana gelerek Allah'ın fakirlerin dualarını kabul edip oğlunun hayatını bağışladığını söyleyerek rahat olmasını istedi. Ancak şeyhin bu sözlerinden kısa bir süre sonra sultanın oğlu vefat edince, Sultan Kalavun, şeyhi çağırtıp ondan hesap sordu. Şeyh ise hazırcevaplılık göstererek şunu söyledi: "Evet fakirler onu Allah'tan istediler, Allah da ona cehenneme değil cennete girmesini bahşetti". Tarihçiler, sultanın sustuğunu ve oğlunun ölümüne "tarif edilemeyecek kadar büyük üzüntü" duyduğunu yazmaktadırlar (el-Makrîzî 1970a: 744-745; İbn ed-Devâdârî 1971: 282).

Bir baba oğlunun kaybından nasıl sarsılıyorsa, oğulun da babasının vefatından derinden etkilendiğini görmekteyiz. Tarihçi İbn ed-Devâdârî, Sultan Kalavun'un ölümünde, oğlu ve veliahdı olan el-Melik el-Eşref Halil'in büyük acı çektiğini, naaşının önünde ağlayıp sarığını yere fırlattığını anlatmaktadır (İbn ed-Devâdârî 1971: 302).

Kadınlara gelince, Memlûk tarihçileri, eserlerinde onlar hakkında çok az bilgi vermektedir. Memlûklar'da da - başka Müslüman toplumlardaki gibi - kadınlar siyasette arka planda kalırlardı. Bahrî Memlûkların ilk ve tek kadın hükümdarı Şecer ud-Durr bir istisnâ teşkil etmektedir. Tarihçi Yunînî, Sultan Kalavun'un kızı olan Gaziye Hatun'un vefat sebebini, onun çok sevdiği eşinin ölümüne derin üzüntü duyup devamlı ağlamasına, böylece vücudunun bitap düşerek iflas etmesine bağlamaktadır (Melkonian 1975: 15).

Tarihçi el-Makrîzî, Sultan en-Nâsır'ın eşi olan Ardukin Hatun'un altı yaşındaki oğlunun ölümüne büyük acı çektiğini anlatmaktadır (el-Makrîzî 1941: 91).

Annesine çok bağlı olan Sultan Şa'ban'ın, onun kaybına çok üzüldüğünü tarihçi İbn Hacar'dan öğrenmekteyiz (İbn Hacar 1966: 7-8, No: 1281).

Memlûk tarihçileri, erkeklerin eşlerine karşı olan duygularını nadiren aktarırlar, ama el-Makrîzî, Sultan Ferec'in kızı olan Hond Suteyte'nin vefat haberini verince, eşi Emir Sârım ed-Dîn'in büyük üzüntüye kapıldığını söylemektedir (el-Makrîzî 1997: 424):

Bir yakının kaybı, insanların üzerinde her zaman psikolojik tesir yaparken, bir sultanın ölümü ise - hatta ölüm şüphesi bile - halkı farklı biçimde etkileyebilirdi. Sultan en-Nâsır, geçirdiği ağır hastalıktan sonra bir ara tahta oturacak kadar iyileşme emareleri gösterince, havâs ve avam buna çok sevindiler. Kahire ile bütün şehirler süslendi ve çeşitli eğlenceler tertiplendi. Ancak hastalığı nüksettiğinden dolayı sultan halkın önüne çıkmayınca, insanlar öldüğünden şüphelenmeye başlayıp ekmek satan dükkânlara saldırdılar. Halkın bu davranışı, buğday fiyatlarının birkaç saat içinde iki misline yükselmesine yol açtı. Buna rağmen akşam olduğunda şehirdeki bütün buğday tükenmişti. Kriz dönemlerinde olduğu gibi dükkânlar kapandı ve insanlar, şehir kapılarının kapatılmasından endişe edip korku içinde beklemeye başladılar (eş-Şucâ'î 1977: 101-103). Böyle hâllerde şehirdeki ticari ve ekonomik hayat durma noktasına gelip insanların yaşamlarını olumsuz etkileyebilirdi.

Halk, üst yönetimden sevdiği bir emirin vefatına üzülürken, zalim bir yöneticinin ölümüne sevinebilirdi. Sultan en-Nâsır'ın 693/1293-94 yılında öldürülen veziri ve mudebbir ed-devlesi olan Emir Sencer eş-Şucâ'î'nin bir ok üzerine takılan kesik başı, bütün Kahire'de gezdirilirken halkın nefret gösterilerine maruz kaldı. El-Makrîzî, insanların bu kafaya vurup küfürler yağdırırken aynı zamanda zulmünden kurtulup ölümüne çok sevindiklerini anlatmaktadır (el-Makrîzî 1970a: 802).

Memlûk toplumunda bir ölünün arkasından yapılan matem gelenekleri, başka Müslüman toplumlarınınkine benzemekteydi (Mazaharî 1972: 63-71). Günlerce süren matem merasimlerinde ('azâ') ağıtlar yakılırdı, kadınlar yüzlerine vurup kollarına is bularlardı. Cenaze, ev-

den çıktığı zaman erkekler ve kadınlar, yanaklarına vurup kuvvetli bir çığlıkla ölüye veda ederlerdi. Cenazeye, cami ve kabristana kadar ağlayıp bağırarak ve elbiselerini yırtarak refakat eden erkeklerin arkasında, sokaklarda ve çarşılarda ağlayıp dövünen ve feryat figan eden kadınlar da gelirlerdi. Cenaze namazından ve definden sonra mezarın önünde tekrar ağıt yakılırdı ve birkaç gün Kuran okunurdu. Mısırlılar, genellikle ölümün 3., 7. ayının sonu ve sene-i devriyesinde anma törenleri yaparlar; yemekler hazırlayıp akrabalarla, din adamlarıyla kabristana giderlerdi. Ölen kişi bir sultan ise büyük ziyafet sofraları hazırlanıp mumlar yakılıp zaviye mensuplarına ve toplanmış halka dağıtılırdı. Kadınlar bir yıl süren matemde ne kına yakarlardı, ne güzel elbiseler giyerlerdi ne de hamama giderlerdi (ʿÂşûr 1992: 121-122).

Memlûklar'ın bu matem seremonilerini uygularken, Türk asıllı olduklarından dolayı bazı eski Türk âdetlerini unutmadıklarını görmekteyiz.[9] Arapların matem rengi siyah (İbn ed-Devâdârî 1971: 85) iken Memlûklar üzüntülerini beyaz giyerek gösterirlerdi (İbn ed-Devâdârî 1971: 234; Blochet 1983: 477; el-Makrîzî 1970a: 669; Yaltkaya 1942: 45; Genç 1997: 1081). Matemin bir nişanesi de saçlarını kestirmeleriydi (Turan 1980: 512; İbn ed-Devâdârî 1960: 203), mesela Sultan Aybek zamanında, Eyyûbî sultanı el-Melik es-Sâlih'in naaşı Kahire'deki Ravza Adasınınn kalesinden kendi türbesine nakledildiğinde, bütün Memlûk askerleri beyaz giysiler giyip saçlarını kestirmişlerdi (Schregle 1961: 82; el-Makrîzî 1956: 371).

Memlûklar döneminde Kahire'de ölenler, el-Karâfe'de defn edilirlerdi. Orada hâlkın kabirleri ve büyüklerin türbelerinin dışında evler, mescitler, zaviyeler ve çarşılar da bulunmaktaydı. (el-Makrîzî, Hıtat II: 442-463; Yâkût 1869: 48; Massignon 1955: 5-20). El-Karâfe'yi ziyaret eden seyyahlar, onu büyük bir şehre benzetmişlerdi (ʿÂşûr 1992: 123). Bu yüzden insanlar el-Karâfe'ye, hem orada yatan yakınlarının, evliyalarının ve fazilet sahiplerinin kabirlerini ziyaret edip dua etmek için, hem de eğlenmek için giderlerdi. Memlûk tarihçisi el-Makrîzî'nin deyimiyle "dünyanın en acâip mezarlığı olan Karâfe" (el-Makrîzî, Hitat,

[9] Memlûklar'da Türk kültürünün izleri için bk. Kortantamer 1999: 173-190.

II: 444) ayni zamanda Kahire halkının önemli bir toplanma ve gezinti yeriydi. Mısır halkı, bu mezarlığa dolunay, tatil, bayram ve Cuma gecelerinde çoluk çocuk, eş ve dostlarıyla kokulu bitkiler ile yemekler götürerek gider; şarkılar söyleyip oynayarak hoş vakit geçirirdi. Kadınların erkeklerle beraber eğlenmeleri, çağdaş fakihler tarafından ahlakın bozulması olarak algılanıp sık sık eleştirilmişti. Bunun önüne geçmek için Memlûk sultanları, bazen kadınlara el-Karâfe'ye gitme yasağını koydularsa da insanları uzun süre alışkanlıklarından vazgeçirememişlerdi (ʿÂşûr 1992: 123-124,209).

Sonuç olarak: Memlûk toplum hayatında ölüm olayları arasında sultana veya üst yönetim mensuplarına yapılan suikastları ve onların kişiler üzerindeki etkilerini görmekteyiz. Ülkenin ekonomisi, yiyeceklerde fahiş fiyat artışlarına sebep olacak ölçüde bozulunca, açlık çeken insanlar, ölmemek için çaresizlikten buldukları her şeyi yemekteydiler. Memlûk toplumunda ölümle sonuçlanan cezaların yanında sultanın gözünden düşüp gazabından korkarak intihar eden yüksek bürokratlar da olurdu. Doğal afetler ve salgın hastalıklar dehşet saçıp insanların ölümlerine yol açtıklarında, din adamları, bunların sebebini genellikle toplumun kötü hayat tarzına bağlayıp insanları tövbeye ve Allah'a dua etmeye davet ederlerdi. Bir yakının kaybı, arkada kalanlara derinden tesir ederken, bir sultanın ölümü ticari ve ekonomik hayatı durma noktasına getirip insanların yaşayışlarını olumsuz etkileyebilirdi. Memlûk Devletinde halkın uyguladığı çeşitli matem geleneklerinin yanında, Memlûkların Türk asıllı olduklarından dolayı bazı eski Türk âdetlerini unutmadıklarını görmekteyiz.

Kaynaklar

el-ʿAbâdî, Ahmed Muhtâr (1986). *Kıyâm Devlet el-Memâlik el-Ûlâ fî Mısr veş-Şâm*. Beyrut: Dâr en-Nahda el-ʿArabiyye lit-Tibâʿa ven-Neşr.

ʿÂşûr, Saʿîd ʿAbd el-Fettâh (1992). *el-Mucteme' el-Mısrî fî ʿAsr Selâtîn el-Memâlîk*. Kahire: Dâr en-Nahda el-ʿArabiyye.

ʿÂşûr, Saʿîd ʿAbd el-Fettâh (1994). *el-ʿAsr el-Memâlikî fî Mısr veş-Şâm*. The Anglo-Egyptian Bookshop.

Ayalon, David (1989). "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi". çev. Samira Kortantamer. *Tarih İncelemeleri Dergisi*. IV: 211-247.

Blochet, Edgar (1983). "Moufazzal ibn Abil-Fazail. Histoire des Sutans Mamlouks. Texte Arabe publié et traduit en français". *Patrologia Orientalis*. XIV/3: 375-672.

Blochet, Edgar (1985). "Moufazzal ibn Abil-Fazail. Histoire des Sultans Mamlouks. Texte Arabe publié et traduit en français". *Patrologia Orientalis*. XX/1: 511-776.

Genç, Reşat (1997). "Türk İnanışları İle Millî Geleneklerde Renkler Ve Sarı-Kırmızı-Yeşil". *Erdem*. IX: 1075-1110.

Haarmann, Ulrich (1969). *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*. Freiburg: D. Robischon.

Hasan, Zeki Muhammed (1945). *er-Rahhâle el-Muslimûn fî l-'Usûr el-Vustâ*. Kahire: Dâr el-Ma'ârif.

Hitti, Philip K. (1967). *History of the Arabs*. New York: St Martin's Press.

İbn-i Battuta (1333-1335). *Seyahatname-i İbn-i Battuta*. İstanbul.

İbn ed-Devâdârî, Ebû Bekr (1960). *Kenz ed-Durer ve Câmi' el-Gurer. El-Cuz' et-Tâsi': Ed-Durr el-Fâhir fî Sîret el-Melik en-Nâsır*. nşr. Hans Robert Roemer, Deutsches Archäologisches Institut Kairo, Quellen zur Geschichte des Islamischen Ägyptens. cilt 1i, Kahire: Sami al-Khanji.

İbn ed-Devâdârî, Ebû Bekr (1971). *Kenz ed-Durer ve Câmi' el-Gurer. El-Cuz' es-Sâmin: Ed-Durre ez-Zekiyye fî Ahbâr ed-Devle et-Turkiyye*. nşr. Ulrich Haarmann. DeutschesArchäologisches Institut Kairo, Quellen zur Geschichte des Islamischen Ägyptens, cilt 1h, Kahire: Sami al-Khanji.

İbn Hacar el-'Askalânî (1966). *ed-Durer el-Kâmine fî A'yân el-Mi'e es-Sâmine*. nşr. Muhammed Seyyid Câd el-Hakk (basım yeri ve yayınevi belirtilmemiş).

Kanat, Cüneyt (2000). "Bahrî Memlûklar Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. III: 23-56.

Kaplan, Mehmet (1946-51). "Dede Korkut Kitabında Kadın". *Türkiyat Mecmuası*. 9: 99-112.

Kortantamer, Samira (1973). *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abî l-Fadâil*. Islamkundliche Untersuchungen. cilt 23, Freiburg/Brsg.: Klaus Schwarz Verlag.

Kortantamer, Samira (1984). "Memlûklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi". *Tarih İncelemeleri Dergisi*. II: 27-45.

Kortantamer, Samira (1993). *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları Ve Aralarındaki İlişkiler.* İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.

Kortantamer, Samira (1999). "Memlûklar'da Türk Kültürü". *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı.* İzmir: Beta Basım Yayın.

Kortantamer, Samira (2002). "Memlûk Toplumunda Kadın". *Türkler.* V: 406-412.

Kortantamer, Samira (2005). "Memlûklerde Hapishaneler". *Hapishane Kitabı,* nşr. Emine Gürsoy Naskali / Hilal Oytun Altun, İstanbul: Kitabevi.

el-Kudsî, Ebû Hâmid (1997). *Kitab Duvel el-İslâm eş-Şerîfe el-Behiyye.* nşr. Subhi Labîb/Ulrich Haarmann, Beyrut: Dâr en-Neşr, el-Kitâb el-'Arabî.

Labib, Subhi Yanni (1965). *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517).* Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft Nr. 46, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

Little, Donald Presgrave (1970). *An Introduction to Mamlûk Historiography. An Analysis to Arabic Analistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nâsir Muhammad ibn Qalâ'un.* Freiburger Islamstudien, II, Wiesbaden.

Mahmûd, 'Alî es-Seyyid (1988). *el-Cevârî fî Mucteme' el-Kâhire el-Memlûkiyye.* Kahire: El-Hey'e el-Mısriyye el-'Âmme lil-Kitâb.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (1956). *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel el-Mulûk.* cilt I/1-2, nşr. M. M. Ziyâde, Kahire: Matba'at Lecnet et-Te'lîf vet-Terceme ven-Neşr.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (1970a). *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel El-Mulûk.* cilt I/3, nşr. M. M. Ziyâde, Kahire: Matba'at Lecnet et-Te'lîf vet-Tercemeven-Neşr.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (1941). *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel el-Mulûk.* cilt II/1-2, nşr. M. M. Ziyâde, Kahire: Matba'at Lecnet et-Te'lîf vet-Terceme ven-Neşr.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (1958). *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel el-Mulûk.* cilt II/3, nşr. M. M. Ziyâde, Kahire: Matba'at Lecnet et-Te'lîf vet-Terceme ven-Neşr.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (1970b). *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel el-Mulûk.* cilt III/1-2, nşr. Sa'îd 'Abd el-Fettâh 'Âşûr, Kahire: Matba'at Dâr el-Kutub.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (1972). *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel el-Mulûk.* cilt III/3, nşr. Sa'îd 'Abd el-Fettâh 'Âşûr, Kahire: Matba'at Dâr el-Kutub.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (1997). *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifet Duvel el-Mulûk*. cilt VI, nşr. 'Abd el-Kâdir 'Atâ', Beyrut: Dâr ul-Kutub el-'İlmiyye.

el-Makrîzî, Takiyy ed-Dîn Ahmed b. 'Alî (basıldığı yıl belirtilmemiş). *Kitâb el-Mevâ'iz vel-İ'tibâr bi-Zikr el-Hitat vel-Âsâr*. cilt I-II, Bağdat: Mektebet el-Musennâ.

Massignon, Louis (1955). "La cité des morts au Caire". *Les Mardis de Dar al-Salam*: 5-20.

Mazaherî, Ali (1972). *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*. çev. Bahriye Üçok, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Melkonian, Antranig (1975). *Die Jahre 1287-1291 in der Chronik al-Yunînîs*. Freiburg: Universitätsverlag Becksmann.

Mernissi, Fatima (1992). *Hanım Sultanlar, (İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)*. İstanbul: Cep Kitapları.

Ögel, Bahaeddin (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Panzak, Daniel (1997). *Osmanlı İmparatorluğunda Veba (1700-1850)*. çev. Serap Yılmaz, İstanbul: Tarih Vakfı yayınları.

Schregle, Götz (1961). *Die Sultanin von Ägypten. Şacarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Sevinç, Necdet (1987). *Eski Türklerde Kadın Ve Aile*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

eş-Şucâ'î, Şems ed-Dîn (1977). *Târîh el-Melik en-Nâsır Muhammed b. Kalavun es-Sâlihî ve Avlâdihi*. nşr. Barbara Schäfer, Deutsches Archäologisches Institut Kairo, Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens 2a, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Turan, Osman (1980). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi.

Üçok, Bahriye (1981). *İslâm Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Weil, Gustav (1860). *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*. Stuttgart.

Wiet, Gaston (1963). "Un réfugié Mamelouk à la cour mongole de Perse". *Mélanges D'Orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran.

Yâkût el-Hamavî (1869). *Kitâb Mu'cem el-Buldân*. cilt IV, Leipzig: F. A. Brockhaus.

Yaltkaya, Şerefeddin (1942). "Tarihte Renk". *Türkiyat Mecmuası*. 7-8: 41-47.

RUH HÂLİ

Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı

Ali Duymaz*

Türkiye'de belki birçok alanda yapılan çalışmalarda olduğu gibi edebiyat ve folklorda da önce batılı bir teorik kaynak okunur, sonra okunan malzemelerden bu teoriyle benzeşen, örtüşen veya herhangi bir çağrışım yapan ürünler bulunur ve bilimsel bir çalışma bu zeminde yürütülür. Yani teori batıdan, malzeme bizdendir... Bizim malzememiz ise eğer batının teorisine uygun düşerse değerlidir. Yoksa dikkate alınması bile mümkün değildir. Bu, sonuç olarak belki çok farklı işlev ve istikamette oluşmuş malzemeyi, batının istikametine giden vagonlara yüklemekten başka bir şey olmamaktadır. Halbuki malzemenin teoriye zemin teşkil etmesi veya bir başka ifadeyle malzeme kaynaklı bir teori inşası doğru olan yoldur. Batı teorisi de şüphesiz kendi malzemesinden inşa edilmiştir. Bu durumda Batı teorisi okunmalı, anlaşılmalı ve tabii eğer varsa bir Türk teorisi ile karşılıklı değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Biz de elden geldiğince bu çalışmada mukayeseli malzemeden hareketle bilgilere ve değerlendirmelere ulaşmaya çalışacağız.

* Prof. Dr. Ali Duymaz, Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir.

A. Ruh Kavramı Etrafında

1. Ruh kavramı

Ruh, "hayatı, yaşamayı sağlayan değişik güçlerin tamamından oluşan" (Roux 1999: 109) tanımlanması zor, değişken, seyyal ve soyut bir kavramdır. Konuyla ilgili çalışma yapanlar ruh, kut, can, tin, amin, umay, süne, sür, öz, yula, jali gibi ruh karşılığı kullanılan kelimeler arasında herhangi bir ayrım yapmadan hepsini anlam bakımından ya birbirinin yerine ve karıştırarak ya da genelleyerek ve yuvarlayarak kullanmışlardır. Yukarıda ifade edilen tanımla da uygunluk gösteren ve kolay bir yol olan bu durum, ruhu tanımlamanın aksine tanımlanamaz oluşa yöneltmiştir. Oysa ruh kavramının olmasa bile en azından bu sözlerin her biri ya belirli kültürel tabakalara veya inanç durumlarına ya da alındıkları dilin dokusuna uygun olarak anlam nüanslarına sahiptirler. Roux, konuyu bütün yönleriyle tartışmış ve on maddede topladığı belirli sonuçlara bağlamıştır (Bk. Roux 1999: 109-146). Ayrıca bu konuda Abdülkadir İnan'ın eserinde de bazı bilgiler yer almaktadır (İnan 1986: 26-41). Biz, ruh kavramı üzerinde uzun uzadıya durmak istemiyoruz. Ancak buradan ruh tasnifleriyle ilgili bir sonuca ulaşmayı ve oradan da "dış ruh" kavramına ulaşmayı umuyoruz. Bedenle ruhu hem aynı, hem de birbirinden ayrılabilir kabul eden insanlar, bedenler gibi ruhların da olumlu veya olumsuz olabilecekleri inancını taşımışlardır. Bu bakımdan iyi, üstün ruhla birlikte kötü ruh kavramı da ortaya çıkmıştır. Bazı araştırmacılar ise Melanezya dininden alınma bir kavram olan ve üstün ruh anlamına gelen "mana"nın, ilk dinî tecrübe olabileceği görüşündedirler.

2. Ruhla ilgili bazı teori ve inançlar

Eski ve ilkel toplumlarda ruhun, varlıkların veya bedenlerin küçük ve somut bir modeli olarak algılanmasıyla karşılaşılır. Ruh, bedene nazaran daha uçucu, naif ve nazik bir yapıya sahip olarak tasavvur edilmiştir. Uyku, rüya, ölüm, baygınlık gibi durumlar, ruhun bedeni geçici veya kalıcı olarak terk etmesi olarak yorumlanmıştır (Frazer 1992: 120122). Bu da ruhun hareketli, bedene göre daha uzun ömürlü ve daha öze ait bir unsur olduğunu göstermektedir. Eski insanların her var-

lıkta bir ruh olduğu veya varsaydığı şeklindeki inançları sırasıyla animizmi / animatizmi, tabiat inancını, manizmi (atalar ve ölüler ibadeti), totemizmi, fetişizmi, politeizmi (çok tanrıcılık) ve nihayet monoteizmi (tek tanrıcılık) doğurmuştur (Daha geniş bilgi için bk. Örnek 1988: 24-28). Bu arada pek çok din, mezhep vb. inanış grubu ruhla ilgili değişik görüş ve teorilere sahip olmuşlardır. Hulûl (enkarnasyon), tenasüh (reenkarnasyon-metempsycose), don değiştirme (metamorphose) gibi kavramlar bunların başlıcalarıdır. Arapça kökenli sözcükler olarak da ruhun değişik varlıklarda yer alması, değişik isimlerle belirtilmiştir. Arapçada ruhun bir insan bedeninden diğer insan bedenine geçmesine "nesh", bir hayvan bedenine geçmesine "mesh", ot ve ağaçlara geçmesine "resh", madenlere girmesine ise "fesh" denir. Konunun şüphesiz bir başka boyutu da inanç ve din boyutudur. Birtakım inançlar ruh tasarımıyla ilgili değişik boyutlarda inanmalarla süslenirken semâvi dinler, ruhu tamamen soyut ve algılanması mümkün olmayan bir nesne olarak kabul etmiş, beden-ruh paralelliği ve tekliği üzerinde inançlara sahip olmuş ve ruhu insan bilgisi dışında değerlendirmek gerektiği sonucunu koymuşlardır.

3. Ruhla ilgili tasnifler

Ruhla ilgili malzeme iki hususta tasnife tâbi tutulabilir: Olumlu ve olumsuz oluşlarına göre ve bedenle ilgili konumlarına göre. Bunlardan ilkinde iki türlü ruh ortaya çıkar: 1. Mükemmel, iyi, yüce, üstün ruh; 2. Kötü ruh. Bedenle ilgili konumlarına göre de iki çeşit ruhtan söz edilebilir: 1. İç ruh; 2. Dış ruh.

Bu tasnif şekli birçok kültür ve dinde de neredeyse aynı şekilde vardır. Türk kültüründeki kut kavramını bu anlamda bir üstün ruh olarak nitelemek de mümkündür. Nitekim Roux, kutu bütün boyutlarıyla ele almış ve "ruh-yaşamsal güç, uzun yaşam desteği, Allah'tan gelir" şeklinde tanımlamıştır (Roux 1999: 34-43, 144; Ayrıca bk. Roux 1994: 131-135). Bu bağlamda ruh tasarımında, gökyüzünde bulunma, gök cisimleri veya uçan (ruhun uçucu olduğu tasarımı da etkili) hayvanlarla ilişkilendirme gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Akdoğan, sığırcık gibi kuşlar ile kelebek, sinek, arı gibi uçucularda tasavvur edilmesi gibi.

Türk mitolojisinin bir yansıması olarak cennet anlamındaki "uçmak" kavramı, cenaze kaldırmak deyimi gibi kullanımlar kuş-ruh paralelliğinin yansımalarıdır. Genellikle olumlu, iyi, üstün ve kutlu ruhlar yüksekte semada, gökte ve kuş tasarımıyla sunulurlar. Orhun abidelerinde geçen "kergek bolmak" sözü de bu bağlamda yorumlanmıştır. Kuş, ölüm ve ruh arasındaki paralelliklere dikkat çeken Divitçioğlu, Oğuzlarda birçok kuşun ölüm ongunu olarak işlev gördüğünü ifade etmiştir (Divitçioğlu 1994: 31-39).

Kötü ruh kavramı genellikle yer altıyla ilgili görülmüştür. Bu bakımdan bazı kötü insanların ruhlarının yer altına gittiğine inanılmıştır. "Cehennemin dibi" söz kalıbı herhâlde bunu yansıtan izlerden biri olmalıdır. Kötü ruhların timsali hayvanlar da genellikle insanlarca olumsuz karşılanan, yer altında yaşayan hayvanlardır. Bunlar arasında yılan ve ejderhalar baş sırayı alırken kurbağa, kaplumbağa, domuz gibi hayvanlar da kötü ruh simgeciliğinde yer tutarlar. Şüphesiz destan ve masallarda yer alan devler, tepegözler, ejderhalar, periler, canavarlar da bu bağlamda kötü ruhla ilgili olağan dışı varlıklardır. Erlik'in ölülerin canlarını almaya kalkışması, iyi insanların ruhlarının göğe, tanrı katına, kötülerin ise Erlik'in yanına yer altına gideceği inancı yaradılış destanlarında anlatılmaktadır. Aynı destanda kötü ruhlar olan Albıs ve Şulbus'un yer altından dışarı çıkmasına müsaade edilmemesi gerektiği de anlatılır (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 171-172).

İç ruh, ruhun bedenin herhangi bir yerinde tasarımlanmasıdır. Ruhun beden içinde veya bedenin bir atığında tasarımlanması da söz konusudur: Bunlar saç, tırnak, kan, ben, karaciğer, kemik, iskelet, kafatası, nefes, plasenta gibi unsurlardır. Türk kültüründe plasentaya bağlı ruh kavramına yakın anlamda "umay" kavramını değerlendirmek mümkündür. Bu durumda ruhun dışarı çıkabilmesi, kaçabilmesi mümkün olan yerler de dikkati çeker. Bunlar ağız, göz, burun gibi vücutta yarık veya delik olan yerlerdir. Esnerken ya da hapşırırken ağız kapatma, kırık veya çatlak bardak kullanmama gibi inanç ve âdetlerde karşımıza çıkan sınırlandırmalar da bunun işaretidir. Ayrıca özellikle yüz, görünüm ve bunların yansıması olan gölge, ayna, cam, fotoğraf ve resim de ruhun geçmesi veya bulaşması mümkün olan nesneler olarak

kabul edilir. Dolayısıyla bu hususlarda gece aynaya bakmanın ve tırnak kesmenin günah sayılması, resim yaptırma ve fotoğraf çektirmenin yasaklanması gibi birtakım yasak ve tabular oluşmuştur. Bir ruh, ölüm, hastalık ve uyku sırasında bedeni terk ediyor ise gölge, ayna, cam, su gibi parlak ve ışıldayan nesnelerde barınabilir (Frazer 1992: 143-146, 191-198; Roux 1999: 144).

İç ruh, üstün ruh ve kötü ruhla ilgili kısa ve sınırlı bilgiler verdikten sonra asıl konumuz olan dış ruh anlayışına geçmek istiyoruz.

B. Dış Ruh

1. Kavram

Eski insanlar, varlıklarını ruh ve beden olmak üzere iki boyutta tanımlamışlardır. Ancak bu iki unsur, ayrılmaz bir bütünlük oluşturmazlar. Ruh, hastalık, baygınlık, uyku veya rüya gibi durumlarda vücuttan geçici bir zaman süresinde veya ölüm halinde sürekli olarak ayrılabilir. Hayatın varlığı, ruhun varlığına bağlıdır. Ancak bu arada, ruh genellikle kısa periyotlarla yok olabilmektedir. Gerçekte ilkel insan, ruhun kendini zaman zaman yok ettiğine, gezintiye çıktığına, bazı işler gördüğüne, kendi amaçları için ruhunu ve diğer ruhları dışarı çıkarabilecek bir güce sahip olduğuna inanır. Ruh, ya irade ve istekle ya da zorla veya gaflet halinde dışarı çıkarılır ve bir süre sonra da geri dönmek zorundadır. Dış ruh teorisi, yaşayan insanın ruhunu, güvenlik için hayvan ve bitkiler gibi dış objelerde bırakabilme imkânına inanmaktır.

Dış ruh kavramı ilk defa James Frazer tarafından kullanılmış bir kavram olarak bilinmektedir. Frazer özellikle masallarda devlerin, kahramanların ruhlarının farklı yerlerde, farklı varlıklarda yer aldığını; dolayısıyla ölmeleri için bu ruhun bulunduğu yerin veya varlığın tespiti ve öncelikle onun öldürülmesi gereğine işaret etmiştir.

Önce kavramın alanına dair literatüre temas edelim. Kavram, Altın Dal'dan, yani James Frazer'den alınmadır. Frazer, Altın Dal adındaki iki ciltlik ve Türkçeye çok geç çevrilen eserinde "dış ruh" kavramından ilk defa söz etmektedir. Frazer, dış ruh kavramını bedenin yaşaması ve ölmesinde etkili olan, fakat farklı bir nesne / hayvan, eşya vs. de

bulunan ruh olarak algılamaktadır. Dünyada ve Türkiye'de yapılan hemen hemen bütün çalışmaların çerçevesi, Frazer tarafından çizilmiştir. Son yıllarda Türkiye'de "dış ruh" kavramıyla ilgili yayımlanmış iki yazı ilgi çekmiştir. Bunlardan biri, kavrama "ölüm ruhu" gibi açık ve anlaşılır olmayan, üstelik herhangi bir alt yapısı da bulunmayan bir terim bulmuş ve özellikle Türkiye dışı Türk destanlarından örnek metinler vermiştir (Bekki 2004). Bir diğeri ise "dış can" diyerek Frazer'den aynen alıntı yapma kolaycılığına düşmek istememiştir. Bu sonuncu yazıda kavram tartışılmadan dış canın yazı öncesi devre ait bir inanış olduğu ve sadece fantezi-hayal ürünü masallarda yaşadığı iddiası bulunmaktadır (Sever 2003: 161-164).

Ancak ruhun bedenden dışarıda bulunması değişik biçimlerde de anlaşılabilir. Mesela ruh; ölüm, uyku, rüya, baygınlık gibi durumlarda ya da iradi (şamanların ruhlarına hâkimiyetleri gibi) veya gayri iradi biçimde (ruh çalınması veya bedeni terk eden ruhun geri dönememesi) biçimde dışarıda tutulabilir. Bunlar da bedenin dışına çıkmış, dışında kalmış, yani "dış ruh" olmuş değil midir? Kısacası anlatmalara ve inanışlara göre ruhun bedende bulunmaması, beden yaşarken de mümkündür. O halde Frazer'in dış ruh kavramı şöyle anlaşılabilir: Bedende ruh yoktur, ancak bedenin dışında ve çoğunlukla beden sahibinin veya sırdaşlarının bilgisi ve kontrolünde bir yerde, bir varlıkta ruh bulunmaktadır. Tek tasavvur edilen ruhun kaçışı veya göçüşü konumuzla ilgili değildir. Ayrıca bu konu ruh göçü, hulûl, enkarnasyon, reenkarnasyon vb. gibi konuları içerdiği ve Hinduizm başta olmak üzere pek çok din ve inanışta varlığını koruduğu için geniş ve hatta içinden çıkılmaz bir hususdur. Ancak ikili-çoklu ruh anlayışı veya beden-ruh ayrışması bizim konumuza daha yakındır. Kısacası biz dış ruh kavramını yaşayan bedenden farklı bir yerde, objede, nesnede, varlıkta tasavvur edilmesiyle ilgiliyiz. Yani beden ile ruh, farklı veya ayrılabilirse bir "dış ruh"tan söz edilebileceği kanaatindeyiz. Bu bakımdan önce kimlerin veya nelerin ruhu bedenleri dışındadır. Yani kimlerin bedenini öldürmek için beden dışı bir varlıkta yer alan ruhu öldürmek gerekir, bunu sorgulamak gerekir.

2. Kimlerin ruhu dışarıdadır?

James Frazer'in Altın Dal adlı eserinde dış ruha sahip olanlar devler, büyücüler, periler diyarı yaratıkları, gulyabaniler gibi olağan dışı varlıklar ile prensesler, prensler ve krallar gibi sıra dışı insanlar veya kahramanlardır (Frazer 1992: 270-278). Türk masalları ve diğer halk anlatılarında da benzer bir durumla karşılaşırız. İncelediğimiz masal araştırmalarında dış ruhun devlerde, cücelerde ve cinpulat gibi adı belli olağanüstü varlıklarda yer aldığını görüyoruz. (Seyidoğlu 1975: 98; Sakaoğlu 2002: 198, 201; Alptekin 2002: 137). Destan ve halk hikâyelerinde ise Alıp Manaş, Ak Kübek, Maaday-Kara, Er-Samır, Han-Püdey, Altay-Buuçay, Kökin-Erkey, Kara-Par, Kartaga-Mergen, Âşık Garip, Nevruz Bey, Yaralı Mahmut gibi kahramanların dış ruha sahip oldukları dikkati çekmektedir. Bu durum, anlatının türünden ve niteliğinden kaynaklanmaktadır.

3. Ruh neden ve ne kadar süreyle dışarıdadır?

Ruh tasarımında psikolojik sebepler vardır. Mesela genç kalma, ölümsüzlük, tehlikelerden korunma, güvenlik vb. dolayısıyla dış ruhlar genellikle kapalı, uzak, ulaşılmaz ve gizli mekân ve nesnelerde tasavvur edilmişlerdir. Bunlar arasında en yoğun kısmı yer altı diyarı oluşturmaktadır. Ruhla yer altı hayvanları arasındaki ilişki "kötü ruh" tanımlamasıyla ilgili olduğu gibi yer altı hayvanlarının genç kalma ve uzun yaşamalarıyla da ilişkili görülmüştür. Mesela Melanezya-Trobriand adalarında yerliler, ruhların yer altındaki hayvanlar gibi (yılan, kertenkele vs.) genç kaldığını, hatta tuzlu suda yıkanıp denizin akıntısıyla çocuklaşıp kadınların karnına girerek yeniden dünyaya geldiklerine inanırlar (Malinowski 1998: 133-134).

Frazer dış ruhu, yani insanların ruhlarını dışarıda bir yerde tutmasını genel olarak sadece güvenlik sebebine bağlar. Ancak totemcilikte tehlikenin cinsel yaşamla tanışana kadar ortaya çıkmadığına inanıldığı için dış ruh anlayışının ancak erginlenmeyle birlikte geliştiğini söyler ve bu erginlenme töreninin ölüp dirilme veya taklidinden oluşmasını da buna bağlar (Frazer 1992: 322). Bu inanışa göre ergin olmamış kişilerin ruhları tehlikede sayılmadığı için ruhun da dışarıda tutulma-

sına ihtiyaç olmamaktadır. Ancak erginlenmeyle tehlike oluşmakta ve dolayısıyla ruh dışarıda bir varlığa bırakılmaktadır. Mesela Yaralı Mahmut hikâyesinde ruhu, doğumu sağlayan derviş tarafından annesine verilen bir bıçakta olan Mahmut'a, bıçak ancak büyüdüğünde verilebilecektir (Alptekin 1997: 212-213). İslam dininde ergin olmayan çocuğa sabi denmesi ve masum sayılması inancıyla bağlantılı görülen bu durum, Alıp Manaş destanı ile Âşık Garip hikâyesinde de başka biçimde karşımıza çıkar. Alıp Manaş sevgilisine ulaşmak için uzun ve zor bir akına çıkarken sadağından çıkardığı oktaki ruhunu, ihtiyar gemiciye bırakır. Sonuçta dönüşünde ihtiyara bıraktığı oku alır, yani tehlike geçince can bedene geri dönmüş olur (Ergun 1998: 120-121, 138-139). Âşık Garip de sevgiliye-butaya ulaşmak için gurbete çıkarken aldığı iki sazdan birinde olan ruhunu evinde bırakır. Âşık Garip'in dönüşünde de, yani tehlike geçince saz kendi kendine çalmaya başlar veya teli kırılır. Bu da ruhun bedene geri döndüğünün simgesi sayılabilir (Türkmen 1995: 243; Alptekin 1997: 222-223).

4. Dış ruh nelerdedir?

Dış ruh, genelde olumsuz veya olağanüstü varlıkların ve kişilerin göreceli ölümsüzlüğünü ifade etmekte kullanılan ve bazı canlı / cansız varlıklarda, uzak, gizli, kapalı, ulaşılmaz mekânlarda tutulan bir şeydir. Barındığı şeyler de kuş cinsleri, diğer hayvanlar, bitkiler veya cansız varlıklardır. Burada da tabiat ile insan / dev paralelliği vardır. Bu durum olumsuz olmasıyla mana / kutun zıddıdır. Devin ruhunu, onun tutsak ettiği kızın bilgisiyle (Tepegöz'de aşçılar bilgi verirler) kahraman bulmakta ve yok etmektedir. Bu da dış ruhun genelde olumsuz varlıklarda yer aldığını ortaya koyar. Bir diğer husus ruhun barındığı varlıklardır. Bu durum kültür ve dinler tarihiyle ilgilidir. Totemistik dönemlerde hayvanlar, fetişizm döneminde objeler, ziraat-tarım döneminde ağaçlar ve bitkiler dış ruha barınaklık etmişlerdir. Ruh, genel anlamda canlı ya da cansız herhangi bir nesnede ise animizm, bir objede veya eşyada ise fetişizm, bir hayvanda ise totemizm olarak kabul edilmiştir.

Frazer, dış ruh kavramını "Halk Masallarında Dış Ruh" ve "Halk Töresinde Dış Ruh" olarak iki bölümde ele almıştır. Masal örnekleri

içinde Hint, Arap, Mısır, Alman, İskandinav, İtalyan, Keşmir, Malaya, Moğol, Kelt, Kabil, Macar, Yunan ve Türk masalları ön sıralarda yer alır. Türk masalları olarak Tatar şiirlerinden ve masallarından örnekler vermiştir. Bizim incelediğimiz metinlerle de destekleyerek dış ruhun nelerde olduğunu şöyle bir tasnifle değerlendirebiliriz.

I. Dış ruh hayvanlardadır. Totemcilikle ilgisi kurulan hayvanda dış ruh tasarımı en yaygın olarak karşılaştığımız durumdur. Canlı olmaları ve değişik nitelikleri bunda etkili olmuş olabilir. Mesela, Moqui ve Zuni Kızılderilileri insan ruhlarının uzun yaşamaları dolayısıyla kaplumbağa, ayı, geyik, kurt, tavşan gibi klan atalarının, yani totemlerin bedenlerine göç ettiği inancındadırlar (Frazer 1992: 99-100). Altay efsanelerine göre Erlik, Tanrı'ya "ben ölmüş adamların canlarını alacağım" diye istekte bulunur, Tanrı ona kendisinin can yaratmasını söyler. Bunun üzerine Erlik, eline çekiç, örs ve körük alır. Erlik'in yarattığı varlıklar ve hayvanlar; kurbağa, yılan, domuz, deve ve albıs, şulbus(kötü ruhlar)tur. Ayrıca Tanrı'nın alıp ateşe attığı körük, bir kadına dönüşür, Tanrı kadının yüzüne tükürünce kadın eti yenmez, tüyü yelek olmaz, Kurday kuşuna döner. Erkek de yüzüne tükürülünce Yalban adlı bir kuşa döner (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 171).

A. Kuşlarda / uçuculardadır

Bu başlık altında ele aldığımız metinlerde ya kuş olarak genel bir ad kullanılmış ya da kuşun cinsi, niteliği veya sayısı verilmiştir. Bu kuşlar arasında papağan, güvercin, sığırcık, serçe, kumru gibi kuşlar ile arı, eşek arısı, sinek, kelebek gibi uçucular yer almaktadır (Frazer 1992: 269-295). Er-Töştük destanında Çoin Kulak adlı devin ruhu Al-Taikı denen yerdeki altın pınardaki sarı balığın karnındaki gümüş sandığın içindeki kırk kuştadır (Ögel 1993: 545). Maaday-Kara destanında Kara Kula Kağan'ın ruhu bıldırcın yavrularındadır (Bekki 2004). Türk masallarında devin canının kuşlarda olduğuyla ilgili örnekler vardır. Mesela bir masalımızda devin canı ayının karnındaki üç kuştadır (Alptekin 2002: 137), bir diğer masalımızda Hint dağındaki dananın karnındaki üç serçededir (Seyidoğlu 1975: 98). Bir Erzurum masalında da devin canı, Kaf dağında oturan kardeşinin kalbindeki kutunun içinde

bulunan üç sinektedir (Seyidoğlu 1975: 98). Kuşların ruhun saklandığı bedenler arasında yer almasının sebebi, kuşlar ile ruh tasarımı arasındaki örtüşme olsa gerektir. Çünkü ruh en çok kuşlarla çağrışım yapan bir kavramdır. Bu da uçuculuğuyla ilgilidir. Sinek, kelebek ve arıya benzetilmesi ise uçuculukları yanı sıra küçüklüklerinden ve bedene rahat girip çıkabilecekleri yapıya sahip olmalarındandır.

B. Sürüngenlerdedir

Yılan başta olmak üzere birçok sürüngen, dış ruhun barındığı hayvan olarak tasavvur edilmiştir (Frazer 1992: 269-295). Yılanla ilgisi olduğu için bir ejderha olarak da karşımıza çıkabilir. Yılanlar yer altında dünyasında yaşar, Türk yaratılış destanlarında Erlik tarafından yaratılmış hayvanlardandır (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 171). Şekilsizliği temsil eder. İnsanı kötülüğe sürükleyen nefisle özdeşleştirilmiştir. Şamana, yer altındaki yolculuklarında kılavuzluk eder, hayat ağacının köklerinde yılan vardır. Yılanlar şahı şahmeran da yer altında yaşar, başı insan şeklindedir, hazineleri bekler (Bk. Seyidoğlu 1998: 86-92). Abdal Musa vilayet-namesinde Teke Beyinin ruhu bir canavardadır (Ocak 1984: 109). Melanezya-Trobriand adalarında yerliler, ruhların yer altında yaşadıklarına inanmaktadırlar. Yer altındaki hayvanlar gibi (yılan vs.) genç kaldığını, hatta tuzlu suda yıkanıp denizin akıntısıyla çocuklaşıp kadınların karnına girerek yeniden dünyaya geldiklerine inanmaktadırlar. İnsanlar da ruhlarla birlikte eskiden yer altında yaşarlarmış ve gençleşme özellikleri varmış. Sonra bunu kaybetmişler, ruhlar ise genç kalmaya devam etmişlerdir (Malinowski 1998: 133-134).

C. Su ve deniz hayvanları / yüzücülerdedir

Genel adıyla balık, dış ruh tasarımında kullanılan deniz hayvanıdır (Frazer 1992: 274-275, 294). Bir masalımızda devin canı göldeki kurbağanın karnındaki sarı çapar kutudadır (Alptekin 2002: 137). Er-Töştük destanında Çoin Kulak adlı devin ruhu Al-Taıkı denen yerdeki altın pınardaki sarı balığın karnındaki gümüş sandığın içindeki kırk kuştadır (Ögel 1993: 545).

D. Diğer hayvanlardadır

Maral veya geyik, horoz, bok böceği gibi diğer bazı hayvanlarda da dış ruh tasarımı görülmektedir (Frazer 1992: 275-291). Tıva destanlarından Han Şilgi Attıg Han-Hülük"te Demir-Möge'nin dokuz canından birisi, yedi ırmağın ötesindeki yedi tayga ilerisindeki yedi sakarlı küren geyiktedir (Orus-Ool 1996: 3-60). Türk masallarında geyiğe ek olarak koyun, dana, ayı, tavşan, samur gibi hayvanlar da dış ruh tasarımına katılır (Alptekin 2002: 137; Seyidoğlu 1975: 98; Sakaoğlu 2002: 201). Altay destanı Kökin Erkey'de yer altında yaşayan Sokor Kağan'ın askerlerinin ruhları bir sandık içindeki samurlardadır (Dilek 2002: 191).

II. Ağaçlarda ve bitkilerdedir

Genel olarak ağaçta tasavvur edildiği gibi akasya, çam, kayın gibi ağaç cinslerinde ve arpa, kabak, mısır gibi tahıl ve meyvelerde, hatta çiçek, mavi gül ağacı gibi bitkilerde de dış ruh tasarımı vardır (Frazer 1992: 279-283).

III. Cansız varlık ve nesnelerdedir

Dış ruhun saklandığı nesnelerin başında kutu, çekmece, sandık, şişe, torba gibi kapalı kaplar gelmektedir (Frazer 1992: 269-295). Er-Töştük destanında Çoin Kulak adlı devin ruhu Al-Taikı denen yerdeki altın pınardaki sarı balığın karnındaki gümüş sandığın içindeki kırk kuştadır (Ögel 1993: 545). Kökin Erkey'de Sokor Kağan'ın askerlerinin ruhları bir sandık içindeki samurlardadır. (Dilek 2002: 191). Türk masallarında kutu, çok kullanılan bir nesnedir (Seyidoğlu 1975: 98; Alptekin 2002: 137). Bunlarda temel alınan husus, ruhu saklayabilecek bir yapı arz etmeleridir. Amaç ruhun saklı gizli, kapalı, gözden ve tehlikeden uzak tutulmasıdır ve insan zihni bu konuda çok değişik tepkilerle akla gelmeyecek ve uzak nesneleri tercih etmiştir.

Ayrıca gerdanlık, bilezik gibi süs araçları da herhalde bedenle ilgilerinden dolayı tercih edilmişlerdir. Bir masalımızda devin canı, kulağındaki küpededir (Sakaoğlu 2002: 198). Masallarımızda gerdanlık,

bilezik, yüzük, boncuk gibi süs eşyaları genellikle kız kahramanların ruhunu simgelemektedir (Bekki 2004). Türk masallarında ölüme veya yeniden dirilişe sebep olan varlıklar arasında gerdanlık, bilezik, yüzük gibi süs eşyaları da yer alır. Ölü gibi olan kız boynundaki gerdanlık çıkarılınca (Alptekin 2002: 136) veya bilezik koluna takılınca dirilir (Alptekin 2002: 136; Şimşek 2001: 220). Bu eşyaların dış ruhu temsil ettiği açıkça görülmektedir. Yüzükle ilgili konuya dâhil olduğunu düşündüğümüz bir başka örnek de Dede Korkut Kitabı'ndaki Tepegöz hikâyesinde geçmektedir. Peri kızı, Konur Koca Saru Çoban'dan doğan oğlu Tepegöz'e tenini kılıç kesmemesi, vücuduna ok batmaması için bir yüzük verir (Ergin 1997a: 206-215). Bu da dış ruhun bir başka boyutta işlenmesi olmalıdır.

Dış ruhun bulunduğu varsayılan bir başka grup nesne de silah ve savaş gereçleridir. Ok, kılıç, mızrak gibi silahlarda kahramanın ruhunun bulunduğu dikkati çeker. Mesela bir İtalyan masalında mızrak (Frazer 1992: 279), Tatar anlatmalarında ise altın ok ve altın kılıcın kullanıldığı görülmektedir (Frzaer 1992: 294). Tıva destanlarından Han Şilgi Attıg Han-Hülük"te Demir-Möge'nin dokuz canından birisi çelik kılıcındadır (Orus-Ool 1996: 3-60). Alpamış destanının Altay varyantı olan Alıp Manaş destanında yerle göğün birleştiği yerde Akçal ata binen Ak Kağan'ın erkek yüzü görmeyen, erkek eli değmeyen Erke Karakçı adındaki kızını almaya giden Alıp Manaş, ihtiyar gemiciye sadağından çıkardığı dokuz köşeli bakır okunu verir ve "Benim ölüp ölmediğimi bu oktan anlayabilirsin. Ölürsem veya yaralanırsam bakır okum paslanır. Yenersem, sağ olursam güneş gibi parlar" der. Aynı destanın devamında oku ihtiyarın elinden alan dostu suya atar, öldüğü iddiasını ispat için kuru kemiğini gösterir. Ancak ihtiyar, oku sudan çıkarır ve parladığını görüp Alıp Manaş'ın yaşadığını anlar (Ergun 1998: 120-121, 138-139). Âşık Garip gibi sevgiliye-butaya ulaşmak için yani tehlikeli yere giderken Alıp Manaş'ın da ruhunu okta bıraktığı dikkati çekmektedir. Silah kategorisine dâhil edebileceğimiz bir başka nesne de bıçak veya çakıdır. Tıva destanlarından Han Şilgi Attıg Han-Hülük"te Demir-Möge'nin dokuz canından birisi, ediğinin arasındaki polat sarı çakısındadır (Orus-Ool 1996: 3-60). Er-Samır destanında Kara Bökö'nün dış ruhu paçasındaki bıçağında-

dır (Dilek 2002: 81). Elif ile Mahmut hikâyesinde Mahmut'un ruhu bir bıçaktadır. Doğumuna vesile olan derviş annesine büyüdüğünde verilmek üzere bir bıçak verir. Ancak bıçak kınından çıkarılırsa Mahmut ölecektir. Bir cadı, sevgilisi Elif'ten sihirle öğrendiği bilgiyle bıçağı kınından çıkarıp kuyuya atarak Elif'i padişaha götürür. Mahmut'un arkadaşı da remil atarak Mahmut'un ruhunun nerede olduğunu öğrenir ve bıçağı kuyudan çıkartarak Mahmut'un yeniden dirilmesini sağlar (Alptekin 1997: 212-213). Bıçağın büyüdüğünde verilmesi dinî kavramıyla sabilik anlayışıyla ilgili olabilir. Çünkü bazı inanışlara göre ergin olmamış kişilerin ruhları tehlikede sayılmadığı için ruhun da dışarıda tutulmasına ihtiyaç olmamaktadır. Ancak erginlenmeyle tehlike oluşmakta ve dolayısıyla ruh dışarıda bir varlığa bırakılmaktadır.

Kılıçta dış ruh tasarımının farklı bir yansıması da sadece kendi kılıcıyla veya özel bir kılıçla öldürülen kahraman veya varlıklardır. Bilindiği gibi Tepegöz, Basat tarafından kendi kılıcıyla öldürülür. Bir mağarada iki kılıç vardır, biri kınlı, biri kınsız. Kınsız kılıç, inip çıkmaktadır. Bu kılıcı kendi kılıcıyla ve ağaçla almaya çalışır, olmaz, sonunda ok atarak, bağlı bulunduğu zincirden koparır ve bu kılıçla Tepegöz'ü öldürür. Bu bilgiyi Basat'a Tepegöz'ün kendisi vermiştir (Ergin 1997a: 213). Bu kılıç da bir dış ruh tasarımının sonucudur. Nitekim Frazer, buna benzer örnekleri vererek "eğer bir insanın ölümü bir nesnedeyse insanın o nesneden gelen bir vuruşla öldürülmesi çok doğal bir şey olur" demektedir (Frazer II: 325). Kendi kılıcıyla başın kesilerek öldürülmesi motifi, Tatarların Ak Kübek destanında da vardır. Buna göre Salır Kazan, ayağındaki elmas kılıcıyla öldürülebileceğini, Ak Kübek'in kılıcının kendine kâr etmeyeceğini söyler. Nitekim Ak Kübek Salır Kazan'ı ayağındaki elmas kılıçla öldürebilir (Duymaz 1997: 116-119).

Halk hikâyelerimizde rastladığımız bir başka nesne ise sazdır. Âşık Garip hikâyesinde en belirgin örneğini gördüğümüz saz, anlatının türü ve kahramanın niteliğiyle ilgili seçilmiş bir örnektir ve oldukça ileri bir aşamayı işaret eder. Âşık Garip hikayesinde Âşık Garip gurbete çıkarken iki tane saz alır, sazın birini yanına alır, birini eve

asar. Anasına "Ana bu saz burada asılı kalsın, kimse el ayak vurmasın. Eğer bu sazın telleri kendi kendine kırılırsa bil ki Garip'in ölmüştür. Yok kırılmazsa bil ki Garip'in hayattadır. Bir gün ömrü olursa gelir çıkar" der. Sonuçta Garip eve döndüğünde sazın teli kırılır veya kendi kendine çalmaya başlar (Türkmen 1995: 243; Alptekin 1997: 222-223). Burada âşıklığa geçtikten sonra ve gurbete sevgilisine ulaşmak için başlık toplamaya giderken sazda ruh bırakılması ilgi çekicidir. Tehlike geçtikten sonra sazın telinin kırılması, ruhun geri dönmesi olarak da yorumlanabilir. Nevruz Bey hikâyesinde sazda dış ruhun bir başka şekilde yansıması vardır. Nevruz, âşıklığa geçtikten sonra annesinden duvardaki sazı ister. Fakat annesi sazı alamaz, elini uzattığında yukarı yükselir, elini çektiğinde saz yerine gelir. Bunun üzerine Nevruz, sazı ancak kendisi alabilir (Duymaz 1996: 28, 138). Buradaki saz ile Tepegöz'ün kılıcının inip çıkma noktasındaki benzerliğe dikkat çekicidir.

Yan yana yatmak durumunda kalan sevgililerin saz veya kılıcı araya koyarak murat alıp vermemesi saza veya kılıca yüklenen başka bir simgedir. Bununla nefse hakimiyet anlatılır, ancak saza ve kılıca verilen anlam, ruhun sazda ve kılıçta bulunmasıyla ilgili gibi görünmektedir. Ayrıca cinsel temas tehlikesi ve yasağına dikkat etmek gerekir. Bu motif Dede Korkut'ta Seğrek ve Kanturalı boylarında, Tahir ile Zühre, Nevruz Bey ve Şah İsmail hikâyelerinde yer almaktadır. Ayrıca Radloff tarafından derlenen İki Kardeş adlı masalda da vardır. Sazın ve kılıcın anlamı anlatının temasına ve kahramanın tipine göre değişir (Duymaz 1996: 30). Araya kılıç koyma Anadolu masallarında da vardır (Sakaoğlu 2002: 238).

Başkaca çıkrık, kum tanesi, sütun gibi çok çeşitli nesneler de dış ruh tasarımında kullanılmaktadır (Frazer 1992: 269-295). Cansız varlık ve objelerde dış ruh tasarımıyla ilgili örnekleri genişletebiliriz. Masallarımızda kapı, kürek, süpürge, paspas gibi değişik nesneler de devreye girer (Alptekin 2002: 137). Burada Er Töştük destanında Er-Töştük'ün ruhunun ocak taşının altındaki eğede olduğunu da hatırlatalım (Ögel 1993: 544).

IV. Diğer Nesne ve varlıklardadır

Yumurta, dış ruh tasarımında sıkça karşımıza çıkan bir varlıktır. Hem kapalı olması hem de can ortaya çıkarması bakımından ruh tasarımında kullanılmıştır (Frazer 1992: 280, 281, 283, 284, 288). Gümüşhane'den derlenen bir masalda da Cinpulat'ın canı bir geyiğin karnındaki tavşanın içindeki yumurtadadır (Sakaoğlu 2002: 201). Ateş, köz ve odun da dış ruh tasarımının bir başka nesnesidir (Frazer 1992: 277).

5. Dış ruhların mekânı

Bilindiği üzere ilk insanlar dünyayı üç tabaka olarak algılarlar: Yer altı, yeryüzü ve gökyüzü. Yer altı Erlik'in mekânıdır, yeryüzü insanın, gökyüzü ise Tanrının. Bu katmanlar kendi içinde de tabakalara ayrılırlar. Ancak insan bütün nesneleri, olayları ve durumları bu üçlü anlayışa göre değerlendirme yolunu tutmuştur. Bazı kültürlerde bu üçlü yapı bir düalizme de yerini bırakır. Ancak Türk kültür ve mitolojisinde genellikle bu üçlü yapı kendini göstermektedir.

İnsan bu yapının ortasında, bir başka ifadeyle orta dünyada yer alır. Bir bakıma tanrısal sema ile şeytani yer altı arasındadır ve irade itibarıyla özgürdür, yani irade sahibidir ve isterse yer altına isterse gökyüzüne ait unsurlara yakın durup kendi yapısını olumlu veya olumsuz biçimde tayin edebilir. Bu bakımdan insanlar davranışlarına göre değerlendirilirler. Ruhları da ölümden sonra veya ölmeden önce herhangi bir şekilde (esrime, rüya, baygınlık veya güvenlik gerekçesiyle iradi olarak ve kendi iradeleri dışında çalınarak) davranışlarına göre yer altına ya da gökyüzüne giderler. Bu bağlamda ruhların toplandığı veya bulunduğu mekânlar da üçlü bir yapı ve karakter niteliği gösterir. İyi ruhlar gökyüzüne giderler, bu itibarla da gökyüzü varlıklarıyla cisimleştirilirler: Kuşlar gibi. Kötü ruhlar ise yer altına giderler veya yer altında kötü ruhlar bulunur. Bunlarda da ruh yer altı varlıklarıyla benzeştirilir.

Dış ruhlar, orman, su başı, kuyu, pınar ve mağara gibi yer altının simgesi veya yer altına geçişin yolu olan mekânlarda barınırlar. Ayrıca göl, dağ ve ağaçlarda dış ruhların barındığı metinlerde yer almıştır. İnsan-ağaç, su, orman arasındaki mistik bağlar vardır. İnsanların ataları-

nın ruhlarının toplanma yeri olarak ağaç, yer altı, gökyüzü gibi değişik tasarımlar vardır.

a. Yer altı

Yer altı, eski insanların zihninde olumsuzluklarla ilgili bir çağrışım dünyasına sahiptir. Türk kültüründe Erlik'in ve Erlik'e tabi olanların, yani kötü ruhların, kötü insanların ölümden sonraki ruhlarının bulunduğu bir yerdir. Yer altından gelen kötü ruhlar, insanlara özellikle destan kahramanlarına türlü kötülükler etmektedir. Radloff'un derlediği Altay efsanelerine göre Tanrı Kayra Kan, Erlik'i ışık diyarından kovmuş, karanlık diyarının üçüncü katına sürmüştür. Erlik, burada yoldan çıkardığı insanlardan, yani kötü ruhlardan ibaret bir halk oluşturur (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 171, 173-174). Dede Korkut Kitabı'nda Tepegöz, bir "yer altı ruhu" sayılmaktadır (Ögel 1995: 68-70). Er Töştük destanında yer altından çıkan, yer altında yaşayan, kahramanı alıp yer altına götüren devler vardır. Mesela Çoin Kulak adlı dev, yer altının kapısı sayılan bir kuyudan çıkmıştır. Er Töştük bu devi çıkarıp beslemiştir, sonunda bu dev onun canına kastetmiştir. Temir Kulak adlı dev Er Töştük alıp yer altı diyarına götürür (Ögel 1993: 543-545). Altay destanı Kökin Erkey'de, kahramanın kız kardeşi Sokor Kağan tarafından yer altına kaçırılır, Kökin Erkey burada Sokor Kağan'ın ordusunu sandıkta samur şeklinde olan ruhlarını öldürerek yener (Dilek 2002: 191). En yaygın ve bilinen masallarımızdan Zümrüdüanka masalında da dev bir kuyudan girdiği yer altı diyarında yaşar (Duymaz 1998: 91-97).

Kuyu ve mağara gibi mekân unsurlarını da aslında yer altı bağlamında ele almak gerektiğini düşünüyoruz, çünkü bunlar yer altına açılan kapılar olarak işlev görürler. Dede Korkut Kitabı'ndaki Tepegöz hikâyesinde Tepegöz'ün mekânıyla ilgili değişik yerlerin adı anılırken ağırlık mağaralardadır. Bu mağaralardan biri koyunların konduğu, biri ise kılıçların bulunduğu yerdir (Ergin 1997a: 206-215).

Bu birkaç örnek bile yer altıyla ilgili olarak şu tespiti yapmamamıza imkân verir: a) Yer altı, karanlıklar ve kötülükler diyarıdır. Erlik ve avanesi burada yaşarlar. İyi insanları ve ruhlarını aldatarak ya da zorla

kaçırarak bu diyara çekmek isterler. Bu bağlamda dev, tepegöz, gulyabani, canavar, yılan, ejderha vs. yer altı varlıkları olumsuz addedilmiştir. b) Yer altı, kötü insanların ölümden sonra ruhlarının barındığı bir yerdir.

b. Orman ve Ağaç

Ormanlar karanlık, esrarengiz ve vahşi hayvanları olması dolayısıyla kötü varlıkların yaşadığı bir yer olarak tasavvur edilmiş mekânlardandır. Abdülkadir İnan, orman kültünün ilkel toplulukların orman mahsulleriyle ve avcılıkla geçindikleri devrin hatırası olduğunu ancak daha sonra ziraatçı ve geniş bozkırlarda çobanlık ile geçinen uluslarda orman kültünün eski önemini kaybettiğini ve orman tanrılarının da kötü ruh sayıldığını kaydetmektedir (İnan 1986: 62). Lebed Tatarlarının yaradılış efsanesine göre bataklıkları ve kara ormanı Erlik yaratmıştır (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 176). Radloff derlemesi bir Altay efsanesinde de Erlik'in kötü ruhlarının daha iyi yaşadıklarını gören Kayran Kan, onun semasını yıkmak için Mandışire'yi gönderir, bu semanın yıkılması ile büyük dağlar, derin uçurumlar ve onların arasında geçilmesi imkânsız ormanlıklar peyda olmuştur (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 174). Orman tanrıları, ruhları için önemli bir örnek bir Tatar masal kahramanı olan Şüreli'dir. Ünlü Tatar şairi Abdullah Tukay'ın şiirleştirdiği bu efsanevi varlık Tatar folklorunda orman cini olarak da adlandırılır. Şüreli halk inancına göre ormanda yaşayıp insanları gıdıklayarak öldüren mahlûk, orman cinidir. Sözün etimolojisi "sivri el" olarak yapılırken Şüreli ile orman ilişkisi ilgi çekicidir. Aynı mahlûkun Çuvaş kültüründeki şeklinin erkek olanın adı Upate, dişisi ise Arzurri'dir (Öner 1991: 196-197). Oğuz Kağan Destanında Kıyandkat, büyük, ulu bir orman içinde yaşar (Ergin 1988: 14, 30).

Birçok kültürde olduğu gibi ağaç Türk kültüründe de genellikle olumlu, üretken ve hayat bahşeden bir külttür. Ancak ağaçların üç mekânı kapsayan nitelikleri dolayısıyla köklerinde veya dibinde yılan, ejderha tasavvuru da dikkat çekmektedir. Zümrüdüanka masalında, Sümer destanı Gılgamış'ta, Er Töştük destanı gibi pek çok metinde bu yapıyı görürüz (Duymaz 1998: 91-97). Er Töştük destanında Ay-Kulak adlı dev, eğri kavak ağacının dibini mesken tutmuştur (Ögel 1993:

544). Tıva destanlarından Han Şilgi Attıg Han-Hülük"te Demir-Möge'nin dokuz canından birisi otağının eşiğindeki iki demir kavaktadır (Orus-Ool 1996: 3-60). Ayrıca ağaçlar ruhların toplandıkları yerler olarak da tasarlanmışlardır. Ağaçların dallarındaki kuşlar iyi ruhlarla, köklerindeki yılan gibi mahlûklar ise kötü ruhlarla özdeşleştirilmiştir.

c. Pınar (Su Kaynakları)

Yer altından çıkan pınarlar, gözeler ve kaynaklar veya su başları, ruhların toplandıkları yerler olarak kabul edilirler. Yer altından gelen su kaynakları, pınarlar, yer altı ruhlarının dışarı çıkması için âdeta bir yol, geçiş, kapı görevi görürler. Bu bakımdan su iyesi, su başını bekleyen ejderhalar, su başını tutan dev motifleri masallarda sıkça karşımıza çıkan motiflerdir. Tepegöz, Konur Koca Saru Çoban'ın Uzun Bınar denilen yerde peri kızıyla ilişkisinden dünyaya gelmektedir. Bir yıl sonra peri kızı Tepegöz'ü bir yığnak içinde yine pınarın başına bırakmaktadır. Pınar, perilerin bulunduğu bir mekân olarak dikkatlere sunulmaktadır (Ergin 1997a: 207-208). Oğuz Kağan destanındaki Kıyandkat'ın yaşadığı yerle ilgili bilgilerde orman ve su unsurları dikkati çeker. Kıyandkat, içinden birçok dereler ve ırmaklar akan büyük bir orman içinde yaşamaktadır (Ergin 1988: 14, 30). Yunan mitolojisinde Odisse'nin mücadele edip kör ettiği Polifem, denizler tanrısı Poseidon'un oğludur. Er-Töştük destanında Yel Moğus adı verilen dev, suda yüzen bir ciğerden ortaya çıkmıştır. Yine aynı destanda Çoin Kulak adlı devin ruhu Al-Taikı denen yerdeki altın pınardaki sarı balığın karnındaki gümüş sandığın içindeki kırk kuştadır (Ögel 1993: 543-545). Bir Taşeli masalında devin canı göldeki kurbağanın karnındaki sarı çapar kutudadır (Alptekin 2002: 137).

ç. Dağ

Dağlar, kült olarak hemen bütün mitolojilerde yer almış doğal mekân unsurlarındandır. Ele aldığımız konu bağlamında dağların da yer alması, devlerin dış ruhlarının dağlar gibi ulaşılmaz ve yüksek yerlerde olmasıyla ilgilidir. Bu itibarla dağların bir kutsal mekân veya kült oluşundan ziyade ruhu saklamak gibi işlevsel bir amaçla kullanıldığını düşünmekteyiz. Bir iki örnek verelim: Devin canı bir masalımızda

Hint dağında dananın karnındaki üç serçededir (Seyidoğlu 1975: 98), bir başka masalımızda ise Kaf dağında oturan kardeşinin kalbindeki kutunun içinde bulunan üç sinektedir (Seyidoğlu 1975: 98). Gümüşhane masalında Cinpulat'ın canı bir dağdaki geyiğin / tavşanın karnındaki yumurtadadır (Sakaoğlu 2002: 201).

d. Diğer mekânlar

Bazen dış ruhun mekânı adı belli bir yer veya bir meskûn mahal olabilir. Taşeli masalında cücenin canı, Kendir kalesinde bulunan bir koyunun karnındaki kutudadır (Alptekin 2002: 137). Tepegöz hikâyesinde Salahana Kayası, kümbet gibi yerler Tepegöz'ün yaşadığı yerler arasında sayılır. Kümbet, Tepegöz'ün hazinesini sakladığı yerdir (Ergin 1997a: 206-215). Bu da bize hazine başı bekleyen yılan veya ejder motifini hatırlatmaktadır.

6. Dış ruhu olan varlıkların nitelikleri

Devler ve kahramanların dış ruh sahibi olduklarını ifade etmiştik. Dış ruh taşıyan insan dışı varlıkların nitelikleri ve şekilleriyle ilgili olarak metinlerde çok farklı bilgiler mevcuttur.

Bunların öncelikle olağan şekilde doğmadıkları dikkati çekmektedir. Bu varlıkların doğumlarına sebep olan olayların başında bir töre veya yasağın ihlali gelmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda Tepegöz'ün doğumu yasak ilişki sonunda gerçekleşmektedir. Bir yasağın, törenin ihlal edilmesi sonucunda; ferdin işlediği bir kusur sonunda bütün Oğuz toplumu ceza görmektedir (Ergin 1997a: 206-215). Johannes Benzing'in verdiği bilgilere göre Çuvaşlardaki Arzurri adı verilen varlıkların doğumu, ölüm şekli normal olmayan insanlardan doğma şeklindedir. Katolik geleneğine göre yağ sürülmesi gerekirken sürülmemesi, papazın dinî vecibeleri yerine getirmemesi, defnedilirken vücudun tamamen toprakla kaplanmaması ya da ormanda ölen kişiler Arzurri doğumuna sebep olur. Ayrıca ihtiyar, kör, sağır, tek gözlü, sakat, hasta insanları ormana terk etme veya öldürme âdeti üzerine bunların ruhlarının ormanda bulunduğu ve ağlayıp haykırarak dolaştıkları inancı vardır. Arzurrilerin öldürülmeleri durumunda bunların her damla kanın-

dan yeni Arzurri doğacağına inanılmaktadır (Öner 1991: 198). Burada dikkat çeken husus, ölünün ruhunun bir şekilde ormanda bir varlıkta yaşamaya devam ettiğidir. Bu bakımdan devler ile kötü ruhlar arasında bir köken ilişkisi kurmak yanlış olmasa gerektir.

İkinci bir husus bu varlıkların şekil bakımından normal olmamalarıdır. Anlatılardaki çelişkili şekil bilgileri veya normal olmamaya atıf yapmaları bunu gösterir. Yaradılış destanlarında Erlik'in yarattığı veya yaratılmasına sebep olduğu şeylerin hepsi biçimsizdir, işe yaramazdır (Sakaoğlu-Duymaz 2002: 167-176). Er Töştük destanında devlerin adları ve şekilleriyle ilgili birçok ayrıntı bulunmaktadır (Ögel 1993: 542-547). Ama bu şekiller bile birbirinden çok farklılıklar göstermektedir. Buna Oğuz Kağan destanından örnek verelim. Destanda kıyandkat olarak okunan varlık için araştırmacılar okunuşu başta olmak üzere herhangi bir kesin sonuca ulaşamamışlardır. Bang ve Rahmeti, kelimenin metindeki dokuz çeşit yazılış biçimini vermişler, bu şekillerin hepsinde tek sözü görmenin mümkün olmadığını ve müellifin aynı hayvanı ayrı ayrı iki ya da üç isimle yazmış olmasını kabul etmek gerektiğini ifade etmişlerdir (Bang-Rahmeti 1936: 35-36). Pelliot da değişik okumaların eleştirisini yaparak kelimeyi qa'at okumuş, Sanskritçe "gergedan" anlamına gelen khadga sözüyle ilgisini kurmuştur (Pelliot 1995: 23-25). Anlam olarak ise yırtıcı hayvan, gergedan, tek boynuzlu at, yaban eşeği ve hatta aşiret adı gibi anlamlandırmalar olmuştur. Ancak resimde görüldüğü gibi bu varlık at vücutlu, geyik başlı, tek boynuzlu bir masal hayvanıdır. Daha doğrusu bu bir kaos simgesi, yer altı ruhlarının temsilcisi veya orman iyesi bir devdir ve şekilsizlik bu devin esas niteliklerinden birisidir. Nitekim Tatar masal ve mitoloji unsuru Şüreli de alnında boynuzu olan, gözleri çukur, saçları dik bir varlıktır (Öner 1991: 197; Şüreli ve arzurriler hakkında daha geniş bilgi için bk. Tatar Miflari 1996: 148-159). Şekilsizlikle ilgili bir örnek de yıldır yıldır yıldıran bir yığınaktan doğması, sapanla vurdukça, tekmeyle teptikçe büyümesi, bir ibret nesnesi olmasıdır. Sonunda Aruz Koca mahmuzuyla dokununca yarılır, gövdesi adam, tepesinde bir gözü var mahlûk ortaya çıkar (Ergin 1997a: 206-215).

Dış ruha sahip devlerin bir diğer niteliği de insanlara zarar vermeleri ve hatta insan yemeleri, yani yamyamlıklarıdır. Devler, kahramanları ve özellikle kızları kaçırıp mekânlarında tutsak ederler, su başını tutup insanlara su vermezler, ağır hazinelerin bekçiliğini yaparlar. Yamyamlıkla ilgili oldukça gelişmiş bir döneme ait metin sayılan Dede Korkut Kitabı'nda bile bu tür bilgiler mevcuttur. Tepegöz hikâyesinde Aruz Koca, Tepegöz'ü Basat'la birlikte bakıp büyütmek için evine getirir. Önce sütle beslemek ister, ancak süt analarının sütünü, kanını ve canını alır, bir kazan süt yetmez. Sonuçta oyun oynadığı çocukların kulaklarını, burunlarını yemeye başlar. Evden kovulduktan sonra da Oğuz'dan anlaşmalı olarak her gün iki insan yemeye devam eder (Ergin 1997a: 208). Masallarda ve destanlardaki birçok yer altı yaratığı da insan eti yemektedirler.

Sonuç

Ruhun beden dışında bulunması inanışı, yani geçici bir zaman dilimi için vücutta durmayan, güvenli yerlerde yaşayan "dış / ayrılabilir ruh" inancı, ruhun doğuştan veya daha sonra her zamanki evi olan bedeninden, farklı diğer nesnelerde var olduğu inançlarının toplamıdır. Bu, antropologlar tarafından "dış" (external) ya da "ayrılabilen" (separable) ruh olarak bilinen bir olgudur. Bu aynı zamanda bir çeşit "hayat belirtisi"dir, suyun bulanması, silahın paslanması, sazın telinin kırılması ve nesnenin durum değiştirmesi o insanın ölümü, hastalığı veya tehlikede olduğu şeklinde yorumlanır. Buna karşılık bazı metin ve inanışlarda bu nesne, doğrudan ruhun meskeni veya mekânı olarak belirtilmezse bu durum kültürün gelişmiş bir aşamasının sonucudur. Mesela kahramanlık destanlarından ok, kılıç gibi silahların ve halk hikâyelerinde sazın konumu böyledir. Kendi silahıyla öldürülme, araya kılıç koyarak sözleşme, nişan anlamında sevgililerin karşılıklı hediyeleşmesi gibi durumlar da dış ruh anlayışının gelişmiş kültürlerde yaşama şekline birkaç örnektir.

Sonuç olarak dış ruh anlayışının iki tipte karşımıza çıktığını görüyoruz. Prens, prenses, kral vs. gibi aristokrat ve olumlu tiplerde; dev, tepegöz, gulyabani gibi olağan dışı yaratıklarda. Burada sıradan insan-

ların dış ruh tasarımına konu olmadıkları görülmektedir. Bu anlamda kişinin ruhunu dışarı çıkarabilme, onu kontrol edebilme ve nerede olduğunu bildirmeme gibi güçlerinin olması gerekir. Buna Roux, hâkim ruh / sahip ruh demektedir (Roux 1994: 131). Kahramanların ruhu, tehlikeli yolculuklara ve mücadelelere hazırlandıklarında güvenlik için belirli bir süreliğine dışarı alınmaktadır. Bu süre, erginlenme sonrası başlar, tehlikenin geçmesine kadar sürer. Destan ve halk hikâyelerinde erkek kahramanların, masallarda ise kadın kahramanların ruhları dışarıda olmaktadır. Destan kahramanlarının ruhları ok, mızrak, kılıç, bıçak gibi savaş aletlerinde yer alırken kadın kahramanların ruhları bilezik, yüzük, gerdanlık gibi süs eşyalarına geçmektedir.

Devlerin ruhu ise, ölülerin kötü ruhlarından oluşmuş görünüyor. Bunlar kötü ruhların ve kaosun simgeleridir. Yer altında yaşarlar, insanlara kötülük yaparlar, kahramanları en çok zorlayan, aşılması zor engellerdir. Kahramanın düzeni yeniden inşa etmesi için bu varlıkları alt etmesi gerekmektedir.

Sonuçta günah, suç ve ceza kavramına bağlı olarak oluşmuş kötü ruhlar ve onların türevi devler ile bunları yenerek düzeni yeniden kurma ülküsünü taşıyan kahramanlar dış ruh taşımaktadır. Bunlar arasındaki mücadele sembolik anlamda bunların ruhları, dolayısıyla kâinattaki bütün unsurlar arasındaki bir mücadeleye dönüşmektedir.

Hangi kaynaklı olursa olsun dış ruh inancı, sonuçta büyük oranda din dışı / İslam dışı alanla sınırlanmıştır. Bu bağlamda değerlendirirsek dış ruh inancının izleri ve yansımalarının devam ettiği halk edebiyatı ve halk inanışlarını şu şekilde değerlendirebiliriz:

a) İnandırıcılık, kutsallık ve ciddiyet niteliği azalmış masallarda orijinaline yakın bir şekilde devam etmektedir. Ancak Frazer'in de ifade ettiği gibi bugün masallarda inanılmaz görünen birçok unsur ve motif ilkel insan için son derece ciddi ve inanılır bir değer taşımaktaydı. Bu açıdan masallar bu inançları saklamışlar, modern insanın fantezisi gibi görünerek ciddi gözlerden kaçırmışlardır.

b) Fantastik nitelikler taşıyan ve daha ziyade İslam dışı Tıva, Altay gibi Türk topluluklarında anlatılan destanlarda kahramanların ve-

ya kahramanların mücadele ettiği olağan ya da olağan dışı varlıklarda dış ruh inancının yansımalarıyla karşılaşırız. Bunlarda dış ruh kahramanların silahlarına yansıyıp bir değişim geçirmiştir.

c) Bazı halk hikâyelerinde dış ruh yansıması motiflerle karşılaşmaktayız. Bu hikâyelerde de kahramanın dış ruhu, hikâyenin temasına göre kılıca, bıçağa ve saza geçmektedir. Burada dış ruh inancının yavaş yavaş estetik bir motif olmaya yöneldiği, inanç boyutunu yitirmeye başladığı görülür.

ç) Alevi-Bektaşi inançlarında ve bu inançları konu alan efsane ve menakıpnamelerde dış ruh yansımaları görülür (Bu konuda bk. Ocak 1983; Ocak 1984).

d) Sünni akideye bağlı inanç gruplarında ise esasa müteallik inançlarda değil, ama folklorik bir kalıntı / iz olarak törelerde, geleneklerde ve inançlarda saklanarak yaşamaya devam etmişlerdir. Mesela Aydın'daki derlemelerimiz sırasında gençlerin başlarına taktıkları "kefiye" adı verilen başlığın, askere veya gurbete gittiklerinde evin tavanındaki kirişlerden birine asıldığı ve gencin hayatıyla ilgili izlerin bu eşyasından takip edildiğini tespit etmiştik.

Kaynaklar

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

Alptekin, Ali Berat (2002). Taşeli Masalları. Ankara: Akçağ Yayınevi.

Bang, W. - G. R. Rahmeti (1936). Oğuz Kağan Destan., İstanbul: Bürhaneddin Basımevi.

Bekki, Selahattin (2004). "Türk Halk Anlatılarında Ölüm Ruhu," Millî Folklor, Yaz 2004, 53-66.

Dilek, İbrahim (2002). Altay Destanları I. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Divitçioğlu, Sencer (1994). Oğuz'dan Selçuklu'ya (Boy, Konat ve Devlet). İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık Ltd. Şti.

Duymaz, Ali (1996). Nevruz Bey Hikâyesi. Aydın: Millî Folklor yayınları.

Duymaz, Ali (1997). Bir Destan Kahramanı Salur Kazan. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Duymaz, Ali (1998). "Anadolu ve Balkan Türklerinin Halk Anlatmalarında Mitolojik Bir Kuş: Zümrüdüanka." Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, I(2), Temmuz 1998, 91-97.

Ergin, Muharrem (1988). Oğuz Kağan Destanı (Tercüme-Metin-Sözlük). İstanbul: Hülbe Basım ve Yayın Tic. A. Ş.

Ergin, Muharrem (1997a). Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile). Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Ergin, Muharrem (1997b). Dede Korkut Kitabı II (İndeks-Gramer). Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Ergun, Metin (1998). Altay Türkleri'nin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Frazer, James G. (1991). Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökenleri. I. Cilt., Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi.

Frazer, James G. (1992). Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökenleri. II. Cilt, Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi.

İnan, Abdülkadir (1986). Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Malinowski, Bronislaw (1998). İlkel Toplum. Ankara: Öteki Yayınevi.

Ocak, Ahmet Yaşar (1983). Bektaşî Menakıpnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Ocak, Ahmet Yaşar (1984). Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları.

Orus-Ool, S. M. (1996). Arı Haan. Tıva Ulustuñ Maadırlıg Tooldarı. Kızıl 1996, s. 3-60.

Ögel, Bahaeddin (1993). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar). I. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Ögel, Bahaeddin (1995). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar). II. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Öner, Mustafa (1991). "Abdullah Tukay'ın Bir Şiiri: Şüreli." Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, VI, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, 193-239.

Örnek, Sedat Veyis (1988). İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Pelliot, Paul (1995). Uygur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine. Çev. Vedat Köken. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Roux, Jean-Paul (1994). Türklerin ve Moğolların Eski Dini. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret yayınları.

Roux, Jean-Paul (1999). Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sakaoğlu, Saim (2002). Gümüşhane ve Bayburt Masalları. Ankara: Akçağ Yayınevi.

Sakaoğlu, Saim-Ali Duymaz (2002). İslâmiyet Öncesi Türk Destanları. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Sever, Mustafa (2003). "Masallarda Dış Can (Canın Beden Dışında Saklanması)." Millî Folklor, 60, Kış 2003, 161-164.

Seyidoğlu, Bilge (1975). Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar. Ankara: Atatürk Üniversitesi yayınları.

Seyidoğlu, Bilge (1998). "Kültürel Bir Sembol: Yılan." Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, Ankara, 86-92.

Şimşek, Esma (2001). Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması. I. Cilt, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

Tatarstan Kitap Neşriyatı (1996). Tatar Miflari İyeler, İşanuvlar, Irımnar, Fallar, İm-Tomnar, Sınamışlar, Yolalar. Kazan.

Türkmen, Fikret (1995). Âşık Garip Hikâyesi İnceleme-Metin. Ankara: Akçağ Yayınevi.

Halk Hikâyelerinde Ölüm Kavramının Tematik Değerlendirmesi

Ebru Şenocak*

Ölüm, insanlığın ortak kaderidir. Her insan doğacak, yaşayacak ve nihayet hayata veda edecektir. Hayat ve ölüm kavramları her zaman bir uç sınır olarak yer almıştır hafızalarda... Ölüm, insanların, nefesini soluklarında hissettikleri, hep yanında olduğunu düşündüğü bir tükeniştir... "Hayatı anlamak biraz da ölümü anlamaktır; yokluğumuzu hayal eden varlığımız, böylesine bir tahayyül üzerinden hayatın gizlerine nüfuz etmek ister. Hayatla diyaloğun replikleri arasında mutlaka önemli bir başlığı ölüm teşkil eder." (Bostancı 2002: 30). Bu çalışmada, doğum, evlenme ve ölüm olarak belirtebileceğimiz hayatın geçiş aşamalarından sonsuzluğa açılan kapıyı, ölümü halk hikâyelerindeki yer alış şekilleriyle değerlendireceğiz.

Halk hikâyelerinde geçen ölüm konusu; ölüm sebepleri, ölüp-dirilme motifi, âdetler ve inanışlar göz önünde bulundurularak tasnif edilip değerlendirilmiştir.

* Ebru Şenocak, Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Araştırma Görevlisi, Elazığ.

1. Ölüm sebepleri

a. Aşk sebebine bağlı olarak ölüm

Aşk, halk hikâyelerinde aksiyonu sağlayan önemli bir kavramdır. Aşk bir yerde kahramanların hayat ve ölüm arasındaki çizgisini belirler. Kıskançlık, rakiple mücadele, arabozucu tipler, karşılaşılan engeller hikâyedeki serüvenin yön değiştirmesinde etkilidir.

Ölüm kavramının halk hikâyelerinde daha çok "Gurbete çıkma" ve "Sonuç" epizotuna bağlı olarak yer aldığını görürüz. Gurbete çıkan kahraman, rüyasında gördüğü sevgiliyi arayıp bulacak ve bütün engellere rağmen ona kavuşma yollarını arayacaktır. Sonuçta ya gerçek hayatta ya da ahirette birbirine kavuşarak mutlu sona ulaşacaklardır.

Bazı halk hikâyelerimizde, dünyada iken kavuşması engellenen sevgililerin, "Tahir ile Zühre" hikâyesinin sonunda olduğu gibi, "kara çalı" kavramıyla nitelendirilen ara bozucu kişilerin, mezarda da kavuşmaya engel oldukları görülür. Fakat ölüm, hikâyeye adını veren kahramanların aşkını yok edememekte, aksine sonsuz mutluluk için tercih sebepleri olmaktadır.

b. Dua-beddua ile ölüm

Halk hikâyelerindeki dua ile ölüm, kahramanların "Kavuşalım da sonumuz ölüm olsun" isteğinde bulundukları için gerçekleşir. Çünkü kahramanın sevgiliyi bir anlık görmesi bile onun için, uzun bir ömürden daha değerlidir.

"Arzu ile Kamber" hikâyesinde kahramanlar, "Eğer birbirimize kavuşursak ölelim" diye dua ettikleri için (Şimşek 1987: 173),"Varaka ile Gülşah" hikâyesinde de Varaka, Gülşah'a kavuştuktan sonra dua ettiği için ölür (Alptekin 1997: 385).

Hikâyeye adını veren kahramanların, kısa süreli beraberliklerini ölümle noktalamak istemeleri, ayrılığın acısından daha güçlüdür. Ayrılığa dayanılmaz ama ölüm sonsuz birlikteliktir ve bir anlamda sevdiğini, rakibin elinden sonsuza dek kurtarmaktır.

Aşk öyle kutsal bir duygudur ki beden ve duyguların paylaşımından daha öte bir şeydir. "Dede Korkut" hikâyelerinden "Duha Koca

Oğlu Delü Dumrul Destanı"nda can istediği zaman Deli Dumrul'a, "dünya şirin can aziz" diyen anne ve babasının dışında (Ergin 1989: 182) yalnızca can yoldaşı, hayat arkadaşı, eşi ona canını vermeye razı olur.

Hiç kimse sevdiğini başka kollarda görmeye tahammül edemez. "Ya benim olursun ya kara toprağın" düşüncesini onaylarcasına hikâye kahramanlarının rakibe veya bu aşka engel olanlara duydukları öfke ile beddua ettikleri ve bunun sonucunda ölümün gerçekleştiğini görürüz:

"Arzu ile Kamber" hikâyesinde "Kamber'in bedduası ile Arzu'yu süsleyen kadının çocuğu ölür" ve yine "Arzu beddua ettiği için Kamber'in evlendiği kız üç gün içinde ölür" (Şimşek 1987: 159).

Dua ve beddua, insanoğlunun yaşadığı her an iç içe olduğu, dileklerini ve nefretini haykırdığı ifadelerdir. Halk hikâyelerimizde de bu unsurlar, âşık ve maşuk için kurtarıcı ve engelleyici unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazen kahramanların birlikte kaçarken, bu evliliğe karşı çıkan ana-babaya yakalanma korkusuyla, bazen de rakibin felaketini hazırlaması için Allah'tan ölüm isteğinde bulundukları görülür.

c. İntihar ile ölüm

Halk hikâyelerinde toplumsal, ruhsal bunalımlar veya maddi sıkıntılar yüzünden intihara rastlanmaz. İntiharın en büyük sebebi aşktır. Aşk acısı çeken hikâye kahramanları için ölüm, bir korku miti değil, mutluluğun ebedî sarhoşluğudur, ümittir. Bu yüzden, "Bireyselliğin en kuvvetle tecelli ettiği bu iki uç gerçeğin aşk ve ölümün aynı kişide ve aynı anda bir araya gelmesi şaşırtıcı olmamalıdır." (Bekiroğlu 2002: 12)

Halk hikâyelerindeki aşk, gerçek hayattakinden daha az realist fakat kirlenmemişliğin, kutsallığın ifadesidir. Hikâye kahramanlarının hepsi istisnasız, aşkına bade içtiği sevgiliye sevgisini ispat etmek, başkasına yar olmamak ve sonsuz mutluluk için adeta koşarcasına giderler ölüme...

"Gül ile Ali Şir" hikâyesinde Gül'ün bir başkasıyla evlendirildiği için kırk günlük zehiri içerek yaşamına son vermesi (Boratav 1988: 190), "Mem u Zin" adlı halk hikâyesinde Bekçuğur adlı arabozucu kişi yüzünden ölen Mem'in arkasından Zine'nin de kendisini vurması (Şenocak 2002: 260-261), "Mahmut ile Nigâr" hikâyesinde Mahmut'un, padişahın emriyle cellat tarafından Şat nehrine atılması ve buna dayanamayan Diyar Hanım'ın da kendisini aynı nehre atması (Kaya 1993: 40), "Arzu ile Kamber" hikâyesinde Kambersiz bir dünyada yaşayamayacağını anlayan Arzu'nun, usturayı alıp boğazını kesmesi (Şimşek 1987: 147), "Hilâli ile Seherhân" adlı hikâyede, Hint padişahına verilen Seherhân'ı kaçıran Hilâlî'nin Hint padişahı tarafından, idam ettirilmesi ve Seherhân'ın bu acıya dayanamayarak intihar etmesi (Türkmen 1974: 163-164) konuya örnek olarak verilebilir.

"Kerem ile Aslı" adlı halk hikâyesinde de yaşamak, mutlu olmak her iki âşığa haram kılınmıştır. Müslüman bir genç olan Kerem, bir keşişin kızı olan Aslı'ya âşık olur. Yedi yıl ardından koştuğu Aslı'yı Kerem'e vermek istemeyen keşiş, sihirli bir gömlek ile bütün ümitleri boşa çıkarır. Kerem yanar, Aslı da buna dayanamayarak ölür (Elçin 2000: 34).

Çile kahramanı olan Kerem'in, büyülü gömlek giydirilerek hayata veda ettirilmesi, ardından Aslı'nın da yanmış külleri saçlarıyla süpürürken ölmesi yine bir intihar örneğidir. Aslı da ölümü, yine kendi isteği ile tercih etmiştir. Onlar için "Ölüm, dünyadaki süre boyutunu silen yönüyle bu bakımdan bir haz kaynağıdır." (Korkmaz 2002: 225).

Yukarıdaki örnekler incelendiğinde görülecektir ki kadın kahramanın sevdiğine kavuşması ailesi tarafından engellenmekte, sevgilisi öldürülmekte ve bu acıya dayanamayan kadın kahraman da aşklarının anlamsız bulunmasına tepki olarak yaşamayı reddetmektedir.

Mecnûn'un toplumla ilişkisini keserek, kendisini çölün yapayalnız, sessiz kucağına atması ve Karacaoğlan'ın "sevgilisinin ölmesiyle kendisinde yaşayacak kuvveti bulamaması; bu sebeple bir mağarada ölene kadar aç-susuz yaşaması" (Köse 1994: 44), erkek kahramanın, toplum kararlarına gösterdiği bir tepki, bir başkaldırı olmakla birlikte, aynı zamanda intiharın farklı bir şeklidir.

Hegel'e göre; "Akli olarak kavranabilecek bir dünya uman, ama umduğu dünyanın yerine kendi tecrübeleriyle akılla uzlaşmayan, anlamdan yoksun ve kaos hâlinde bir dünyayla karşılaşan insan, absurde fikrine ulaşıyor." (Gündoğan 1997: 71). İşte aynı kaosu Mecnûn da, Karacaoğlan da yaşamıştır. "Çünkü absurde, kendi aklıyla dünyayı bir bütün olarak kavramak ve açıklamak isteyen, ama aklı ile denediği dünya arasında bir uçurum ve boşluk duyan insanın durumudur." (Gündoğan 1997: 71).

Hikâyelerdeki intihar unsuru, bir ruhsal bunalım, travma olarak değil, daima tercih sebebi olarak karşımıza çıkar. Gerek erkek, gerekse kadın kahramanın intihar etmesi, onların aşklarının gücünü, sevgilerinin büyüklüğünü göstermektedir.

"Ercişli Emrah ile Selvihan" hikâyesinde görülen intihar unsuru biraz daha farklıdır. Emrah'ın "hak âşığı" olup olmadığını öğrenmek isteyen vezirler, ona ağu dolu bir bâde sunarlar. Emrah da bu bâdeyi Selvi'nin elinden olmak şartı ile kabul eder (Bali 1973: 56). Onun bu şekilde ölümü tercih etmesi dikkate değerdir. Emrah için sevgilisinin elinden sunulan zehir bile olsa, içilebilirdir ve ölümü adeta güzelleştirmektedir.

Halk hikâyelerindeki bu olağanüstü aşk sevginin güzelliği, temizliği ve içtenliğindendir. Günümüzde böylesine efsanevî bir aşktan, gurbete çıkıp türlü çileli yollardan geçerek sevgilisine kavuşmayı arzulayan bir âşıktan söz etmek mümkün değildir. Çünkü zaman değişmiş ve de realitenin hâkimiyetinde, bu romantizme asla yer yoktur.

Ölüm belki de gidenlerden çok, geride kalanlar için daha zordur. Bu yüzden halkımız yas çeken ailelere "Allah ecir sabır versin", "Allah bu acıyı unutturacak acı vermesin", "Allah Eyüp Sultan sabrı versin", "Ölenle ölünmez", "Konan göçer" gibi teselli sözleri söylerler. "Tahir ile Zühre" hikâyesinin Türkmen varyantında, Tahir'in ölümü üzerine annesinin Zühre'ye, "ölü aslandan diri sıçanın yahşi" olduğunu, ölenle ölünmeyeceğini söyleyerek onu teselli ettiği görülür (Türkmen 1998: 154).

Halk hikâyelerimizde bazen de âşık ve maşukun yanı sıra kahramanların en yakını olan annenin, evlat acısına tahammül edemeyerek

intihar ettiği görülür: Arzu ile Kamber'in sarmaş dolaş olup öldüğünü gören annenin de kendisini öldürmesi (Alptekin 2002: 368) konuya örnek olarak verilebilir.

Hayat ve ölüm, tezatların birlikteliğidir. Hayatı anlamlı kılan, arzularını gerçekleştirerek sevilenlerle birlikte yaşamaktır. Gelecek ümidini gönlünde yaşatan herkes, hayatın siyah dâhil her rengini tatmayı başarır, her acıdan bir mutluluk çıkarır. Fakat sevdikleri yoksa anlamsız, değersiz bir hayat bekler o zaman kişiyi... Bu anlamda "Hayatı bunca önemsemenin başka adımı ona son vermek?"tir (Bekiroğlu 2002: 13). Bu yüzden halk hikâyelerindeki kahramanların aşk acısı başta olmak üzere evlat acısı ve hak âşığı olduğunu ispat sebepleriyle çözümü ölümde arayarak hayatı yeniden anlamlı kılmaya çalıştıkları, ölümün kıyısına kendi istekleriyle yaklaştıkları görülür. Hikâyedeki intiharların, kahramanların topluma duydukları tepkiyi haykırmak için ve inanç gücünün, günah korkusunun varlığından yoksun olduklarından dolayı gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

d. Diğer ölüm sebepleri

Halk hikâyelerinde halkımız, değer yargılarına, örf ve âdetlere uyulmamasından dolayı ölümle cezaya başvurur. Genel olarak hikâyelerde namus, hırsızlık, hile yapmak, hainlik gibi yollarla toplumsal hayatın düzenini, huzurunu bozan kişilerin, yine halk tarafından ölümle cezalandırıldıkları, bazen de haklı olanı kurtarmak veya kendini savunmak için ölümü kurtuluş yolu olarak seçtikleri görülür.

Konuya; Araz Bey'in Arzu ve Kamber adlı iki âşığı ayırdığı için kocakarıyı, padişahın da Mahfiruze'ye sarıldığı için Razınihan'ı öldürmesini ve hırsızlık yaptığı için Karınca Basmaz Efendi ile yanındaki üç yüz kişinin öldürülmesini örnek olarak verebiliriz (Alptekin 1983: 368).

Stith Thompsen'un *Motif Index of Folk Literature* adlı eserinde ölümle ceza motifi, *Q211 Öldürerek cezalandırma* şeklinde geçmektedir.

Halk hikâyelerinde adam kellesinden bina yapılması motifine de oldukça sık rastlanır: "Elif ile Yaralı Mahmut" hikâyesinde, Yaralı Mahmut Elif'i aramaya giderken yolda Arap'la karşılaşır ve onun, insan kel-

lesinden bina yaptırdığını görür (Alptekin 1983: 24). Bu hadise, "Dede Korkut" hikâyelerinde "av avlamayan kuş kuşlamayan, baş kesmeyip, kan dökmeyen kişiye nasıl ad verilmiyorsa, kahramanın gücünü, öldürdüğü insan sayısıyla ispat için anlatılmış olabilir. Benzer motif, Kirmanşah, Şah İsmail gibi halk hikâyelerinde de bulunmaktadır.

Buna göre halkımızın, gerçeğin olağanüstülük sınırını aşmadan, gelenek ve göreneklerimizin büyülü sürekliliğini halk hikâyeleri içerisine taşıdığını söyleyebiliriz.

2. Ölüme çare bulmak

Ölümün soğukluğuna hayat verme amacı ile pek çok kahraman çareler aramıştır. Hz. Hızır ve İlyas, Dede Korkut, Gılgamış, İskender, Lokman Hekim, Ebu Ali Sina bu amaca hizmet etmiş önemli kahramanlardır.

"Gerçekte hiç kimse ölümü kendisine yakıştırmaz ve herkeste az çok bir ölmezlik inancı vardır. Belki de insanın yaşama gücü bu aldanışla beslenmektedir." (Korkmaz 2002: 231). Bu yüzden, halkımızın ölümsüzlük arayışını, muayyen şahsiyetlerin temsilinde sürdürdüğünü ve bunu da anlatmaya dayalı türlere yansıttığını görüyoruz.

Stith Thompsen'un *Motif Index of Folk Literature* adlı eserinde ölümsüzlük ile ilgili motifler, *E11. Dönüşme ile tekrar dirilme*, *E63 Dua ile canlanma*, *E121.1 Tanrı vasıtasıyla canlanma*, *E121.5.2*, *F950 Olağanüstü tedaviler* şeklinde geçmekte olup, tespit ettiğimiz halk hikâyelerinde ölüyü dirilten objeler; su, dua, sihirli ilaç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Halk hikâyelerinde öldükten sonra canlanma motifi; ölümsüzlük, dirilme ve yarı canlanma olmak üzere iki şekilde görülür.

a. Ölümsüzlük motifi:

Olağanüstü su veya sihirli su motifi, diriltmenin yanı sıra ölümsüzlük ve ömür uzatma özelliklerine de sahiptir.

"Celâli Bey ve Mehmet Bey" hikâyesinde, Köroğlu'nun beyleri içinde, Mısır'dan gelmiş olan Bıyıklı Yusuf çok susar ve suyu, içlerinde

Köroğlu'nun da bulunduğu kırklarda bulur. Yusuf suyun yarısını içer ve kalan suyu da içlerinden biri onun başından aşağı döker. Bıyıklı Yusuf gözlerini açtığında, hiç kimsenin orada kalmadığını görür. Rivayete göre o, kırkların verdiği su sayesinde iki yüz elli sene yaşamış, belden yukarı yirmi beş yaşında delikanlı gibi iken belden aşağısı kuruyup cansız kalmıştır (Boratav 1988: 212).

Hikâyede, kırkların verdiği su ile insan ömrü için imkânsız olan iki yüz elli yıllık bir yaşamdan ve gençlikten bahsedilmektedir. Bu hadise, halkımızın yaşlanma ile birlikte kendini gösteren, bedenin insan için yük olma korkusunu, hep genç kalabilme arzusunu ifade etmektedir.

Köroğlu da üç köpükten içtiği, fakir fukaraya yardım ettiği ve ateş içinde de kalsa namazını bırakmadığı için kırklara karışmıştır (Boratav 1988: 212).

Halk hikâyelerinde rastladığımız konu ile ilgili motiflerin, kutsal kişiler tarafından, olağanüstü özellik kazanmayı hak eden kahramanlara verildiği görülür. Genellikle sunulan ölümsüzlük maddesi sihirli sudur. Bu da suyun arındırıcılık, temizlik, kutsallık özelliklerine hâkim olmasından kaynaklanmaktadır.

b. Dirilme ve yarı canlanma motifi:

Ölüme çare arayan kahramanlara destan, efsane, halk hikâyesi, masal gibi anlatmaya dayalı türlerde sıkça rastlıyoruz. "Ebu Ali Sina" hikâyelerinde Ebu Ali'nin öldükten sonra tekrar hayata dönüp ölümsüz kalabilmek için sihirli bir ilaç hazırlaması *E151. Tekrar diriltme*, *E545.0.1. Türbeden çıkan sesler* ve *E600. Yeniden dirilme* motifleriyle karşımıza çıkar.

Hikâyenin yazmalardaki varyantında, Ebu Ali'nin öğrencisi olan Çal Yunus Hekim, hocasının ölü bedenine hayattayken hazırlayıp, üzerine dökmesini istediği şişenin yedincisini dökmeyerek onu yarı canlı bırakır. Bu yüzden onun yarı diri bedeninden, diğerini de dök anlamında "birin birin" şeklinde sedası işitilmektedir (DAĞLI 2001).

Halk hikâyelerinde sihirli sıvının yanı sıra, dua ile canlanmanın örneklerine de rastlıyoruz: "Mem ile Zin" hikâyesinin bir varyantında

Zin, Memo'nun mezarı başına gelip "Ayağa kalk, içine üflediğim ceset" der ve onu diriltir (Şenocak 2002: 17).

Bazı halk hikâyelerimizde dua eden kişiler, veli özelliği taşımaktadır. "Mahmut ile Nigâr" adlı halk hikâyesinin "Gül Mahmut" adlı Azerbaycan varyantında sevgilisinin Şat'a atılarak öldürülmesine dayanamayan Diyar Hanım da, kendisini Şat'a atar. Birbirine sarılmış vaziyette sudan çıkarılan sevgilileri balta ile ayıracakları sırada "Allah'ın emri ile" Karacaoğlan gelir. "Açılsın meyyitler Hak emri ile" şeklinde yaptığı dua ile gençler hemen o anda dirilir (Kaya 1993: 40).

Bazı halk hikâyelerimizde dinleyicinin "mutlu son" isteği ile anlatıcıyı ölümle tehdit etmesi üzerine hikâye kahramanlarının öldükten sonra canlandığına rastlamaktayız. Nitekim "Kerem ile Aslı" hikâyesi, bunlardan birisidir. Hikâyenin Türkmen ve Horasan varyantlarında yanarak ölen Kerem'in kabri başında kırk yıl bekleyen Aslı'nın Allah'tan ya canını almasını ya da Kerem'i diriltmesini dilemesi üzerine Hz. Ali ve Hz. Muhammet'in dualarıyla Kerem dirilir, Aslı ise yeniden gençleşir (Duymaz 2001: 171).

İnsanoğlu acı tatlı geçen günlerinin ölümle nihayet bulmasını engellemek, varlığına her an ihtiyaç duyduğu o sıcak kucaktan ayrılmayı engellemek için ölümsüz olmanın yollarını aramıştır. Halk hikâyelerinde de ölümsüzlüğe çare olarak halk muhayyilesinde iz bırakan şahsiyetlerce sihirli ilaçların yapıldığına, kutsal kişiler, hikâye kahramanının sevgilisi tarafından dualarının edildiğine rastlıyoruz.

3. Ölüm ile ilgili âdetler

Halk hikâyelerinde yas tutma geleneğine daha çok asıl kahramanlar olan âşık ve maşuk, ikinci planda da anne, baba, kız kardeşler ve halk arasında rastlanır. Ölen kişinin yakın çevresi, ölünün kırkı çıkana kadar karalar bağlayacaktır.

"Dede Korkut" hikâyelerinde kaybedilen kişilerin ardından karalar bağlanılması, saç ve sakalların yolunması konuya örnek verilebilir. "Dede Korkut" hikâyelerinden "Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Destanı"nda kâfirler tarafından Beyrek kaçırılınca, babası sarığını yere atar, yakasını yırtar, oğul oğul diye ağlar. Anası gözyaşı döküp tırnağıyla yü-

zünü acıyla yırtar, kargı gibi kara saçlarını yolar, ağlar. Beyrek'in yedi kız kardeşi ve yavuklusu, ağ elbiselerini çıkarıp karaları giyer (Ergin 1989: 130-131).

Aynı şekilde "Tahir ile Zühre" hikâyesinde de "Padişah ve Hanım Sultan kızlarını Tahir'e vermemekle evlatlarının ölümüne sebep olduklarını görünce saçlarını sakallarını yolarlar." (Köse 1994: 44)

"Arzu ile Kamber" hikâyesinde Arzu'nun evlendiği adam ölünce bütün şehir siyahlar giyerek kırk gün boyunca yas tutar, hatta Kamber bir boyacıya gidip kendisini ve atını siyaha boyatır (Şimşek 1987: 129).

Bütün bu örnekler, halkımızın geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu, insanlığın her dönemde geçmişten geleceğe bu köklü âdetleri yaşatmaya devam edeceğini göstermektedir.

"Arzu ile Kamber" hikâyesinin bir varyantında "Kocası ölen Arzu'nun başına uğursuz diye siyah çorap bağlarlar" (Şimşek 1987: 163). Bu hadise, Kamber'i seven ve istemeden bir başkasıyla evlendirilen Arzu'nun kocasının ölümünden sorumlu tutulduğunu, uğursuz kabul edildiğini bütün halka duyurabilmek için kullanılan, sembolik bir işarettir. Başa gelen felaketlerin sebebini yasakların çiğnenmesine bağlayan halkımız burada da uğursuzluk inanışıyla bu özelliğini yansıtmış ve ölümün rengi olan "kara"yı kullanmıştır.

Bazen uzun süre geçince kendisinden haber alınamayan kişiler için de siyah elbiselerin giyildiği görülür. "İlbeylioğlu" hikâyesinde İlbeylioğlu'nun uzun süre kaybolması üzerine Gündeşli'nin karalara bürünmesi (Alptekin 1997: 306) onun öldüğünü düşünerek üzüntüsünü herkese ilan etmek içindir.

Halk hikâyelerinde rastladığımız bir diğer âdet de ölen kişinin vasiyette bulunması ve bunun mutlaka yerine getirilmesidir.

"Gül ile Ali Şir" hikâyesinde, zehir içerek hayata veda eden Gül, sevgilisine üç vasiyette bulunur:

a. Öldükten sonra tabutumu taşı,

b. Her sabah namazından sonra ruhuma üç ihlas, bir fatiha oku,

c. Ölünceye kadar beni hatırından çıkarma (Alptekin 1997: 246).

Burada, verilen sözün, vasiyetin yerine getirilmesi ve inanışın önemi dikkati çekmektedir. Halk arasında vasiyetin yerine getirilmemesi durumunda başa bir felaketin geleceği, ölen kişinin ruhu tarafından rahatsız edileceği inanışı vardır. Bu yüzden hikâye metninde bu inanış vurgulanmaya çalışılmıştır. Hikâyedeki Kur'an-ı Kerim'in okunma hadisesi de dinî adetlerimizden bir diğeridir. Aynı şekilde Kamber, Arzu'nun öldüğünü öğrenince sevgilisinin mezarı başında Yâsin-i Şerif okumak ister (Şimşek 1987: 173).

Hikâye kahramanlarının aynı mezara veya yan yana defnedilmesi de başka bir gelenektir. Birbirini delicesine seven âşıkların hayatta iken verdikleri birbirine kavuşma mücadelesi, halkımızın her zaman hayret ve hayranlıkla karşıladığı bir durumdur. "Sevenleri ayırmak günahtır", "Ölümüne seven kişileri ayıranın başına, mutlaka bir felâket gelir" sözlerini, dilerine destan etmiş olan halkımız bunu halk hikâyelerine de yansıtmıştır. "Arzu ve Kamber'in aynı mezara (Alptekin 1997: 387), Tahir ile Zühre'nin yan yana defnedilmesi (Türkmen 1998: 94) konuya örnek verilebilir. Günümüzde de pek çok yörede, sevenlerin öldükten sonra birbirinden uzaklaştırılması üzerine olağanüstü hadiselerin yaşandığı, bu yüzden yan yana defnedildikleri rivayetler arasındadır.

Halk hikâyelerinde rastladığımız bir başka âdet de ağıt yakmadır. "Kerem ile Aslı" hikâyesinde "Aslı, göğsünün düğmelerini çözemeden yanıp kül olan Kerem'in küllerinin karşısında kırk gün kırk gece inleyip durur" (Duymaz 2001: 73). Bugün de kırk gün boyunca ölü evinde ağlaşıldığı, acının hafifletilmesi için tesellilerin verildiği görülmektedir. "Kaçak Nebi" hikâyesinde de Rusları bozguna uğratan Kaçak Nebi'nin öldürülmesi üzerine başta sevgilisi olmak üzere Azerbaycan, Ermenistan ve İran halkı tarafından ağıtlar, şiirler, maniler okunur (Şimşek 1986: 18).

Halk hikâyeleri incelendiğinde yas geleneklerinin günümüzdekinden farksız bir şekilde uygulandığını görüyoruz. Bunları; siyah elbise giyme, ağıt yakma, vasiyet etme, Kur'ân-ı Kerim okuma olarak belirtebiliriz.

4. Ölüm işaretleri

Halk arasında, istisnasız olarak ortak kabul gören ölümün olacağını düşündüren hadiseler vardır. Bunlar arasında; geceleyin ansızın çalan telefon veya kapı zili, rüyalardaki sembolik ifadeler, eşyanın ani değişikliği, kanlı gömlek gibi hadiseler sayılabilir.

Rüyalar âlemi, bir anlamda ölüm anının ifadesidir. Kişi uykuda iken dünya ile bağını koparıp, gizemli bir dünyanın kapılarını aralar ve sembolik kavramlarla sunulan hayatını seyre dalar. Dede Korkut Hikâyelerinde de yedi günlük uykunun, ölüm olarak kabul edildiği görülür. Çünkü o zamanlar Oğuz Beyleri'nin başına ne gelse hep uykudan gelirdi (Ergin 1989: 13).

"Âşık Garip" hikâyesinde, sazın düzeninin bozulması yine ölüm işareti olarak karşımıza çıkar. Buna göre; "Garip, gurbete giderken sazını duvara asar ve anasına "Sazımın teli koparsa, 'ya öldüm, ya geldim' der. Saz, duvarda yedi yıl asılı kalır. Ölüm haberi geldiği hâlde, tel kopmaz. Bu hâl, Garip'in anası, bacısı ve sevgilisi için ümit ve teselli olur." (Türkmen 1995: 102)

Halk hikâyelerinde, gurbete çıkan kahramanın ölüm haberinin gelmesi hadisesi karşısında genellikle kanlı gömlek, ölüm sembolü olarak yer alır.

Aşk kadar ölüm de halk hikâyelerinde vakanın yönlenmesini sağlar. Kahramanın ölüm haberi üzerine rakip ortaya çıkar ve kahramanın sevgilisiyle evlenmek ister. "Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Destanı"nda kâfirler tarafından kaçırılan Bamsı Beyrek'ten on altı yıl boyunca ölü veya diri bir haber alınamaz. Yalançı oğlı Yaltaçuk adlı biri Beyrek'in bir zamanlar kendisine verdiği gömleği kana bulayıp Beyrek'in öldüğünü ispat etmek ister ve onun nişanlısı ile evlenmeyi arzular (Ergin 1989: 132). "Âşık Garip" hikâyesinde de "Keloğlan, kanlı gömleği Garip'in annesine göstererek onun öldüğünü söyler." (Alptekin 1997: 400).

"Yusuf ile Züleyha" hikâyesinde ise "Dört hain kardeş, Yusuf'u kuyuya attıktan sonra Hazret-i Yakup'un yanına gelerek Yusuf'un öldüğünü söylerler." (Alptekin 1997: 400).

Adı geçen halk hikâyelerinde "kanlı gömlek" akla ölümü, kazayı getiren bir işaret olarak yer almaktadır.

Halk hikâyelerinde rastladığımız farklı bir ölüm işareti de suyun inlemesidir. "Mahmut ile Nigar" adlı halk hikâyesinin "Gül Mahmut" adlı Azerbaycan varyantında, Şat nehrine ne zaman biri atılacak ve can alınacak olsa Şat inlemeye başlamaktadır (Kaya 1993: 39). Halk hikâyeleri içerisindeki efsane metnine örnek teşkil eden bu hadisede, suyun inlemesi, Şat nehrinin ağıt yakması olarak değerlendirilebilir. Can alınacağını acılı, yanık haykırışlarla dile getiren nehir, insanlara ölümün sessiz çığlığını duyurmaktadır. Nitekim bu sesi duyan Nigâr, suya atılan sevgilisini kurtaramayacağını anlayarak kendisini ölümün kucağına atar. Öldürülecek olan kişilerin suya atılması dikkate değerdir. Su, arındırıcılık ve kutsallık özelliği ile günah işleyenlerin, yasakları çiğneyenlerin temizlenme yeridir. Kızını Mahmut'a vermek istemeyen padişah da, onu suya attırarak cezasını temizlemesini ister.

Bazen de ölümün sembolik kavramlarla metinlerde yer aldığını görürüz. Ebu Ali Sina'nın fakir kılığına girerek padişaha verdiği üç renkli sihirli mumun, beyaz tarafı yandığında halk üzerinde olumsuz bir etkisi olmaz, kırmızı renkli kısmı yandığında halk, helâk olma derecesinde gülmeye başlar, siyah tarafı yandığında, halk kırk yıllık bir hasta gibi güçle hareket edip ağlamaya başlar ya da sabaha kadar uykuya daldıkları görülür (Dağlı 2001). Bu hadiseyi diğer bir anlamda, doğum/çocukluk (ağlama), evlenme/gençlik (gülme) ve ölüm/yaşlılık (uyku) ifadeleriyle hayatın ritmik düzeni olarak açıklayabiliriz.

Mum, hayattır. Azar azar yanarak tüketilen ömürdür. Safiyetin, mutluluğun, barışın rengi olan beyaz renk çocukluğumuzun rengidir. Kırmızı renk gençliğin, canlılığın, hareketin ifadesi olmakla birlikte kahraman için bir aşama yeridir. Siyah ise ölümle nihayet bulacak bir sonun rengidir ve kahraman için dönüşün ifadesidir. Bir başka varyantımızda ölüm kavramı yerine, halkın kırk yıllık hasta gibi hareket etmesinden bahsedilir. Bu da ömrünün son günlerini, sonbaharını yaşayan insanoğlunun yaşlılık dönemini ifade eder.

Görüldüğü gibi halk hikâyelerinde; ölüm konusu fazla yer almasa da, olağanüstülüklerin yanı sıra yer yer yas âdetleri, ölüm ile ilgili ina-

nışlar, intihar, ölümle tehdit gibi ölümle sona erecek mücadele dolu hayatın gerçekleri üzerinde de durulmuştur. Öyle ki, halkımızın Hz. Hızır ve İlyas, Dede Korkut, Gılgamış, İskender, Lokman Hekim ve Ebu Ali Sina gibi kahramanların şahsiyetinde ölüme çare arayışı ve bu ortak kaderi değiştirme arzusu hikâyenin aksiyonu açısından büyük önem arz etmiştir. Bazı halk hikâyelerinin sonuç kısmındaki ölüp-dirilme motifi de dinleyicinin hikâye anlatıcısına "mutlu son" isteği ile müdahale etmesinden kaynaklanmaktadır.

Kaynaklar

Alptekin, Ali Berat (1983). "Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi", *Türk Folkloru Araştırmaları 1982*. 1-46.

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

Bali, Muhan (1973). *Erciş'li Emrah ile Selvi Han Hikâyesi Varyantların Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi*. Ankara.

Bekiroğlu, Nazan (2002). "Ölümümden Kimse Mes'ul Değildir, Garip ki Ben de Mes'ul Değilim", *Karizma*. Ekim-Kasım-Aralık, 9-16.

Boratav, Pertev Naili (1988). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. İstanbul.

Bostancı, Naci (2002). "Hayatın Kardeşi Ölüm", *Karizma*. Ekim-Kasım-Aralık, 29-34.

Dağlı, Yücel - E. Nedret İşli - Cevdet Serbest - D. Fatma Töre (2001). *Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kitaplığı Yazmalar Katoloğu*. İstanbul.

Duymaz, Ali (2001). Kerem *ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*. Ankara.

Ergin, Muharrem (1989). *Dede Korkut Kitabı- I / Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara.

Gündoğan, Ali Osman (1997). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul.

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

Korkmaz, Ramazan (2002). *İkaros'un Yeni Yüzü/Cahit Sıtkı Tarancı*. Ankara.

Köse, Nerin (1994). "Türk Halk Hikâyeleri ve Yas". *Milli Folklor*, C. 3, Yıl: 6, Sayı: 22, Kış, 40-45.

Şenocak, Ebru (2000). "Leylâ ile Mecnûn Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir

Araştırma". Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Tezi.

Şenocak, Ebru (2002). "Mem u Zin Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma", *Folklor/Edebiyat*. Sayı: 32, 251-266.

Şimşek, Esma (1986). *Kaçak Nebi Hikâyesi Üzerinde Bir Çalışma*. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Lisans Tezi.

Şimşek, Esma (1987). *Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*. Atatürk Üniversitesi Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Thompsen, Stith (1955-1958). *Motif Index of Folk Folk-Literature*. 6 cilt, USA: Indiana University.

Türkmen, Fikret (1974). "Türk Halk Hikâyelerinde Gökyüzü ile İlgili Alegoriler" *I. Uluslar Arası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. Ankara, 159-164.

Türkmen, Fikret (1985). *Tahir ile Zühre*. Ankara.

Eski Türkçe Metinlerde Görülen Ölüm Habercisi Rüyalar

Serkan Şen*

En basit şekliyle bir kimsenin uyku sırasında zihninden geçen hayal dizisi olarak tanımlanan rüyalar (Günay 1986: 93), ilk çağlardan beri insanoğlunun dikkatini çekmiştir. Babilliler ve Asurlular ölü ruhların rüyalarda kötü tesirlere sebep olduklarına inanır Babil rüya tanrıçası Mamu'dan yardım isterlerdi. M.Ö. 5000 tarihine kadar inen Babil ve Asur rüya kitaplarının büyük bir koleksiyonu Asur kralı Aşurnasipal'ın kütüphanesinde bulunmuştur. Bu balçık tabletler çeşitli rüya tipleri hakkında açıklayıcı bilgiler ihtiva etmektedir. Mısırlılar rüyayı tanrılardan gelen mesaj olarak algılayıp gelecekten haber verdiğine inanırlardı. Rüya tanrısı Separis adına tapınaklar inşa edildiğini bildiğimiz Mısırda kâhinler ve rüya tabircilerinin önemli bir yeri vardı. Çinliler hun diye adlandırdıkları manevi ruhun rüya esnasında vücuttan ayrılarak ölülerin ruhu ile haberleştiğine inanırlardı. Çin inanışında rüyanın kaynağı olarak bu manevi ruhun yanında fiziki ve astrolojik etkenler de göz önünde tutulurdu. Hindistan'da M.Ö. 1500 -1000 yılları arasında yazılan kutsal hikmet kitabı Vedalar kötü rüyalardan hasıl olacak kötü olaylardan kurtulma yolları önermekteydi. Gene bu

* Dr. Serkan Şen, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun.

esere göre rüyaların muhtevası ile rüya gören kişinin mizacı arasında bağlantı olduğu kabul edilmektedir. Eski Yunan inancına göre rüya bir tanrı veya hayatın bir bölümü şeklinde kişileşmiş olarak kabul edilir ve bu figürün insanı uyurken ziyaret ettiği görüşü benimsenirdi. Sunî vasıtalarla rüya görmek Yunanlılarda gelişerek sanat hâline geldi ve rüya görme merkezi olarak kullanılan pek çok tapınak yapıldı. Ayrıca ünlü Yunan filozofları Hipokrat, Aristotle ve Eflatun rüya konusunda eserler verdiler. Romalılar rüya konusunda Yunanlılardan pek çok teorik görüş ve pratik bilgiler almışlardır. Kutsal kitaplardan İncil ve Tevrat'ın rüyalarla ilgilendiği bilinmektedir. İslam dini de rüyalara özel bir önem vermiştir. Kura'an'da rüyadan bahsedilirken *rüya* ve *ahlam* kelimeleri kullanılmıştır. Rüyanın arkasında ulaşılacak hakiki bir mananın bulunduğu belirtilirken ahlam, gerçekte hiçbir manası olmayan boş bir vehim ve hayal olarak görülmüştür. Hadislerde de yer bulan rüya, İslamiyet içinde insan hayatı ile ilgili iyi ve kötü olayların habercisi olarak kabul edilmiştir. İlk Türk destanlarında da rüyalara rastlamaktayız. Uygur Türeyiş efsanesinde Bögü Han'a rüyasında gelecekte kuracağı dünya hâkimiyeti haber verilmiştir. Oğuz Kağan destanında, Oğuz Han ülkesini yaşlı vezir Uluğ Türk'ün gördüğü ve Tanrı'nın buyruğunu ifade eden rüyadan sonra oğulları arasında paylaştırmıştır (Günay 1986: 93-100).

Eski Türkçede *tüş* ve *tül* sözcükleriyle karşılanan rüya (Tas 1972), dönemin Türk toplumunda geleceğin ip uçlarını sunan tılsımlı bir alan olarak görülmüştür. Rüyalarda verilen ip uçlarını yorumlayıp bu tılsımlı alandan haberler getiren rüya tabircilerinin bu dönemde saygın bir yeri vardır. Başlangıçta rüya tabirciliğinin aynı zamanda din adamı olan kamlar tarafından yürütülmüş olması gerekir. Ancak zamanla bu uğraşı özel uzmanlık dalı hâline gelmiştir. Kutadgu Bilig'de *tüş yorguçı* (KB III: 553), *yörgüçi* (KB III: 556) ya da Arapça *muabbir* biçiminde adlandırılan rüya tabircileri geçmektedir. Hatta eserin elli dördüncü bölümü *tüş yorgıçılar* 'rüya tabircileri' ile münasebete ayrılmıştır. Bu bölümde, özetle, rüya tabirinin bir ilim olduğu ve bu ilim sahibinin rüyayı hayra çevirebileceği, tabircinin yorumlamayı bildiği takdirde dediğinin derhal çıkacağı, rüya iyi yorulursa iyi çıkacağı; kötü rüyaların şerrinden sadaka ile kurtulunacağı ve yöneticilerin rüya tabircileri ile iyi

geçinmesi gerektiği anlatılmaktadır (KB II: 316). Ayrıca, Kaşgarlı Mahmud'un zikrettiği *tüş yörügi* 'rüya tabiri' örneği de konumuz açısından dikkat çekicidir (MK II: 155).

Eski Türkçe metinlerde rüya alametlerine *belgü* (Kaya 1994: 326; Tezcan 197: 31) denilmektedir. Rüyalar aracılığıyla *belgü*leri sunulan olaylar arasında insanoğlunun ezelî meselesi ölümün de vardır. Bu durum ilk olarak *Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi X. Bölüm*-de gözlemlenir. 600-664 yılları arasında yaşayıp 629-645 yıllarında Hindistan'a seyahat etmiş olan Çinli Budist rahibi Hsüan Tsang'ın bu gidişi ile Çin'e döndükten sonraki çalışmalarının anlatıldığı ve ölümünden sonra, öğrencileri tarafından kaleme alınan Hsüan Tsang Biyografisi hacimli Uygur yazmalarındandır (Kaya 1994: 12-13). Şıngko Şeli Tutung tarafından X. yüzyılın ikinci çeyreğinde Türkçeye çevrildiği tahmin edilen Hsüan Tsang Biyografisi'nin (Tezcan 1975: 9) onuncu bölümü üzerine yapılan en kapsamlı çalışma Semih Tezcan'ın doçentlik tezidir (Tezcan 1975). "Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisinin X. Bölüm"de nakledilen ve Hsüan Tsang'ın öğrencisi tarafından görülen ölüm habercisi rüya, metinde şöyle anlatılmaktadır:

Ol ok kün tayto samtso açarınıŋ tıtsısı /// (yaklaşık altı satır eksik) bo ne yavız tül tüşedim tip sezinti korktı ikinti kün taŋta tülin tayto samtso açarıka ötünti samtso açarı yarlıkadı bo tül saŋa körmez maŋa körür bo tül belgüsi erser maŋa yitgülük kıyılguluk belgü ol tip tidi (Tezcan 1975: 31) "Aynı gün Tay-T'ang Tripitaka (Hsüang Tsang) üstadın öğrencisi (Kaochang'lı Hsuan-chio) ... "bu ne kadar kötü düş gördüm" deyip kuşkulandı, korktu. Ertesi gün tan vakti düşünü Tay-T'ang Tripitaka (Hsüang Tsang) üstada arz etti Tripitaka (Hsüang Tsang) üstat (şöyle) buyurdu: "Bu düş senin için değildir benim içindir. Bu düşün belgisi ise benim sonumun geldiğinin, öleceğimin belgisidir" deyip dedi (Tezcan 1975: 31).

Hsüan Tsang'ın öğrencisinin rüyasından çıkardığı ölümü gerçekleşmiştir. Ancak, rüyada görülenlerin anlatıldığı kısmın tahrip oluşu rüyanın içeriğine dair değerlendirmeler yapmamızı engellemektedir.

Uygurca metinlerde ölüme delalet eden ikinci rüya *Altun Yaruk*ta geçmektedir. Altun Yaruk, Budist öğreti kitaplarından Uygurcaya çevrilenlerin başında gelir (Ölmez 1997: 242). Şıngko Şeli Tutung'un tercüme etttiği. eser üzerine en kapsamlı çalışma Ceval Kaya tarafından hazırlamıştır (Kaya 1994). Altun Yaruk'un onuncu bölümündeki "Aç Pars Masalı"nda üç kardeş prensin eğlenmek üzere ormana gidişleri, burada yeni doğum yapmış açlıktan perişan hâldeki parsa rastlayışları, en küçük prensin parsın hâline dayanamayıp yiyecek olarak parsa kendini sunuşu ve bu fedakârlığı karşısında Budizm'in en yüksek mertebelerine erişmesi anlatılır. Bu sırada evde çocuklarını bekleyen annelerinin küçük kardeşin akıbetine delalet eden rüyası metinde şöyle aktarılır:

Ançagınça anası katun balıkda idiz kalıkda yatıp udıyur erken ertingü yavız tül tüşedi iki emigi töpüre bıçılur bolur azıg tişlerig agızınta koŋurulup tüşer bolur üç kögürçgen atayı laçınka kavıtur erken birisi tutsukup ikegüsi korkınçlıg ozar bolur tip monçulayu tüşeyü yatur erken yir tepremeki üze beliŋlep odunup kelti (Kaya 1994: 326) / "O sırada annesi hatun, şehirde yüksek terasta yatıp uyuyorken çok kötü bir rüya gördü. (Rüyasında) İki göğsü tepeden biçilmiş, azı dişleri ağzından sallanıp düşmüş, üç güvercin yavrusu şahine rastladığında biri yakalanıp ikisi korku içinde kaçmış olarak böylece rüya görüp yatar iken yer sarsıntısı ile irkilip kendine geldi"[1]

Karahanlı Türkçesi metinlerinden *Kutadgu Bilig*de de ölüm habercisi bir rüyaya tesadüf edilmektedir. Türklerin Karahanlı devleti zamanında, 1069 yılında Balasagunlu Yusuf'un yazdığı önemli ilk İslami eser olan (Dilaçar 1995: 13) Kutadgu Bilig üzerine Reşit Rahmeti Arat değerli çalışmalar yapmıştır. Arat'ın metin (KB I) ve çevirisini (KB II) bizzat yayınladığı eserin dizinini (KB III) onun bıraktığı malzemelerden yola çıkan öğrencileri hazırlamıştır. Kutadgu Bilig'de bahsedeceğimiz rüyayı eserin kahramanlarından Odgurmış görmüştür. Kendi ölümüne delalet eden rüyayı Odgurmış şöyle anlatır:

---

[1] Eski Uygurca kısmın Türkiye Türkçesine çevirisi tarafımdan yapılmıştır.

Şatu kördüm elig anıŋ bagnası - Yüz utru uruglug ediz hem yası / Aŋar agdım emdi birer bagnaça - Başıŋa tegi bagna sadım neçe / Başında bir etçi[2] *maŋa suv birür - Alır men tüketü içip öz kanur / Anıŋda basa kökke uçtum teŋip- Özüm belgüsüz boldı örlep siŋip* (KB I: 598) "Rüyamda bir merdiven gördüm, onun elli basamağı vardı; yüksek ve enli, karşıma dikilmişti. Ben bu basamaklara birer birer basarak, yukarı çıktım; sonuna kadar kaç basamak olduğunu saydım. Son basamakta bir kasap bana su uzattı; ben de alıp, sonuna kadar içtim ve suya kandım. Ondan sonra havaya yükselerek, göğe uçtum ve yükselip, gözden kayboldum." (KB II: 432)

Odgurmış'ın bu rüyasını yorumlayan Kutadgu Bilig'in diğer kahramanı Ögdilmiş merdivenin izzet olduğunu, insan yükseldiği nispette ve her basamak için ayrı değer göreceğini, kaptaki suyu alıp içmenin kendinin ve neslinin uzun hayata nail olacağını, kalkıp göklere uçarak, en yükseklere çıkmanın ise Tanrının bütün arzularını yerine getireceğine delalet ettiğini söylemektedir (KB II: 432- 433). Buna karşı çıkan Odgurmış ise böyle bir yorumun ancak Ögdilmiş için geçerli olabileceğini dile getirdikten sonra kendi yorumunu yapar. Buna göre merdivenin başına kadar yükselmesi yaşının tükenmesi, ölümü temsil eden kasabın sunduğu suyun tamamını içmesi ömrünün bitmesi demektir. Suyun yarısını içmiş olsa idi ömrünün yarısı kalmış olurdu. Ama rüyada suyun tamamı içildiyse hayat sona erdi ve mezar kazıldı demektir. Yukarı uçup kaybolma ve mavi göğe çıkıp boşluğa karışma ise canın ten kalıbından çıkarak bir daha yerine dönmemek üzere uçmuş olmasına delalet etmektedir (KB II: 433-434). Sonuçta Odgurmış halkı çıkmış ve bir müddet sonra vefat etmiştir.

Uygur ve Karahanlı dönemi metinlerinde karşılaşılan bu rüyaların kurgusu dikkat çekicidir. Bahsedilen rüyalarda gelecekte olacaklara dair verilen ip uçlarının çok karmaşık olmadığı görülür. Üç güvercinden ikisi kaçarken birinin şahine tutulması ile üç kardeşten ikisinin geri dö-

---

[2] Reşit Rahmeti Arat'ın yayınında atçı olarak okuduğu sözcüğün etçi olarak okunması gerektiği Clauson tarafından ortaya konulmuştur (EDPT: 43). Clauson'un görüşüne uyarak sözcüğe etçi olarak yer verdim.

nüp birinin ölmesi arasındaki çağrışım göze çarpmaktadır. Aynı biçimde merdivenin sonuna kadar tırmanıp göğe yükselme ile yaşın tükenip ruhun tenden çıkması arasında paralellik kurulabilir. Tüm bunlardan daha önemlisi yaklaşık bin yıl önce görülen bu rüyalardaki *belgü*lerin bir kısmının günümüzde de aynı olguya yani ölüme işaret etmesidir. Altun Yaruk'taki rüyada annenin azı dişleri sallanıp düşmektedir. Güncel rüya yorumlarını içeren Güler Korkmaz'ın *Rüya Yorumları* adlı kitabında rüyada görülen azı dişi baba, ana ve erkek çocuk biçiminde tabir edilip dişin çıkması akrabadan birinin ölmesi anlamına gelmektedir (Korkmaz 2001: 187). *Altun Yaruk*taki rüyada annenin göğüsleri biçilmektedir. Günümüz tabirlerinde rüyada el ve organların birinin kesildiğini görmek işlerin bozulacağını işaret etmektedir (Korkmaz 2001: 370). Yine bu rüyada güvercinlerin şahin tarafından kovalanıp birinin yakalanması anlatılmaktadır. Güncel rüya yorumlarına göre güvercini öldürmek, kaçırmak, birine vermek, satmak, kovmak kötüdür (Korkmaz 2001: 250). Kutadgu Bilig'deki rüyada kasap görülmüştür. Rüyada kasap görmek bazı yorumculara göre temiz olduğu hâlde uzun ömre, iyi akıbete işarettir. Bazı yorumculara göre ise iyi değildir. Ya hastalığa veya ölüme ya da bulaşıcı ve öldürücü hastalıklara, tehlikeli kazalara işarettir (Korkmaz 2001: 352). Aynı rüyada içilen su ile ilgili günümüzde yapılan çirkef suyundan içmek ölüme işarettir yorumu zikretmeye değerdir (Korkmaz 2001: 576). Yine, Odgurmış'ın merdivenden tırmanıp göğe yükselip gözden kaybolmasıyla günümüzdeki yürüyerek göğe çıktığını ve tekrar yere inmediğini gören ömrünün sonuna gelmiştir yorumu benzerlik arz etmektedir (Korkmaz 2001: 242).

Türk kültür tarihinin en eski yazılı vesikalarında görülen bu rüyalar, büyük ölümün gelişinin küçük ölümde yani uykuda haber verildiği inanışının ürünüdür. Bu durum aynı zamanda bir çaresizliğin de göstergesidir. Şaire "Kim bilir nerde, nasıl, kaç yaşında?" dedirten ölümün meçhullüğünü çözmede akıl çaresiz kalmaktadır. Akılla tatmin olmayan insan tıpkı ölüm gibi gizem dolu başka bir olguya, rüyaya, müracaat etmektedir. Bu eğilim yalnız Türklere has bir durum olmayıp bütün toplumlarda görülür. Türk toplumunda dikkat çeken ise bin yıl önceki rüyalarında ölümü haber veren motifler ile bugünküler arasında çok fazla fark bulunmamasıdır.

Kaynaklar

Arat, Reşit Rahmeti (1999). *(KB I), Kutadgu Bilig I Metin*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (2003). *(KB II), Kutadgu Bilig II Çeviri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (1979). *(KB III), Kutadgu Bilig III İndeks*, haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları.

Clauson, Sir Gerard (1972) *(EDPT). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Clarendon Press.

Dankoff, Robert ve James Kelly (1984). *(MK II), Mahmûd al -Kaşgarî: Compendium of the Turkic Dialects (Dîvân lugât at-Turk) II*, Washington: Harvard Üniversitesi Basımevi.

Günay, Umay (1986). *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları.

Kaya, Ceval (1994). *Uygurca Altun Yaruk. Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Korkmaz, Güler (2001). *Rüya Yorumları 1-3*, İzmir: İlya yayınları.

Tas-Rona, A. (1972). "Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae XXV*, s. 227-236.

Tezcan, Semih (1975). *Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi X. Bölüm*, Ankara: (Basılmamış Doçentlik Tezi).

Türk Edebiyatında Ölümlerini Tarihleyen Şairler

Rıza Oğraş*

Türk edebiyatında ebced hesabına göre tarih düşürme sanatı, konu olarak hayatın bütün safhalarını içine almıştır ve doğum, ölüm, tayin gibi konular ağırlıklı olarak işlenmiştir. Bu çalışmaya konu edilen bazı şairler, daha da ileri giderek ölmeden önce ölüm yıllarını sezgi veya tahmin yoluyla tarih düşürerek belirtmişlerdir. Bu özellikleri bakımından ölümle ilgili tarih düşüren diğer şairlerden ayrı olarak özel bir konuma sahiptirler.

Kaynakların taranması sonucu, İbni Kemal, Üskübî İshak Çelebi, Nâbî, Abdurrahman Efendi, Feyzî, Hafız Ebubekir, Ali Nihat Tarlan adlı şairler, hayatta iken ölüm yıllarını belirten tarihler düşürmüşler ve o tarihlerde ölmüşlerdir.

İbni Kemal (873/1468-940/1534)

Dedesi Kemal Paşa'ya nispetle İbni Kemal ve Kemal Paşazade olarak tanınan Şemseddin Ahmet Çelebi 3 Zilkade 873/1468'de doğmuştur. Doğum yeri ile ilgili olarak bazı kaynaklar Amasya, bazıları da Tokat'ı göstermektedir. Babası Şücaüddin Süleyman Bey, Amasya'da valilik ve Tokat'ta sancak beyliği görevlerinde bulunmuştur.

* Yrd. Doç. Dr. Rıza Oğraş, Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, Burdur.

Dedesi Kemaleddin Ahmet Paşa, Fatih devri ümerasından olup çeşitli görevlerde bulunduktan sonra defterdar ve vezir olmuştur (Saraç 1999: 13-20).

Küçük yaştan itibaren devrin ünlü hocalarından özel dersler almış ve iyi bir eğitim görmüştür. Gençlik yıllarında önce askerliğe heves etmiş, daha sonra da ilmiye sınıfına geçmiştir. Sırasıyla müderris, kadı, kazasker ve şeyhülislâm olmuş ve sağlığında müfti'l-enâm, müfti's-sakaleyn, İbni Sinâ-yı Rûm lakaplarıyla tanınmıştır. 940/1534'te vefat ettiğinde Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmış iki yüz eseri vardı (Saraç 1999:13-20).

Vefatından sonra başka şairler tarafından ölüm tarihini gösteren pek çok tarih düşürülmüştür. Ancak İbni Kemal hastalığı esnasında Arapça olarak ettiği duasıyla kendi ölüm tarihini kendisi söylemiştir.

> Yâ Ahadu neccinâ mimmâ nehaf
> (Ey bir olan Allah! Korktuklarımızdan bizi kurtar.)
> Şevval 940/16 Nisan 1534 (Yakıt 1992: 143)

Üskübî İshak Çelebi (899/1493-949/1542)

Üsküplü Kılıççızade İbrahim'in oğlu olarak H. 899/M.1493'te Üsküp'te doğdu. Can çekişme anında söylediği:

> Gelicek hâlet-i nez 'a didi târîhini İshâk
> Yöneldüm cânib-i Hakk'a başı açık yalın ayak
> 949/1542 (Karabey 1983: 362)

Nâbî (1642-1712)

Asıl adı Yusuf'tur ve 1642 yılında Urfa'da doğmuştur. Çocukluk ve gençlik yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak küçük yaştan itibaren sağlam bir eğitimden geçtiği, mutasarrıfın dikkatini çekmesi üzerine İstanbul'a gitmesinin tavsiye edildiği bildirilmektedir. 24 yaşında İstanbul'a gelen Nâbî, önce Musahip Mustafa Paşa'ya intisap eder ve Divan kâtibi olur. Bir süre Halep'te görev yapar. Daha sonra İstanbul'a geri döner. Türkçe divanı dışında sekiz eseri daha vardır. Hikemî tar-

zın temsilcisidir. Devrinin sosyal ve siyasî durumunu şiirlerinde ele almıştır (Bilkan 1997: XI-XX).

Hastalığında ölümünden birkaç saat önce şu tarihi söylemiştir:

Nâbî be-huzûr âmed
1124/1712 (Karabey 1983: 362)

Abdurrahman Efendi (ö. 1141/1728)

Koca Mustafa Paşa Camii haziresinde bulunan bir mezar taşından anlaşıldığına göre ölmeden önce kendi vefat tarihini söylemiştir:

Fevtine kendi lisânından olupdur târîh
Göçelim biz geldi sâ'at didi Abdu'r-Rahmân
1141/1728 (Yakıt 1992: 188)

Feyzî (ö. 1150/1737)

Yeniçeri Kalemi kâtiplerinden olup pek çok alanda eğitim görmüş bilgili ve şairlikteki hüneri herkes tarafından bilinen bir şairdir. 1150/1737'de vefat etmiş ve Eyüp semti civarında defnedilmiştir. Kendi ölüm tarihini ölmeden önce lafzen tarih ile söylemiş ve bu tarih, mezar taşına da kazınmıştır.

Sıhhatimde Feyziyâ lafzen didüm târîhümi
Bin yüz elli sâlde kıldum âlem-i lâhûtı câ
1150/1737 (Karabey 1983: 58-59; Erdem 1994: 247; Tuman 2001: 808)

Hafız Ebubekir (ö. 1210/1795)

Manastırlı'dır. Vezir oğlu iken cezbeyle fakir Mevlevî dervişi olmuş ve Galata dergâhında şaklabanlık etmeye başlamıştır. Ölümünden beş gün önce vefat tarihini bildirmiştir:

Kendi târîh-i zehâbum söyledüm
Şaklabanî gitdi dergehden didüm
1210/1795 (Karabey 1983: 362)

Ali Nihat Tarlan (1898/1978)

Merhum Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan, öğrencisi merhum Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu'nun rüyasında görünmüş ve kendi ölüm tarihini gösteren tarih manzumesini söylemiştir. Çavuşoğlu uyanınca bunları not etmiş (Yakıt 1992: 278) ve "Hoca kendi tarihini kendisi düşürdü" diyerek, bu tarihin kendi rüyasında nasıl söylendiğini kendine has ifadesiyle anlatmıştır (Cunbur 1990: 5). Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın vefatına kendisinin düşürdüğü tarih:

Bu mevkide yatan bir 'âlem-i ma 'nâdı ey zâ'ir
Son üstâdı budur şerh-i mütûnun 'âlim-i şâ'ir
Bu Tarlan-ı fezâ-yı ma'rifet ya'nî 'âlî-meşreb
Muvahhid ehl-i takvâ 'ârif-i bi'llâh idi nâdir
Nihâd Bey'dir bu seksen yıllık 'ömründe tâm altmış yıl
Verüp ta 'lîm ü tedrîse olurken ilmini nâşir
Erince 'ırci'î emri dedi Allâh'a eyvallâh
Gelip kırklar dedi târîh: "*Mine'l-mahcûb ile'z-zâhir*"
1398/1978 (Yakıt 1992: 278; Cunbur 1990: 5)

Bazı şairler, hastalanınca öleceklerini zannedip kendi ölümüne söylenecek tarihleri işitmek istemişlerdir. Ancak o tarihte değil, birkaç yıl sonra ölmüşlerdir. Bu şairlerden Zâtî, 952/1545'te hastalanınca öleceğini zanneder ve şair arkadaşlarından kendi ölümü için düşürülecek tarihleri dinler. Bunlardan birkaçı:

Gitdi Zâl-i nazım
952/1545 Âşık Çelebi

Şuarâ yâri dünyeden göçdi
952/1545 Lâedri

Zâtî tahmin ettiği 952/1545 yılında değil, 953/1546 yılında ölmüştür. (Karabey 1983: 361-362)

Bazı şairler, ebced hesabıyla tarih düşürmeyip ölümlerinden kısa bir süre önce ölümle ilgili şiirler yazarak öleceklerini haber vermişlerdir. Müştak Baba (ö.1247/1832), 75 yaşında öldürülmeden iki ay önce Gümgüm Şeyhine yazdığı mesnevinin bir yerinde:

Ömrümüz bu sene yetmiş beşe
Yetmiş ey cân güzel et endîşe
Bundan artık yaşamazsa da n'ola
Kalmadı dilde murâdım cânâ
Sırr-ı lâ-havf ile bî-bâk oldum
Pîr-i fânî vü ferahnâk oldum

beyitleriyle öleceğine dair ipuçları vermiştir (Gündoğdu 1997: 41-42).

Türk edebiyatında olaylar meydana gelmeden önce tarih düşürme çok yaygın değildir. Hele ölüm yılını hissedip tarihini düşüren şairlerin sayısı çok azdır. Zaten bu, her insanın gerçekleştirebileceği bir iş değildir. Zâtî örneğinde görüldüğü üzre bazen tahmin edilen yıl gecikebiliyor. Bu durum yılların karıştırılmasını da beraberinde getirmiştir. Ama Nâbî, Üskübî İshak Çelebi, Abdurrahman Efendi, Hafız Ebubekir gibi şairler ölmeden önce ölüm yılını tahmin edip tarihleyebilmişlerdir. Ali Nihat Tarlan örneğinde görüldüğü gibi bir başkasının rüyasında görünüp tarih düşürülmesi de sık rastlanılan bir olay değildir.

Düşürülen tarihler lafzen veya manen tarihlerdir. Manen tarih düşürmenin zorluğu dikkate alınırsa can çekişirken veya ölmeden az evvel düşürülmüş tarihler sadece akıl ve mantıkla izah edilemez. Çünkü ölüm anını yaşayan insanın harflerin sayı değerlerini hesaplayıp düzene koyması oldukça zordur. Sayıları az da olsa ölmeden önce ölüm yıllarını sabitleyebilen bu şairler, olağanüstülük taşıyan bu özellikleriyle edebiyat tarihimizdeki yerlerini almışlardır.

Kaynaklar

Bilkan, Ali Fuat (1997). *Nâbî Dîvânı I.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.

Cunbur, Müjgan (1990). *Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları.

Erdem, Sadık (1994). *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları.

Gündoğdu, Mehmet Kemal (1997). *Müştak Baba*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.

Karabey, Turgut (1983). *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme*. Atatürk Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Saraç, M. Ali Yekta (1999). *Şeyhülislâm Kemalpaşazâde*. İstanbul: Şule yayınları.

Tuman, Mehmet Nâil (2001). *Tuhfe-i Nâilî*. Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara: Bizim Büro yayınları.

Unat, Faik Reşit (1988). *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Yakıt, İsmail (1992). *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Ferhad'ın İntiharının Divan Şiiri Aşk Anlayışına Etkileri

Halûk Gökalp*

Ölüm, tüm canlılar için kaçınılmaz bir sondur. Düşünen bir varlık olarak insanın çaresini bulamadığı bu muamma, onun zihnini meşgul etmiş; ölümle ilgili pek çok düşünce ve inanç, insanın hayatını biçimlendirmesinde önemli bir etken olmuştur. Hiç şüphesiz bu durum, insanoğlunun daha fazla yaşama isteğinden; ölüm-ötesine dair beklenti ve kaygılarından kaynaklanmaktadır. İnsanoğlu, var olduğundan beri, daha fazla yaşayabilmenin sırlarını ararken bir yandan da nedense ölümü tercih eder. Bu sorunun cevabını, ölümün yaşamdan daha fazla mutluluk vereceğine inanılması; merak ve estetik vecd; metafizik inançların beslediği manevi beklentilerin doyurulması; ruhsal dengenin yitirildiği psikolojik bunalım anları vb. genel başlıklar altında toplayabiliriz. Özkıyım olarak adlandırabileceğimiz intiharın tanımını Durkheim şöyle yapmıştır: "Kurbanın kendisi tarafından yapılmış olumlu ya da olumsuz bir edimin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüme intihar denir" (Durkheim 2002: 23). İster dolaylı isterse doğrudan edimlere dayalı olsun intiharda bireysel ve psikolojik nedenlerle birlikte toplumların ve o toplumları şekillendiren kültür ve ahlak değerlerinin de etkisi olduğu muhakkaktır.

* Dr. Halûk Gökalp, Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Adana.

İntihar çoğunlukla toplumlar tarafından onay görmemiştir. Ancak, intiharın geçmişte bazı toplumlarca benimsendiği ve hatta kimi zaman başvurulması zorunlu bir davranış olarak kabul edildiği de bir gerçektir. Sözgelimi Stoacılık, insanın içinde yaşadığı toplum ve çevrede kendisiyle tutarlı ve uyumlu kalamadığı durumlarda intiharın bir erdem olduğunu ileri sürmüştür (Larousse C. 6: 352). Törensel intiharların tasvip edildiği Japonya'da intihar oranları hâlâ yüksektir. II. Dünya Savaşı sonrası, İngiltere'de intihar hızları düşerken, savaşta mağlup olan Japonya'da yüksek hızlar görülmüştür. Bu durum, aşağılanma hissine karşı kültürel olarak da tasvip gören törensel intihar davranışı şeklinde tepki verilmesiyle açıklanabilir. İntiharı patolojize eden Batılı görüşlerin aksine, harakiri gibi törensel intihar biçimlerinin tasvip edildiği Japon toplumunda, intihar yüceltilmekte ve ona bir damgadan ziyade, şeref isnat edilmektedir. Benzer bir durumu Hindularda görmekteyiz. Hindu dul kadınlarının, eşinin ölümünden sonra kendilerini yakarak öldürme davranışı da, intiharın bir psikopatoloji veya damgalanan bir davranışı değil, yüceltilen bir tutum olarak kavramlaştırıldığını göstermektedir. Sati olarak adlandırılan dul kadın, âdeta eşiyle bir intihar paktı kurmakta ve onun cenazesinde kendisini yakarak adanmışlığını ispat etmektedir (Sayar 2002: 100-104). Görüldüğü üzere çeşitli dönemlerde ve toplumlarda intihar, toplum tarafından onay görebilen bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı toplumunda ise intihara karşı takınılan olumsuz tutum herkesçe malumdur. İslamiyet'e göre insanın, kendisine emanet olarak verilen bedenine bilerek zarar vermesi şiddetle cezalandırılacaktır. Nitekim müminler, Nisa Suresi 30. ayette "Kim düşmanlık ve zulümle intihar günahını işlerse onu ateşe sokacağız." sözleriyle uyarılmıştır. Din ve devlet gibi kutsal değerler uğruna şehitliği tercih etmeyi konunun dışında tutmak kaydıyla ilahi dinlerin haram saydığı bu eylem, doğal olarak ümmet çağında dinin temsilcisi olan otorite tarafından men edildiği gibi, toplum tarafından da tasvip edilmemiştir. Fakat diğer toplumlarda olduğu gibi Osmanlılarda da intiharla ilgili istisnai durumlarla karşılamak mümkündür. Hatta devletin en üstünde yer alan padişahların dahi onurlarını kurtarmak adına intihar yoluna başvurabildiklerini görürüz. Timur'a esir düşmeyi gururuna yediremeyen Yıldı-

rım Bayezid'in; yeniçerilerin ve Yavuz Sultan Selim'in baskılarına dayanamayarak tahtı oğluna bırakmak zorunda kalan II. Bayezid'in ya da Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin hazırladığı fetvada, devlet yönetiminden anlamadığı ve devlet malını israf ettiği söylenerek tahtan indirilen Sultan Abdülaziz'in intiharları ya da intihar söylentileri, Osmanlı sultanlarında görülen üç intihar vakasıdır. Söz konusu intiharlar ile yukarıda bahsi geçen Japonların törensel intiharları, esasen "onurunu kurtarma" davranışı olarak değerlendirilebileceği gibi toplum tarafından da yadırganmaz. Hiç şüphesiz bu üç intiharın tarihsel gerçekliği yüzde yüz kesinlik ifade etmemektedir. Söz konusu intiharların bir rivayetten ibaret olması bile Osmanlı sultanının onurunu ayaklar altına aldırmayacağı, söz konusu durumla karşılaştığında intiharı tercih edeceği düşüncesi, intiharın kimi zaman toplum tarafından olağan sayılabilecek, şerefli bir davranış olarak değerlendirildiğini göstermez mi?

Edebi eserlere gelindiğinde de intihara karşı olumsuz bir tavır takınıldığını görürüz. Söz konusu aşksa intihar iyice tahammül edilmez bir hâl alır. Özellikle halk anlatı geleneğinde "bir varmış bir yokmuş" diye başlayan masallar daima "onlar ermiş muradına" sözleriyle sona erer. Halk hikâyelerinde sevenleri kavuşturma eğilimi -büyük oranda- kendini hissettirir. Halkın hayal dünyasında kötüler cezalandırılırken, sevenler (diğer deyişle iyiler) hep ödüllendirilir. Hatta Kerem ile Aslı'nın acıklı sonuna isyan eden bir köylünün, silahını çekip hikâye anlatıcısını mutlu sona zorlaması, kulaktan kulağa anlatıla gelen gülünç ancak, anlamlı bir hadisedir. Hiç şüphesiz bu yaklaşım, Türk halkının hayata ve aşka bakışıyla ilgilidir. Klasik kültürümüzde de ölüme, daha doğrusu intihara yaklaşımın ilk bakışta farklı olmadığını görürüz. Zira divan edebiyatıyla, onu şekillendiren İslam inanç ve ahlakının intihara yaklaşımlarının farklı olması beklenemez. Bu nedenle "edep" verme görevini yüklenen edebi eserlerde intihar, en az rastlanan hadiselerden biridir.

Eski kültür ve edebiyatımızda ölümü çağrıştıran Azrâil, Hz. İsa, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin, Circîs, Mansur gibi çeşitli kişiler ve bunlarla ilgili hadiseler bulunmasına rağmen, intihar konusu gözden

uzak tutulmuştur. Hatta divan şiirinde "intihar" sözcüğüne yer verilmemiştir. Yalnızca hançeri kalp üzerine dayayarak yere atılmak için "hançere düşmek" tabirinin nadiren kullanıldığını söyleyebiliriz. Divan şairleri bu tabiri, sevgilinin kaşları, hilal ve gülün dikenleriyle ilgili hayallere konu etmişlerdir. Bu nadir kullanım, divan şiirinin bütünü ya da önemli bir kısmına hâkim olan bir temadan ziyade şiire renk katan bir telmih öğesidir.[1] Fakat kelime düzeyindeki bu yüzeysel bakışın yanıltıcı olduğunu belirtmek isteriz. Bu nedenle söz konusu temayı, divan şiirinin bütün cephelerinde aramanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Bu nedenle işe divan şiirinin sacayaklarından biri olan mesnevilerle başlamak yerinde olacaktır. Zira divan şiirine malzeme olan pek çok konu ve hayal, mesnevi geleneğinden kaynaklanmaktadır.

Mesnevi geleneğinde "Leyla vü Mecnun" başta olmak üzere "Hüsrev ü Şirin", "Vîs ü Ramîn", "Mihr ü Müşterî", "Şâh u Gedâ", "Yusuf u Zelîhâ" gibi konusu aşk olan pek çok mesnevi yazılmıştır. Söz konusu mesnevilerin ortak noktası ise trajik konuları işlemesi, alt yapıda "karşılıksız sevgi, ilahi aşk, tevekkül" gibi yüksek duygulara ve değerlere hizmet etmesidir. Hakikaten doğu mesneviciliği, halk anlatı geleneklerinde görüldüğü üzere halkın duygularını tatmin eden hikâyelerden ziyade, tüm köklü milletlerin klasik edebiyatlarında görülen; yüksek duyguları ve değerleri, geniş bir yelpazede dile getiren eserlere yönelmeyi tercih etmiştir. Söz konusu mesneviler zengin konularıyla şairlerin elinde her defasında yeniden işlenerek değer kazanmıştır. Ancak, bunlar içinde Hüsrev ü Şirin'in çok özel bir yeri olduğunu söylemek isteriz. Zira divan edebiyatında intiharın simgesi olan Ferhad'la tanışmamız Hüsrev ü Şirin hikâyesi ile olur.

İran hükümdarı Hüsrev'le Şirin arasındaki bu aşk hikâyesinde Ferhad, Şirin'e beslediği karşılıksız aşkıyla yer alır. Hüsrev'le Şirin arasındaki aşk oyunlarına malzeme olan Ferhad, karşılıksız sevdiği Şirin için dağları delmekten geri durmaz. Hikâyeye göre Hüsrev, Ferhad'ın

---

[1] Söz konusu tabir için *bk* . Onay 1996: 225.
İşte hûn oldu dilim gamze-i ayyâşın için / İşte hançerlere düştüm senin ol kaşın için (Nedim)

Şirin'e olan ilgisini kesmek maksadıyla ona üstesinden gelemeyeceği bir görev verir. Ferhat, Bîsütûn Dağı'nı delerse Şirin'i sevmeye devam edecektir. Ancak, Ferhad'ın dağı delmesinden korkan Hüsrev, yaşlı bir kadını göndererek, Ferhad'a Şirin'in öldüğü haberini ulaştırır. Bu acıya dayanamayan Ferhad kendini dağdan atarak intihar eder. Esasen hikâye burada tamamlanmaz. Hüsrev ile Şirin arasındaki aşk oyunları ve entrikalar devam eder.

Ferhad'ın acıklı aşk hikâyesi divan şiirinin en sık işlenen konularından biridir. Ancak, Ferhad'ın, aşkın sembolü hâline gelmesi için yüzyıllar içinde hikâyenin farklı şairler elinde yeniden şekillenmesi gerekmiştir. Ferhad'ın acıklı aşk hikâyesine ilk defa İran sözlü edebiyat geleneğinde Hüsrev ve Şirin hikâyesinin bir parçası olarak rastlamaktayız. Yazılı edebiyatta Hüsrev ve Şirin hikâyesini ilk defa ele alan Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinde, Ferhad'a yer verilmediğini görürüz. Hikâyeyi edebi amaçla ele alan ilk eser ise XII. Yüzyılın meşhur İran şairlerinden Hakim Senâî'dir. Daha sonra Genceli Nizâmî, yazdığı büyük eserle hikâyeyi ölümsüzleştirmiştir. Nizâmî'den yüz yıl kadar sonra Emir Hüsrev-i Dihlevî eseri kaleme almıştır. Başta Nizamî olmak üzere bu üç büyük şairin eserlerinden sonra İran edebiyatında söz konusu hikâyeyi otuz bir şairin işlediğini görürüz. Türk edebiyatına ise Kutb'un Nizamî'den yaptığı tercümeyle giren hikâye, Şeyhî ve Ali Şir Nevaî'nin eserleriyle en güzel örneklerini bulur. Kaynaklara göre, Türk edebiyatında söz konusu hikâye, büyük bir çoğunluğunun Nizâmî'den faydalandığını bildiğimiz, yirmi bir şair tarafından ele alınmıştır (Timurtaş 1997: 481-504; Alpay 1994: 15-26; Tansel 1988: 565-566).

Doğu edebiyatında bu ölçüde sevilmiş olan söz konusu hikâyenin yüzyıllar içinde şairlerin elinde yeniden biçimlendiğini görürüz. Fakat konuyu mesnevilerinde işleyen şairler, *Hüsrev u Şirin*'in yanında *Ferhad u Şirin* ya da *Ferhad-nâme* gibi faklı adlandırmaları tercih etmişlerdir. İran edebiyatında Ârifî, Vahşî, Urfî, Bezmî, Fevkî, Hüseyin Baykara, Hilâlî'nin söz konusu hikâyeyi, *Ferhad u Şirin* adıyla ele aldığı (Timurtaş 1961: 73-86); Türk edebiyatında ise Ali Şir Nevâî, Harimî (Şehzade Korkut), Ârif-i Erdebilî, Lami'î, Şânî, Ömer Bâkî ve Nâkâm'ın *Ferhad u Şirin* (*Ferhad-nâme*) adını tercih ettiği bilinmektedir

(Timurtaş 1997: 567-573). Bu tercihte hiç şüphesiz şairlerin söz konusu hikâyeye ve hikâyenin kahramanlarına bakış açısı birinci etken olarak görülmektedir. Gerçekten de yukarıda sıraladığımız şairlerin mesnevilerinde Ferhad birinci kahraman olarak yer almaktadır. Diğer bir deyişle söz konusu mesnevilerde Ferhad, aşk hikâyesinin yalnızca seven değil, aynı zamanda sevilen tarafı olarak karşımıza çıkar. Hikâyede yapılan bu değişiklikte Ârifî ve Nevâî'nin büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Arifî, eserinde Ferhad'a gerektiği kadar ilgi duymadığı için Nizamî'den yakınmış ve kendisinin, İran'a dışarıdan gelen asil Ferhad'a karşı Hüsrev'den daha fazla sempati beslediğini ve onun hikâyesini yazmaya karar verdiğini belirtmiştir. Nevâî de Ârifî ile aynı fikirdedir. Nevaî'ye göre bu efsane, aşkı ve onun ıstırabını terennüm eder. Oysa bu konuyu ele alanlar daima Hüsrev'den bahsetmişler, eserlerinin merkezine Hüsrev'in sergüzeştini oturtmuşlardır. Böylece, aşkın dert ve belasından haberdar olmayan Hüsrev, bu hazin aşk hikâyesinin kahramanı olmuştur. Nizamî ve Emir Hüsrev gibi şairlerin Hüsrev için nasıl olup da böylesine eşsiz eserler yazdıklarına Nevaî inanamaz. Bu nedenle Nevaî, söz konusu şairlerden ayrılarak bu hikâyenin esas kahramanı olmaya daha çok layık olan Ferhad'ın hikâyesini yazmaya karar verir (Alpay 1994: 24, 25).

Daha önce belirttiğimiz üzere konuya kaynaklık eden hikâye, Şirin ile Hüsrev'in kahramanı olduğu bir aşk hikâyesidir. Ferhad'ın bu hikâyedeki rolü ikinci plandadır. Ancak, *Ferhad u Şirin* adlı mesnevilerde Ferhad'ın, Hüsrev'in yerini aldığını görürüz. Burada ilginç olan Ferhad tipinin Şirin'e beslediği ihtiraslı aşkın, bu uğurda çektiği sıkıntıların ve her şeyden önemlisi acıklı akıbetinin değişmemesidir. Bu amaçla örnek olması bakımından Nizâmî, Emir Hüsrev, Nevâî, Şeyhî, Ahmed Rızvan, Kutb, Lâmiî ve Celilî'nin mesnevilerinde ve hikâyenin Türk halk edebiyatına akseden varyantında Ferhad'ın ölüm nedeni ve biçimini incelemek, konunun anlaşılması için faydalı olacaktır.

Nizamî'nin mesnevisinde Ferhad'ın dağı delip yolu açmasından korkan Hüsrev, ona Şirin'in öldüğü haberini ulaştırır. Bu haberin verdiği üzüntü ile Ferhad, kendini kayalara vurarak öldürür (Alpay 1994:

30). Emir Hüsrev'in mesnevisinde Ferhad'ın sonu aynen Nizamî'de olduğu gibi biter (Alpay 1994: 33). Nevaî'nin eserinde ise Şirin'in ölüm haberini alan Ferhad, kendini ıstırapla kayalara vurarak öldürür (Alpay 1994: 443-459). İlgili bölümde acıklı ve kanlı sahne ayrıntılı olarak anlatılır. Aşağıda yalnızca intihar yöntemi ile ilgili beyitlere yer verilmiştir:

Figân tartıp koparga meyl kıldı
Velî her niçe kim koptı yıkıldı
Ecel yağması aldı cismidin zûr
Yarug âlemni kördi eyle kim kûr
Katık taş üzre talpınmakka tüşti
Süñekler cismide sınmakka tüşti
Urup taş üzre muhkem her zamân baş
Ki barıp baş u ansız kalgusı taş (b.4-7)
Urupmin nevk ile başıñını taşka
Başıñını başka vü nevküñni başka (b.63)

Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin* adlı mesnevisinde ise Şirin'in ölüm haberiyle Ferhad, feryat ederek elinden külüngünü fırlatır ve kendini dağdan atarak intihar eder (Timurtaş 1963: 184):

Çü Ferhâd ol kelâmı gûş kıldı
Sanasın zehr-i kâtil nûş kıldı
Revân atdı boşanmış bigi bağdan
Külüngin elden ü kendüyi tağdan
Kayadan kara tağ bigi yıkıldı
Dirîg ü hasret ile âh kıldı
Yüzü urdu yire didi kanı Şîrîn
Bu acılıkda virdi cân-ı şîrîn (b.4904-4907)

Ahmed Rızvan'ın *Hüsrev ü Şirin*'inde de Nizamî'nin mesnevisindeki durum değişmez. Ferhad, Şirin'in atından düşüp öldüğü haberini aldığında göğsünü taşlarla döver, ağlayıp inler. Kendi kendine söylendikten sonra, eline külüngünü alıp kayaların tepesine çıkar ve oradan kendini uçuruma atıp can verir (Levend 1966: 238, 239). Nizamî'nin

eserini tercüme eden Kutb'da da Ferhad'ın akıbeti değişmez. Şirin'in ölüm haberini alan Ferhad, kendini dağdan aşağı atar.

Ukup Ferhâd anıñ acıg sözini
Bıraktı tag burcındın özini (Hacıeminoğlu 2000: 339)

Nevaî'nin eserinin tercümesi niteliğindeki Lamiî'nin *Ferhad u Şirin*'inde ölüm nedeni de yöntemi de diğer örneklerden farklıdır. Zira bu mesnevide Mihin Banu'nun Hüsrev ile anlaştığı, Hüsrev'in kaleye girdiği ve Şirin'in Hüsrev'le seviştiği Ferhat'a söylenir. Bu kara haberi alan Ferhad, yanıp yakıldıktan sonra düşüp ölür (Levend 1964: 111). Dikkat edilirse Lamiî'nin eserinde Şirin'in ölüm haberi üzerine değil, Hüsrev'le seviştiği haberi üzerine Ferhat ölür. Nevaî'de ise Şirin'in kendini öldürdüğü haberi üzerine Ferhad, kendini kayalara vurarak öldürür. Benzer bir durumu Celîlî'nin *Hüsrev ü Şirin*'inde de görmek mümkündür. Kocakarıdan Şirin'in ölüm haberini alan Ferhad, göğsünü parçalar, Şirin'in hayaline seslenerek dövündükten sonra can verir (Levend 1965: 122):

İşidüp bu sözi Ferhâd-ı gam-nâk
Yakasın pâre kıldı sînesin çâk
...
Didi noldı sana iy serv dalı
Ne yel yıkdı seni iy gül nihâli
...
Biraz mâtem tutup Ferhâd-ı gam-gîn
Çeküp bir âh virdi cân-ı şîrîn (Kazan, b. 1695, 1596,1604)

Türk halk hikâyeciliğinde ise söz konusu hikâyenin *Ferhad ile Şirin* adını aldığını görürüz. Hikâyede Ferhad'ın ölümü şu biçimde gerçekleşir: Kocakarıdan aldığı haberle Şirin'in öldüğünü sanan Ferhad, külüngünü havaya atarak altına oturur (Boratav 1978: 197).

Söz konusu hikâyenin farklı varyantlarında yalnızca Ferhad'ın değil, Şirin'in de intihar ettiğini görürüz. Hikâyede intiharın işlevselliğini göstermesi bakımından ilgili eserlerde Şirin'in ölümünü incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyim.

Şehnâme'de Şirin'in akıbetinin intihar olduğunu görürüz. Söz konusu eserde Şirin, Hüsrev'in mezarı başında kendini zehirleyerek intihar etmiştir (Alpay 1994: 19). Nizamî'nin *Hüsrev ü Şirin*'inde ise Şirin, Hüsrev'in kabrinde bir hançerle kendini öldürür. Böylece ona duyduğu büyük sevgisini ispat eder (Alpay, 1994: 31). Emir Hüsrev'de Şirin, Hüsrev'i kanlar içinde görünce, kendisini onun vurulduğu hançerle öldürür (Alpay 1994: 34). Nevaî'de ise Şirin, Ferhad'ın ölüsünün yanına uzanır ve ruhunu teslim eder (Alpay 1994: 34). Eserini tamamlamaya ömrü vefa etmeyen Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin* mesnevisi ise Hüsrev'le Şirin'in kavuşmasıyla biter. Hüsrev ve Şirin'in öldüğü dramatik sahneler konu edilmeden eser biter (Timurtaş 1963: 29). Nitekim daha sonra Rûmî, hikâyede eksik kalan Şuriye vakasını Nizamî'den tercüme etmek suretiyle eseri tamamlar (Özkan 2000: 121-137). Faruk Kadri Timurtaş, Şeyhî'nin eseri tamamlamaya ömrünün yetmediğini belirtir. Eserdeki eksiklikle ilgili olarak ileri sürülen, "kendisi de hükümdar olan bir hükümdar karısının intiharını şeriata uygun bulmadığı için şairin, bu kısmı yazmadığı" görüşünü kabul edilemez bulur (Timurtaş 1963: 29). Ahmed Rızvan'da ise Şirin, Hüsrev'in mezarı başında hançerle canına kıyar. Aşağıda dile getirilen tabloyu görenler ikisini bir arada gömerler:

Ele cârûb alup ol dem nigârîn
Yüridi günbedüñ içine Şîrîn
Çü girdi günbede yâr-ı vefâ-dâr
Görüp halkı kapısın yapu nâçâr
Şehüñ yolında virmeye serini
Ele aldı yüridi hançerini
Şehüñ zahmını açup yüzin urdı
Nigârîn de o yire hançer urdı
Yatup şâh ile günbedde uyudı
Şehün zahmın gine kanile yudı (Levend 1966: 249)

Kutb'un *Hüsrev ü Şirin*'inde Şirin, Hüsrev'in cesedinin bulunduğu kümbete gider ve onun ölümüne sebep olan hançerle canına kıyar:

Çıkardı ilni işik bağladı berk
Uş andın aldı ilge hançerin terk
Açıp şâhnıñ yarasın ol tulun ay
Öpüp kıldı anıñ tig ölgüge rây
Niteg kim irdi şâh zahmı anıñ tig
Koyup bağrı töşinga hançer ol big
Kirip tâbûtka şâh üstünge tüşti
Kuçaklap berk boynınga yapuştı
Şâh endâmın yana kan birle yudı
İkinçi kanka bulgaştı vücûdı
Uş andın bir katıg âvâz kıldı
Kim işitip taştın ünin halk bildi
Kim uş tin tinge cân cânka ulaştı
Şükr tin emgeki cân renci aştı (Hacıeminoğlu 2000: 449)

Lâmiî'nin *Ferhad u Şirin*'inde Şirin, Ferhad'ın ölüsü üzerine kapanarak can verir (Levend 1964: 109). Celilî'de ise Şirin, Hüsrev'in kabri başına gelince Hüsrev'in yüzünü bir kez daha görmek için tabutu açtırır. Sessizce üstüne kapanıp ağladıktan sonra, hançerini göğsüne saplayıp sevgilisinin üstüne yığılır. Her ikisini de aynı kabre gömerler (Levend 1965: 127). Türk halk hikâyeciliğinde ise Şirin, Ferhad'ın cesedinin üzerine kapanır, göğsünden çıkardığı hançerle kendini öldürür (Boratav 1978: 197).

Yukarıda sıraladığımız tüm eserlerde Ferhad da Şirin de sevdikleri uğruna canlarından vazgeçmişlerdir. Dikkat edilirse eserin adının *Ferhad u Şirin* ya da *Hüsrev ü Şirin* olması kahramanların akıbetini değiştirmemektedir. Bu durum, ortaya ilginç bir sonuç çıkarmaktadır. Şeyhî'nin yarım kalan eseri istisna sayılırsa konuyu işleyen tüm eserlerde kahramanların sonu intihar olmaktadır. Hiç şüphesiz belirli bir gelenekten gelen bu hikâye, şairlerin elinde çeşitli değişikliklere uğramakla birlikte konuyu ele alan mesnevilerin hiç birinde Ferhad ve Şirin'in akıbeti değişmemiştir. Hele ki Ferhad, tüm eserlerde Şirin'in acısıyla ıstırap içinde intihar ederek can vermiştir. Acılar içinde gerçekleşen bu intiharların ortak noktası, âşık olan kahramanlar tarafından

gerçekleştirilmesidir. Gerçek aşkı Ferhad'ın yaşadığını düşünen ve eserlerinin merkezine Ferhad'ı oturtan Ârifî-Nevâî yolunu takip eden eserlerde dahi durum değişmez. Bu tercih oldukça önemlidir zira Ferhad'ı eserin merkezine alan mesnevilerde hikâyenin büyük değişikliklere uğradığını görüyoruz. Nizâmî takipçisi eserlerde hikâyenin birkaç bölümünde yer alan ve Hüsrev'le Şirin arasındaki aşk oyunlarına renk katan sıradan bir tipin, şairlerin elinde giderek yükseldiğini, Hüsrev'in tamamen ikinci plana atılıp, âşıklar arasına girmeye çalışan kara çalıdan farksız bir hâle getirildiğini söylersek sanırım durum daha iyi anlaşılır. Bahsi geçen iki grup mesnevide konunun akışıyla ilgili çok sayıda olay farklılık arz etse de Ferhad ve Şirin'in akıbetinin değişmediğini, değiştirilmediğini görürüz. Ferhad'ın karşılıksız, gerçek, özetle "ölümüne aşk"ını benimseyen şairler, söz konusu ikinci grup mesnevilerde dahi Ferhad'ın ve tabii ki Şirin'in akıbetini değiştirmeyi tercih etmemişlerdir. Bu da hikâyelerde intiharın, işlevsel olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu durum divan şairinin aşktan ve âşıktan beklentisiyle ilgilidir.

Daha önce belirttiğimiz üzere, sözlü gelenek bir tarafa bırakılırsa, konuyu ilk defa ele alan *Şehnâme*'de Ferhad'a yer verilmediği görülür, burada çizilen Şirin tipi ise Hüsrev uğruna her şeyi göze alan âşıktan başka bir şey değildir. Nitekim Hüsrev'in ölümü üzerine Şirin de kendisini zehirleyerek intihar etmiştir. Bu durum, intihar yönteminin değişmesi kaydıyla, yukarıda sıraladığımız tüm *Hüsrev ü Şirin* adlı mesnevilerde değişmez. *Şehnâme*-Nizamî ekolü olarak tasnif edebileceğimiz bu grupta baş kahraman olan Hüsrev, seven ancak daha çok sevilen erkeği temsil eder. Şirin, sevdiği erkeğin ölümü ile yaşama dair tüm beklentilerini yitiren ve ihtirasla seven kadını temsil eder. Ferhad'ın baş kahraman olarak ele alındığı Ârifî-Nevaî ekolünde de durum değişmez. Söz konusu mesnevilerde Şirin yine yaşamını adadığı Ferhad ölünce, hiçbir beklentisi kalmayan kadın tipi olarak çizilir. Bu durum eşleri ölen Hindû satilerini hatırlatır. Zira her iki grup mesnevide de Şirin'in hikâyedeki konumunu "kendini adama" özelliği belirler. Aynı durum Ferhad için de geçerlidir. Ferhad birinci kahraman olsun ya da olmasın tüm mesnevilerde aşkı için her şeyi göze alabilen, ölümüne seven âşığı temsil eder.

Ferhad, Nizamî ekolünde Şirin'i görmeden sevmeye başlar. Onun aşkı, Hüsrev'in hislerine tamamen zıttır. Sevdiği zaman bütün iradesini, kendisini tamamıyla sevgilisine teslim eder, hiçbir mükâfat kabul etmez, kendisi için hiçbir şey istemez. Aşkın ıstıraplı ve yakıcı oluşu onun için bir mükâfattır (Bertels 1957: 126). Arifî-Nevaî grubu *Ferhad u Şirin* mesnevilerinde ise Ferhad'ın sosyal konumu yükselse de Şirin'e beslediği aşkın şiddetinin ve bu uğurda yaşadıklarının değişmediğini görürüz.

Nevaî'nin eserinde Ferhad'ın başından geçen olağanüstü serüvenler, ikinci bölümde anlatacağı belli bir aşk anlayışının sembolik anlatımıyla ilgilidir. Doğuştan aşk ve ıstırabı birlikte getiren Ferhad'ı, ne öğrendiği bilimler ve sanatlar ne de iyi bir asker olma yatıştırır. O, bir sırrı çözmek isteğiyle bilimin ve aklın ötesine geçmek ister. Bu yüzden başından garip serüvenler geçer. Özellikle Sokrat ve Süheyla hakîmin konuşmaları eserin sonunda Ferhad için hazırlanan trajik sonu haber verir. İşte bu yüzden bütün bu garip serüvenler, onu Şirin'e doğru götürmek olan belli bir amaca doğru akar. Ferhad'ın Şirin'le içtiği şarap, sembolik olarak, onu fenafillah noktasına ulaştırır. Bundan sonra Ferhad'ın madde olarak yaşaması gerekli değildir. Ferhad'ın ölümünü hazırlayan Hüsrev, işte bu noktada ortaya çıkar (Alpay 1970: 161) Ancak, Ferhad için hazırlanan akıbetin intiharlı bir ölüm olması ilgi çekicidir. Tıpkı diğer şairler gibi Nevâî de Ferhad'ın aşkının şiddetini intihar gibi trajik bir hadiseyle güçlendirmek istemiştir. Ferhad'ın kanlar içinde kaldığı, acılar içinde can verdiği ölüm sahnesinin, okuyucunun yüreğini sızlattığı aşikârdır. Şairin ve elbette ki okuyucunun edebi metinlerdeki âşıktan beklentisi kendini adamışlığın en uç noktası olan ölümüne sevdadır. İster hakiki aşkı isterse mecazi aşkı ele alsın divan şiirinin aşk anlayışı bunu gerektirmektedir.

Divan şiirinde aşk, yakıcı, yok edicidir; âşık bunu bilir ama yine de kendisini aşkın yakıcı cezbesinden kurtaramaz, hatta kurtarmak istemez. Aşk yolunda gördüğü her türlü cefa ve eziyet onun için sevinç kaynağıdır. Çünkü sevgiliye ulaşmak, onun yolunda ilerlerken, bedeni yok etmekle mümkündür, yani sonucu çok önceden bilinen bir hâldir. Âşığın gönlünde tecelli eden bu duygu onu ölüme götürür. Yani daha

aşkın başında sevilen uğruna can vermek, candan vazgeçmek gerekir. Âşık, kendini sevgilinin zulüm ve kahrına bir kurban, onun öldürücü elinde bir şehit olarak tasavvur eder, kendi ölümünden, hatta mezarından söz eder (Kalpaklı 1999: 454; Pala 1995: 54; Eraydın vd. 1977: 202, 203; Akün 1994: 415,416).

Gerçekten de şairlerinin divanları incelendiğinde âşığın sevgili uğruna canından vazgeçtiğine dair çok sayıda beyit bulmak mümkündür. Âşık, sevgilisine hayatını adamış, onun uğrunda her şeyden, hatta varlığından bile vazgeçmiştir. Gerçek âşıklık iddiasında bulunan şairler de kendilerini Mecnun ve Ferhad gibi efsaneleşmiş kahramanlarla mukayese etme yoluna gitmişlerdir. Söz konusu beyitlerde kimi zaman kendilerini onlara denk saymışlar, kimi zaman da onlardan üstün görmüşlerdir. Divanlarda konuyla ilgili çok sayıda örnek bulmak mümkündür:

Yazaldan Çâkerî 'ışkuñ kitâbın
Okınmaz kıssa-i Şirin ü Ferhâd (Çâkerî, G.7, b.4)

Ferhad ile Mecnûn rakamın çekdi ki üstâd
Yazdı beni ser-defter-i uşşâkda sâlis (Nigârî, G. 94, b.6, s. 54)

İkisinin dahı bir benden özge vârisi yoktur
Cihânda ben var iken kim anar Ferhâd u Mecnûnu
(Bâkî, G.538, b.4)

Kıssa-i Ferhâd u Şîrîn'den usandı ehl-i aşk
Añılan şimdi benem ol Hüsrev-i hûbân ile
(A. Hâletî, G. 761, b.4)

Göreydi Bîsütûn-ı gamda kâr-ı tîşemizi Ferhâd
Dir idi bârekallah âferîn üstâd hoş geldin (Nâmî, G.252, b.4)

Aşk-ı Ferhâd ile Mecnûnu n'ola yâd eylesem
Kim biri şeyhim azîzim biri üstâdım benim (Hayâlî, G.274, b.3)

Gerçek âşıklık konusunda üstat olarak görülen, örnek alınarak, seviyesine ulaşılmak istenen Ferhad ve Mecnun, divan şairlerinin dilinden hiç düşürmedikleri birer kıyas haddidir. Her iki kahraman arasındaki en belirgin ortak nokta, elbette ki aşkları ve sevdikleri uğruna

çektikleri sıkıntılardır. Ancak, Mecnun daha ziyade, aşk uğruna deli divane olmasıyla; Ferhad ise sevdiği uğruna her şeyi, hatta ölümü dahi göze alması ile bilinir. Görüldüğü üzere her kahraman, çağrışımlarla beraberlerinde taşıdıkları hikâyelerini beyitlere aktarmış, divan şiirinin aşk estetiğinin oluşumunda ve gelişiminde birer etken olmuştur. Söz konusu kişiler arasında Ferhad'ın, konumuz açısından bambaşka bir yeri vardır. Zira divan şairleri klasik şiirin aşk estetiğinin temelini teşkil eden ıstırap ve acıyı dile getirdiklerinde konuyla ilgili çeşitli kişi ve telmih unsurlarından yararlanırken; âşığın ölümünden, daha doğrusu ölümüne sevdasından söz ederken Ferhad'ı ve Ferhad'la ilgili telmih unsurlarını kullanmayı tercih etmişlerdir.

Kaynaklarda Ferhad'la ilgili bilgiler verilirken divan şiirinde, konuya kaynaklık eden hikâyelerden kesitler verildiği; Ferhad'ın sevgilisine kavuşmak için zorlu, gerçekleşmesi güç işleri göze alan, fakat aşkının derin ıstırabı içinde sevdiğine kavuşamadan ölen âşığı sembolize etmesi; gerçek âşığı temsil etmesi gibi unsurların kullanıldığı belirtilir (Onay 1996: 232; Pala 1995: 186; Kurnaz 1995:383). Söz konusu telmih unsurlarına eklediğimiz Ferhad'ın ölümünün, daha da önemlisi "intihar"ının oldukça önemli bir yekûn tuttuğunu belirtmek isteriz.

Divan şairleri, gerçek âşıklık iddiasında bulunurken, gerçek âşıklığın temel şartı olan ölüm konusunu da dile getirmişlerdir. Ancak, divan şiirindeki âşık tipinin, ölümü bilerek tercih ettiği düşünüldüğünde, ölümle ilgili beyitlerin birinci muhatabının neden Ferhad olduğu daha iyi anlaşılır. Hakikaten divanlarda başta "cân vermek" olmak üzere, "cân-ı şirini vermek, cânını revân etmek, cânını fedâ etmek, ser vermek, serini vermek, cânını kurbân etmek, cânını nisâr etmek, kıymak, varlık dağını delmek, terk-i cân etmek, terk-i cân-ı şirin etmek, cân metâ'ını terk etmek, cân yedirmek, ölmek, kendini öldürmek, kendü kendüyü öldürmek, kendü kendüyü depelemek" gibi pek çok ifadenin kullanıldığını görürüz. Bu ifadelerin geçtiği beyitlerin ortak noktası ise Ferhad'dır. Diğer bir deyişle şairler, sevgili için ölümü, yani intiharı tercih ettiklerini belirttikleri beyitlerde, Ferhad'ın intiharına telmihte bulunmuşlardır. Söz konusu telmih unsurlarını, dolaylı ve

doğrudan nedenlere bağlı intiharlar olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür.

Bu noktada Durkheim'ın yaptığı intihar tanımının hatırlatılmasının faydalı olacağı kanaatindeyim: "Kurbanın kendisi tarafından yapılmış olumlu ya da olumsuz bir edimin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüme intihar denir." Dolaylı olarak adlandırdığımız telmih unsurlarında söz konusu edilen, Ferhad gibi sevgili uğruna ölmek; "şirin" sözcüğüyle kelime oyununa müsait olması nedeniyle, başta dudaklar olmak üzere sevgilinin güzellik unsurları için canından vazgeçmek ya da aşk acısıyla can vermektir. Bu örneklerde intihara konu olan yön, âşığın sonucunu bilerek aşk yoluna girmesi ve sevgilinin çeşitli nedenlerle kendisini manen öldürmesine göz yummasıdır. Yalnızca bu örnekler bile divan şiirinin aşk estetiğinde ölümün, sevgiliden kaynaklansa dahi ecelle değil, âşığın seçimiyle gerçekleştiğini yani tanımlamaya uygun bir intihar olduğunu gösterir. Kısacası Ferhad konu edilsin ya da edilmesin divan şiiri aşk estetiğinde âşığın ölümü tamamen intihardır. Bu nedenle her âşık, az ya da çok Ferhad'dır, daha da önemlisi Ferhad olmaya çalışır. Zira divan edebiyatının aşk estetiği bunu gerektirir.

Konuyla ilgili doğrudan telmihlerde ise Ferhad'dan âşıklara sirayet eden intihar psikolojisi, daha belirgin biçimde gözlemlenir. Bu amaçla tarama yaptığımız çok sayıda divanda gerçek âşığı temsil eden Ferhad'ın intiharının en çok işlenen konu olduğunu gördük. Öyle ki hikâyede geçen olaylara yapılan telmihlerle şairlerin kendilerini Ferhad'la mukayesesi bir yana bırakılırsa beyitlerin büyük bir çoğunluğu Ferhad'ın intiharını ele alır. Ferhad'ın intiharı ile ilgili beyitleri tasnif ettiğimizde şairlerin "sevgili uğruna isteyerek can vermek, intihar etmek" dışında "mezar, matem ve intihar biçimi" gibi konuları işlediğini söyleyebiliriz.

Mezarla ilgili beyitler, genellikle "Bîsütûn, kûh, türbe, lâle ve gül" gibi sözcükler etrafında döner. Ferhad'ın ruhu adeta intihar ettiği Bîsütûn Dağına sinmiş, Bîsütûn Ferhat'ın mezarı olmuştur. Bu nedenle kim Bîsütûn'da Şirin'in adını anarsa Ferhad'ın toprağının her zerresi feryat figan eder:

Hâkinin her zerresi Ferhâd'ın eylermiş figân
Bîsütûn'da bir kişi çağırırsa Şîrîn adını (Hayâlî, G.75, b.4)

Ferhad yaşarken olduğu gibi ölümünden sonra da aşk dinini telkin etmeyi sürdürür. Onun mezarının taşı bile Ferhad'ın başı ucunda oturup hâl diliyle aşk dinini telkin eder:

Zebân-ı hâl ile talkîn-i dîn-ı 'aşk ider dâim
Oturup başı ucunda mezârı taşı Ferhâd'uñ (Sun'î, G.94, b.2)

Bu nedenle âşıklar türbe gibi saygı gösterdikleri üstatları Ferhad'ın mezarını ziyaret ederler, onun mezar taşının levhasından aşk ilminin dersini okurlar:

Aluruz dâ'im varup levh-i mezârından sebâk
Fen-i 'aşk içre bizüm Ferhâd'dır üstâdımız
(A. Hâletî, G.335, b.4)

Âşıklar sevgilinin şirin dudaklarından ayrı düşüp öldüklerinde Ferhad'ın ruhunun bir an için olsun mezarlarından uzak kalmasını istemezler:

Cân virürsem la'l-i şîrînuñden ayru Hüsrevâ
Rûh-ı Ferhâd olmaya bir dem mezârumdan cüdâ
(Sun'î, G.4, b.3)

Hatta şirin dudaklı sevgili uğruna, Ferhad gibi, öldüklerinde mezarlarına "bu aşk şehididir" diye yazılmasını isterler:

Ol leb-i şîrîn bülende ger olam Ferhad-veş
Meşhedüme yazasuz hâzâ şehîdü'l-âşıkîn (Muhibbî)

Ferhad'ın kanlar içindeki cesedi, genellikle lale ile özdeşleştirilmiş, onun mezarı olan Bîsütûn'da çıktığına inanılan laleler, çeşitli benzetme ve hayallere konu olmuştur. Sözgelimi şairlerin muhayyilesinde Bîsütûn Dağındaki lale, aslında Ferhâd'ın kanlar içtiği kadeh olarak şekillenmiştir:

Kûhsâr-ı Bîsütûn'da görüp lâle sandugun
Ferhâd kanlar içdügi hûnîn piyâledir (Emrî, G.80, b.2)

Lale, Ferhad'ın kanlı ölümüyle o derece özdeşleşmiştir ki şairler, Bîsütûn lalesinden söz eder olmuşlar, laleyi Ferhad'ın dünyadaki gözü olarak görmüşlerdir:

Bîsütûn lâlesin görsen nazar Ferhâd'adır
Mürde-i aşkı ölü sanma gözü dünyâdadır (Hayâlî, G.36, b.1)

Kimi şairler kanlar içinde kalan Ferhâd'ın cesedini, Bîsütun lalelerinin Ferhad'ın kanını çanak çanak içmesiyle özdeşleştirirken:

Ferhâd Bîsütûn'da ne eksiklik etti kim
Her lâle kanını içer çanak çanak (Hayâlî, G.230, b.2)

Kimileri de tam tersine laleyi Bîsütûn'un, Ferhad'ın yasını tutması nedeniyle akıttığı kanlı gözyaşları olarak görürler:

Lâleler sanmañ ki Ferhâd'ın mezârından çıkar
Kim anuñ dâğına kan ağlardı kûh-ı Bîsütûn (Mâtemî)

Emrî ise laleyi, Ferhad'ın kanlı tîşesi olarak hayal eder:

Görenler Bîsütûnda nâ-şüküfte lâle-i sürhı
Didiler tîşe-i Ferhâddur üstinde var kanı (Emrî, G.528, b.4)

Divanlarda Ferhad'ın ölümü ile ilgili beyitler içinde diğer bir grup ise matem üzerinedir. Gerçekten de çok sayıda beyitte Bîsütûn Dağının Ferhad'ın yasını tutuğuna dair hayallere yer verilir. Kimi zaman dağın tepesindeki bulutlar, kimi zaman laleler, kimi zaman da kara taşlar şairlere malzeme olur. Divan şairi, âşığın yalnız olmadığını zira Bîsütûn'un Ferhad için siyah bulutlara sarınıp karalara büründüğünü söyler:

Âşıkı bîkes sanıp öldürme kim Ferhâd için
Bîsütûn dahi giyer ebr-i siyâhdan karalar (Hayâlî, G.160, b.4)

Bîsütûn kimi zaman Ferhad'ın matemi için siyah kayalarla karalara bürünürken, kimi zaman da gözyaşı sellèri akıtır:

Bu kadar sengîn-dil iken mâtem-i Ferhâd içün
Bîsütûn giydi siyeh hârâ içine taşına (Hayâlî, G. 38, b.2)
Mâtemin eler Hayâlî Bîsütûn Ferhâdınıñ
Akıdıp seylâblar her kûhsârın giryesi (Hayâlî, G.30, b.6)

Felek Ferhad'a kıydığı için Bîsütûn dağı, eteğini taşlarla doldurup dövünür:

Beni öldürmeğe Ferhâd'a felek kıyduguna
Döğünür tolduruben taş ile taglar etegin (Necâtî)

Tîşe (kazma) de Ferhâd için matem tuttuğundan taşlar ile dövünüp durur:

Cihânda tutmasa Ferhâd içün eğer mâtem
Müdâm taşlar ile dögünür mi idi tîşe (Revânî)

Ferhad'ın intihar biçimi, söz konusu beyitler içinde oldukça önemli bir yer teşkil eder. Zira söz konusu beyitler *Hüsrev ü Şirin* mesnevisinin divan şiirine hangi biçimde yansıdığını gösterirken konunun "intihar" açısından ele alındığını tartışma götürmez biçimde gözler önüne serer. Yine intihar biçimi ile ilgili beyitler âşıkların intihar psikolojisini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu beyitlerde Ferhad'ın intiharıyla birlikte ısrarla üzerinde durulan konu onun gamlı oluşu ve gerçek âşığı temsil etmesidir. Şairlerin, Ferhad'ın intihar biçimini ele aldığı beyitler iki grupta toplanmaktadır. İlk grupta yer alan beyitlerde Ferhad'ın intiharı tamamen hikâyenin bir hadisesini aktarmak için, ikinci grup beyitler ise aşkın ve âşıklığın kurallarını vurgulamak için telmih unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu tür beyitler şairlerin hayal güçlerini sergiledikleri çeşitli benzetmelere konu olur. Örneğin aşağıdaki beyitte şair, hiçbir mesaj vermeye çalışmadan tamamen hikâyeye gönderme yapar. Ferhad'ın başına külüngünü vurması, menekşeyi tacına sokması olarak hayal edilmiştir:

Bir gonca benefşe koparup tâcına sokmış
Taglarda külüng atdugı dem başına Ferhâd (Bâkî, G.35, b.3)

Aşağıdaki beyit söz konusu hikâyenin intihar sahnesini estetik bir biçimde dile getirmektedir. Şaire göre Bîsütûn Dağı, Ferhad'ın kazmasının ucundan feryat ederken kader, Ferhad'ın başının tepesinde mucizesini göstermiştir:

Mucizâtı kazâ kûh-ı serinde itdi Ferhâd'un
İderken Bîsütûn ser-tîşe-i Ferhâd'dan feryâd (Üsk. Sırrî, G.9, b.2)

Şeyhülislam Yahya "Ferhad, Bîsütun'a neler yaptığını ancak kazması başına dokununca anladı" derken tamamen hikâyedeki intihar sahnesinden bir kesit sunar:

Başına tokınmayınca bilmedi Ferhâd'ı gör
Bîsütûn'a neyledi ol bî-nevâıuñ tîşesi (Ş. Yahya, G.358, b.4)

Sun'î de aynı konuyu herhangi bir mesaj kaygısı duymadan tamamen telmih unsuru olarak kullanır. Her işi kazmasıyla olan Ferhad, sonunda işini başa iletmiştir:

'Işk-ı Şîrîn'de tîşeyle idi her kârı
İşini başa iletdi görünüz Ferhâdı (Sun'î, G.176, b.3)

Aşağıdaki beyitte şair, "aşk şehrinin köşkünü neden taş ile yaptın diyerek gam sultanı, kazmasını alıp Ferhad'ın başına vurmuştur" diyerek Ferhad'ın intiharının yanında "gamlı oluşu" üzerinde durur:

Niçün taş ile yapduñ diye kasrın 'ışk-âbâduñ
Şeh-i gam tîşesin aldı başına urdı Ferhâduñ (Emrî, Mkt. 271)

Emrî'nin aşağıdaki beytinde ise yeni ay ve şafak kızıllığı, Ferhad'ın intiharı ile ilgili estetik bir hayale konu olur. Şairin muhayyilesinde, görünen yeni ay değil; şafaktaki kızıllık da felek Ferhad'ının kazmasını başına vurması sonucu etrafa yayılan kandır:

Mâh-ı nev sanma şafakda tîşesin Ferhâd-ı çarh
Başına urdı çıkup etrâfına yayıldı kan (Emrî, Mkt,371)

Sakıb Mustafa Dede'nin aşağıdaki beytinde ise intihar sahnesinden hareketle, "Bîsütûn'un aşk yolunda taş bile olamayacağı; asıl, kazma işinin Ferhad'ın başına bela olduğu" kelime oyunlarıyla ifade edilir:

Bîsütûn olmaz idi seng-i reh-i 'ışk velî
Pîşe-i tîşe belâ oldı ser-i Ferhâd'a (S. M. Dede, G.152, b.6)

Zatî ise Ferhad'ın aşk derdine deva sordukça, kazmasından ölüm cevabının geldiğini söyler:

Cevâb-ı merg geldi tîşesinden
Devâ sordukça derd-ı 'aşka Ferhâd (Zâtî)

Dikkat edilirse yukarıda sıraladığımız örneklerin tamamında Ferhad'ın intihar sahnesi, ya edebi malzeme olarak benzetme ve hayallere konu olmuş ya da söz konusu hadisenin aktarılması yoluyla hikâyeye telmihte bulunmuştur. İkinci grup beyitlerde ise şairler, intihar yöntemiyle birlikte aşkla ilgili çeşitli değerlendirmelere yer vermişlerdir. Söz konusu beyitler, Ferhad'ın intiharının divan şiiri aşk anlayışına ne ölçüde etki ettiğini açıkça göstermesi bakımından son derece önemlidir. Divan şairlerinin nazarında gerçek âşığın sembolü olan Ferhad, aşkı uğruna ölümü tercih etmesi özelliğiyle divan şiirinin aşk estetiğinin oluşumunda ve gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Pek çok şairin belirttiği üzere onu, âşıkların serdarı yapan intihar etmesidir. Örneğin Neyli, Ferhad'ın bela dağında aşk kazmasına başını verdiği için âşıkların serveri olduğunu dile getirirken;

Serin virmekle kuhsâr-ı belâda tîşe-i 'ışka
Mahabbet ehline Ferhâd anuñ çün server olmışdur
(Neylî, G.44, b.2)

Bakî, Şirin'in gamıyla ölüm kazmasına başını tuttuğu için aşk ehli içinde Ferhad'ın serdar olduğunu vurgular:

Tutdı başın tîşe-i merge gam-ı Şirin ile
Ehl-i 'aşk içre anuñ çün Kuh-ken serdârdur
(Bâkî, G.110, b.3)

Sevgiliden ayrılmaları nedeniyle Ferhad gibi ölmek, âşıkların övüncü olmuştur:

Fahridür 'aşk ile ölmek 'âşık-ı merdânenüñ
Hüsrevâ hecrinde sen şîrîn lebüñ Ferhâd-veş (Nazmî)

Aşk belasının namını çekmemek için, Ferhad gibi âşık olanlar kendilerini öldürürler:

Ferhâd gibi âşık olanlar kendin öldürür
İtmez keşîde nâm-ı belâ-yı muhabbeti (A. Hâletî, G.811, b.4)

Şirin sevgilinin aşkıyla canı yanan âşıklara, Ferhad gibi şirin canlarını vermeleri öğütlenir:

Yakarsa cânuñı ger 'ışk-ı Şîrîn
Yöri Ferhâd-veş vir cân-ı şîrîn (Cemâlî, H., b.2231)

Zaten âşıkların güçleri ancak kendilerine yeter. Bu nedenle gam dağında Ferhad'ın kendisini tepelemesine şaşırmamak gerekir:

Güci kendüye yeter 'âşık-ı ser-bâzlaruñ
Kûh-ı gamda n'ola kendin depelerse Ferhâd
(A. Hâletî, G.123, b.4)

Aşk kazmasının yarası başına dokunmayanın Ferhad'ın hâlini, âşıkların çektiği dertleri anlaması mümkün değildir:

Kimse zahm-ı tîşe-i 'aşkile bilmez derdümi
Hâl-i Ferhâd'ı ne bilsün başına tokunmadın (Zâtî)

Âşıklar, şirin sevgilinin dudaklarının arzusuyla can vermek isterler, zira her Şirin'e bir Ferhad lazımdır:

Leb-i la'lin temennâsında cân virmek diler gönlüm
Ki Şîrîndir her Şîrîne bir Ferhâd lâzımdır (Nigârî, Kıta739)

Ferhad olabilmenin şartı ise sevgilinin aşkıyla şirin candan vazgeçmektir.[2] Zira âşıklığın şartı budur. Nasıl ki Ferhad ölmeden Şirin onun adını anmadıysa âşıklar da ölmeden sevgilinin adlarını anmayacağını bilirler:

Hüsrevâ ölmezsem añmazsın gamuñdan n'oldugum
Ölmeyince añmadı Şîrîn dahı Ferhâdını (Fasîhî)

Konuyla ilgili örnek beyitleri çoğaltmak mümkündür. Gerçekten de divan şairleri Ferhad'ı ve onun sevgilisi uğruna can verişini her fırsatta konu etmişler, Ferhad'ı gerçek âşıklığın sembolü olarak görmüşlerdir. Gerçek âşıklık iddiasında birinci kıyas haddi olan Ferhad, sevgili uğruna can verme konusunda da şairlerin zirvesine oturmuştur. Ferhad ve sevgili uğruna canından vazgeçme o derece kanıksanmıştır

---

[2] *Yoluñda virmez isem cân-ı şîrîn / Degülven Hüsrevâ 'ışkuñda Ferhâd* (Revânî, G.46, b.3)

ki zaman için şairlerin, Ferhad'la kendilerini kıyaslama yoluna dahi gittikleri görülür. Sözgelimi Nigârî, aşağıdaki beytinde "kimdir ben gibi Ferhad?" diye sorarken, aslında kendisi gibi ölümüne seven âşığın bulunmadığını söylemek ister. Şairin mübaşir, cellat istememesi ve tenha geleceğini söylemesi, söz konusu can verişin intihar olduğunu açıkça gösterir:

Kimdir ey şîrînim ben gibi Ferhâd
Cân virsün 'aşkında itmesün feryâd
Gelmesün mübâşir gelmesün cellâd
İzdihâm olmasun tenhâ gelürem (Nigârî, Mkft 839, bend IV)

Muhibbî de aşk yolunda Ferhad'dan eksiğinin olmadığını, sevgilinin şirin dudakları için can vermek istediğini söyleyerek göstermek ister:

Lâ'l-i şîrîne cânâ ben nice cân virmeyem
Bu tarîk-i 'ışkda eksük miyem Ferhâd'dan (Muhibbî)

Görüldüğü üzere Ferhad, öncelikle sevgili uğruna intihar etmesi nedeniyle gerçek âşıklığın sembolü olmuş; şairlerin başlıca kıyas hadlerinden biri hâline gelmiştir. Eski şiirde aşk ve ölüm o derece iç içe geçmiştir ki şairler her fırsatta kendilerini Ferhad'la kıyaslamışlar; hatta zaman içinde kendilerini ondan üstün görmüşlerdir. Sonuçta "Sevdiği uğruna canından vazgeçen, intihar eden Ferhad gerçek âşıktır. Gerçek âşık olabilmek için Ferhad gibi can vermek gerekir." şeklinde bir düşünce çıkmıştır. Bu düşünce yüzyıllar içinde işlenerek divan şiirinin genel geçeri hâline gelmiştir. Artık divan şairi için Ferhad konu edilsin ya da edilmesin sevgili uğruna can vermek, aşk anlayışının temelini teşkil etmiştir. Bu nedenle divan şiirinde âşık için sevmek, ölmekle başlar. Hiç şüphesiz Ferhâd'ın gerçek aşkı ve intiharı, divan şiirinin aşk anlayışında ölümüne sevdanın yer etmesinde birinci neden olarak yerini alır.

Yaptığımız tarama sonucunda Ferhad'ın intiharı ile ilgili oldukça ilginç bir noktayı daha tespit ettik. Daha önce belirttiğimiz üzere *Hüsrev ü Şirin* ve *Ferhad u Şirin* adlı mesnevilerde Ferhad'ın ölümü ya kendini taştan taşa vurarak, ya da uçurumdan atlayarak gerçekleşmiştir.

Yalnızca hikâyenin halk edebiyatına yansıyan varyantında Ferhad, külüngünü başına vurmak suretiyle intihar etmiştir. Konuyla ilgili yaptığımız taramada şairlerinin tamamının divanlarında Ferhad'ın intiharının, külüngünü başına vurmak suretiyle gerçekleştiğini dile getirmeleri son derece ilginçtir. Farklı şairlerin konuyla ilgili onlarca beyitte, hikâyenin klasik mesnevî geleneğindeki şekli yerine halk hikâyeciliğindeki şeklini tercih etmesi dikkate şayan bir durumdur. Bu durum, divan ve halk edebiyatlarının birbirinden beslendiğini göstermenin yanı sıra, içinden çıktığı toplumdan kendisini soyutlamayan divan şairinin, eserlerine Türk kültürünü ve dünya görüşünü yansıttığını göstermesi bakımından önemlidir. Karagöz-Hacivat ve Orta Oyununda Husrev'i bir yana bırakıp Ferhad'ı kucaklayan ve iki sevgiliyi kavuşturan halk sanatçıları kadar olmasa da divan şairleri, gerçek âşık olduğuna inandıkları Ferhad'ı yüceltmiş, intiharını kutsamak suretiyle klasik edebiyatımızda gerek beyit düzeyinde divanlarda gerekse mesnevilerde ona hak ettiği değeri vermişlerdir. Divan şairlerinin Ferhad'ın intiharını kutsayan bu tavırları, klasik şiir geleneğinin bir çelişkisini değil, sanatçıya soluk alma imkânı tanıyan esnek sınırlarını gözler önüne serer.

Kaynaklar

Alpay, Gönül Tekin (1989). "Ali Şir Nevaî'nin Ferhad u Şirin Mesnevisi Üzerindeki Etkiler", *TDAY Belleten 1970*. 155-167.

Alpay, Gönül Tekin (1994). *Ali Şir Nevâyî-Ferhâd u Şîrîn*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu yayınları.

Alpaydın, Bilal. *Edirneli Nazmî'nin Mecmu'atü'n-nezâir'inden Bir Bölüm*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Arı, Ahmet (1994). *Sakıp Mustafa Dede: hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve Dîvânı'nın tenkitli metni*. Selçuk Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Aylar, Selçuk. *Edirneli Nazmî'nin Mecmu'atü'n-nezâir'inden Bir Bölüm*. İstanbul Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Aynur, Hatice (1999). *15. Yüzyıl Şairi Çâkerî ve Dîvânı Çâkerî*. İstanbul.

Bavik, Berrin. *Edirneli Nazmî'nin Mecmu'atü'n-nezâir'inden Bir Bölüm*. İstanbul Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bertels, E. E. (1988). "Ali Şir Nevaî'nin Ferhad u Şirin'i". Çev. Rasime Uygun, *TDAY Belleten 1957*. 115-130.

Bilgin, Azmi (2004). *Nigârî Dîvânı*. İstanbul.

Boratav, Pertev Naili (1979). "Ferhad", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 3. cilt, İstanbul: Dergâh yayınları, 196-197.

Durkheim, Emile (2002). *İntihar*. Çeviren: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.

Eraydın vd. (1977). "Aşk", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh yayınları: 202-203.

Gökalp, Halûk (2001) *Fasihi Divanı (İnceleme-Metin)*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Hacıeminoğlu, Necmettin (2000). *Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Horata, Osman (1990). *Cemâlî, Hümâ vü Hümâyûn (Gülşen-i Uşşâk): inceleme, tenkitli metin*. Hacettepe Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Kalpaklı, Mehmet (1999). "Divan Şiirinde Aşk" *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. İstanbul: Yapı Kredi yayınları: 454-455.

Kavruk, Hasan (2001). *Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı*. Ankara: MEB yayınları.

Kaya, Bayram Ali (1996). *Azmîzâde Haletî: hayatı, edebî kişiliği ve Dîvânı'nın tenkitli metni*. Trakya Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Kazan, Şevkiye (1997). *Hamîdî-zâde Celîlî: hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve Hüsrev ü Şîrîn mesnevisi, inceleme-tenkidli metni*. Süleyman Demirel Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kazan, Şevkiye (2003). *Üsküdarlı Sırrî: hayatı, şahsiyeti, eserleri ve Divanı, tenkitli metin-inceleme*. Gazi Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Kılıç, Atabey (1994) *Ahmed Neylî Divanı*. Ege Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Kurnaz, Cemal (1995). "Ferhad" *Türkiye Diyanet Vakfı İslan Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 383.

Küçük, Sabahattin (1994). *Bâkî Dîvânı (tenkitli basım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Levend, Agâh Sırrı (1989a). "Lâmî'nin Ferhad u Şirin'i" *TDAY Belleten 1964*. 85-112.

Levend, Agâh Sırrı (1989b). "Celîlî'nin Hüsrev ü Şirin'i", *TDAY Belleten, 1965*. Ankara: 122-147.

Levend, Agâh Sırrı (1989c). "Ahmed Rızvan'ın Hüsrev ü Şirin'i". *TDAY Belleten, 1966*. 215-258.

Meydan Larousse (1980). VI. cilt, İstanbul: Meydan Yayınevi.

Onay, Ahmet Talât (1996). "Ferhâd-Şîrîn", *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Ankara: MEB yayınları, 231-232.

Onay, Ahmet Talât (1996). "Hançere Düşmek", *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Ankara: MEB yayınları, 255.

Özkan, Mustafa (2000) "Şeyhî'nin Hüsrev ü Şirin'i ve Rumî'nin Şirin ü Perviz'i", *Kütahyalı Şairler Sempozyumu*, I. Kütahya, 121-137.

Özkan, Mustafa, haz. *Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş Makaleler*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Pala, İskender (1995). "Aşk", *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 53-55.

Pala, İskender (1995). "Ferhad u Şirin", *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ yayınları, 185.

Saraç, Yekta (2002). *Emrî Divanı*. İstanbul: Eren yayınları.

Sayar, Kemal (2002). "İntihar ve İnanç Sistemleri", *Yeni Symposium*, 40. Cilt: 100-104, *Türkiye Psikiyatri Derneği* 6. *Bahar Sempozyumu*. 24-28 Nisan 2002, Antalya.

Tansel, Fevziye Abdullah (1988). "Ferhad ile Şirin", *MEB İslam Ansiklopedisi*. IV. Cilt, İstanbul: MEB yayınları, 565-566.

Tarlan, Ali Nihad (1992). *Hayâlî Bey Divanı*. Ankara: Akçağ yayınları.

Timurtaş, Faruk K. (1963). *Şeyhi'nin Hüsrev ü Şirin'i (inceleme-metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi yayınları.

Timurtaş, Faruk K. (1997). "Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhad u Şirin Hikâyesi".

Yakar, Halil İbrahim (2002). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı ve Tahlili*. İstanbul Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Yenikale, Ahmet (2002). *Ahmet Nâmî Dîvânı ve İncelemesi*. İstanbul Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.

Haşişilerin Selçuklularla Mücadelelerinde İşledikleri Cinayetlerin Değerlendirilmesi

Mustafa Kılıç*

Tarihte adlarını öldürme eylemi ile duyuran bir fırka olarak Haşişilerin işledikleri cinayetleri değerlendirmeye geçmeden önce kelimenin zaman içerisindeki gelişimi üzerinde kısaca durmanın faydalı olacağını düşünüyorum. Cinayetleri cesaretle yerine getirmek ve cennet hayalleri görerek dünyada iken mutluluk tatmaları için mensuplarına haşhaş kullandırmaları sebebiyle Haşişiler olarak adlandırılan fırka Batıni inanç temelli bir mezheptir. Hazreti Ali neslinden altıncı imam Cafer Sadık'ın yerine geçen Musa Kazım'ın imametini kabul etmeyen Şiiler, İsmail'in babasının tek halefi olduğunu iddia ederek Ebu'l-Hattab'ın liderliğinde Batıniler veya İsmaililer adı altında yeni bir fırkanın temelini atmışlardır. Fırka inanç esaslarına ve mezhep öncülerinin isimlerine göre Batıniler, İsmaililer, Nizari İsmaililer, Melahide gibi kaynaklarımızda çeşitli adlarla anılmaktadır. İsmail'den sonra oğlu Muhammed'i imam tanıyarak onun etrafında toplanan Batıniler Ebu'l-Hattab'dan sonra Meymun b. Deysan ve oğlu Abdullah'ı örgütün başına geçirdiler. Hasan Sabbah'a kadar imamlar ve dailer tarafından büyük bir gizlilikle yürütülen Batıni hareket, zekâsı ve ihtilalci ru-

* Dr. Mustafa Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Sivas.

huyla ünlü Hasan Sabbah ile birlikte yeni bir hüviyet kazanmış ve masum imam adına davette bulunan dailerin yerini elleri hançerli fedailer almıştır.

Irak bölgesinin baş daisi Abdülmelik b. Attaş'ın sezgisi ile İsmaililiğe kazandırılan Hasan Sabbah, Fatımi halifesi Mustansır'dan sonra meşru halife olarak tayin edilen Nizar'ın halifeliğinin elinden alınmasını kabul etmeyerek, İsfehan, Kirman, Kuhistan, Cürcan ve Taberistan bölgesinde Nizar adına davete başladı. 483/1090 yılında Kazvin civarındaki Rudbar vadisinde yalçın kayalar üzerinde yer alan Alamut kalesini ele geçirerek merkez hâline dönüştüren Hasan Sabbah, Alamut, Meymundiz, Kuhistan, Halincan, Girdkuh, vd. kaleleri ele geçirerek İran'da, Masyaf, Banyas ve Havabi kaleleri ile de Suriye'de örgütünün teşkilatlanmasını sağladı.

Alamut kalesinin alınması ile adını duyurmaya başlayan Haşişiler katı bir gizlilik içerisinde yürüttükleri davet faaliyetlerine, işledikleri cinayetleri de katarak kendilerine has bir usul geliştirdiler. İnsanoğlu hemcinsini tarihin her devrinde çeşitli sebeplerle öldürmüştür. Dolayısıyla Haşişiler işledikleri cinayetler itibariyle ilk değillerdir. Ancak onlar öldürme eylemini, davetleri boyunca planlı ve sistematik olarak siyasi bir silah tarzında kullanmaları sebebiyle tarihte ilktirler. Haşişiler öldürme eylemini sistematik olarak bir örgüt içinde ve siyasi amaç için yapmakla tarihin kaydettiği ilk teröristler olarak görülmektedir. Öldürme veya suikast eylemini, kendi davetlerini engellemek şöyle dursun aleyhinde söz sarf edenlere bile anında uygulama anlayışında olan Haşişiler bunun için fidai veya fedai adlı bir gurubu adeta tetikte bekletmişlerdir. Ölüm kadar, ölümün nerede ve ne şekilde geleceği konusunda duyulan belirsizlik dehşeti, insanların onlara duyduğu korkuyu daha da artırmıştır. İşledikleri cinayetler sebebiyle topluma saldıkları korkudan faydalanma yoluna giden Haşişiler, toplumun huzurunu bozmakla kalmıyor bu yolla istediklerini rahatça yaptırıyorlardı. Nerede ve ne zaman çıkacağı belli olmayan bir haşişi hançerine kurban gitmek istemeyen yönetici, doğal olarak onlarla muhatap olmama ya da onları kendi hâllerine bırakmayı tercih ediyordu. İnsan olarak doğal kabul edilecek ancak devlet anlayışı içinde kabul edilemez ölüm kor-

kusu sonuç verdikçe Hasan Sabbah, ses getirecek veya ortadan kaldırılmasının birçok sorunu çözeceğini düşündüğü bir düşmanı azimle vurmaya yetenekli, disiplinli ve aşırı sadakat gösteren bir gurubu yanında tutmaya devam ediyordu. Hasan Sabbah, okuryazar olmayan veya eğitim seviyesi çok düşük, işsiz güçsüz, cahil ve kaba insanlardan oluşturduğu bu guruba istediği cinayeti işlettirmek için, bal ve çörek otu yedirerek veya haşhaş kullandırarak, onların beyinlerini uyuşturuyordu. Bu şekilde haşhaşın etkisiyle uyuşuk bir beyinle cennet hayalleri gören, bu dünyada sahte cennet zevkini tadan fedai hem ölümü hem de öldürmeyi cesaretle karşılayarak bir an önce verilen öldürme emrini yerine getirmeye çalışıyordu. Genellikle hançerle işlenen cinayet sonunda haşişi ve ailesi bu cinayetten sonra hayatta kalmayı hoş karşılamayıp orada öldürülmeyi arzulardı. Şeyhin emrini yerine getirdikten sonra sağ kalmayarak öldürülmeyi şeref kabul eden fedai böylece uyuşuk hâlde gördüğü sahte cennete bir an önce kavuşmuş oluyordu. Zaten yanına hançerden başka korunma amaçlı bir silah almayan fedai kurtulmayı düşünmeyip ölüme gitmek istediğini göstermektedir. Kazara yakalanan fedai ise ölüme giderken, kendisini masum bir Sünninin tuttuğu veya azmettirdiği yalanını söyleyerek, beraberinde bir veya birkaç insanın öldürülmesine de sebep oluyordu. Dolayısıyla her duruma ve zemine göre farklı bir tutum sergileme eğiliminde olan Haşişiler ölüme giderken bile yanlarında masum bir insanı götürme zilletinden de kaçınmıyorlardı.

Haşişiler fırkasına giren bir insanın fırka içerisinde yükselebilmesinin zorluğu ve daveti kabul etmeye uygun karakteri olmayan insanların davet edilmemesi anlayışı aslında onların bir örgüt biçiminde teşkilatlandıklarını gösteren başka bir özelliktir. Zira terör eylemi çok kısıtlı bir teşkilatla sürdürülür ve uğrunda terör estirilen büyük hedeflerden ilham alır. Bunun yanında Hasan Sabbah'la başlayarak Haşişilerin ele geçirdikleri kalelerin coğrafi konumları analiz edildiğinde fırkanın karanlık emeller ve olumsuz düşüncelere sahip oldukları hemen anlaşılabilir. Elbruz dağları üzerinde iki bin metre yükseklikte sarp bir kaleyi Hasan Sabbah'ın merkez olarak seçmesi boşuna değildir. Kan dökme masum insanları öldürmeden başka bir faaliyeti olmayan Haşişiler bu coğrafi tercihleri vasıtasıyla uzun muhasaralara ve doğrudan saldır-

malara karşı kendilerini koruyabiliyorlardı. Otuz beş yıllık hâkimiyeti boyunca kaleden aşağıya inmeyen bir insanın her hâlde korktuğu uzun bir sabıkasının olması gerekir. İslam toplumunda saldığı korkuyu iyi anlayan Hasan Sabbah siyasi dehasını gösterdi. Bu zayıflıktan terörizm yoluyla faydalanarak hâkimiyet alanlarını geliştirmeyi başardı.

Halifeliğin Hazreti Ali neslinden gelen imamların hakkı olduğu inancıyla Haşişiler öldürme eylemlerinde dünyayı gayrimeşru idareciden kurtardıkları duygusuyla hareket ediyorlardı. Aynı şekilde ölüm emrini alan fedai cinayeti ibadet bilinciyle yerine getiriyordu. Bu yüzden daha güvenli olmasına rağmen zehir veya mermi kullanmayan haşişi daima hançer kullanıyordu. Ardından çoğunlukla yakalanan fedai sağ kalmaktan utanç duymaktaydı.

Batıniler her ne kadar kendilerini İslam dini içerisinde kabul etseler de Haşişilerin tarihin hiçbir döneminde birkaç istisna dışında başka din mensuplarına karşı cinayet işlemedikleri de acı bir gerçektir. Sünni İslam akidesine inanmış Müslümanlara gözünü kırpmadan hançerini indiren haşişi gayrimüslim insanlara saldırmak yerine onlarla işbirliğine gidebiliyordu. Dolayısıyla Müslümanlardan başka düşman tanımayan Haşişiler haklı olarak kaynaklarda İslam'ın baş düşmanı olarak tanımlanmaktadır.

Genellikle tek başlarına veya mümkün olduğunca az sayıda kişi ile cinayet işlemeyi usul hâline getiren Batıniler, eylemlerini ortaya koymak için gereken süre zarfında veya eylemin alt yapısını hazırlarken birtakım hilelere başvurmuşlardır. Bunlardan en fazla kullanılan hile kendilerini dilenci, yardıma muhtaç veya bir isteği olan insan durumunda göstermektir. Nizamülmülk başta olmak üzere birçok cinayet böyle işlenmiştir. Dilenci veya istek sahibi kılığında öldürmek istediği insana şüphe çekmeden en kısa zamanda ulaşan fedai, bu şekilde amacına ulaşırken ikinci bir fedaiye fazla ihtiyaç duymuyordu. Batıniler, yardıma muhtaç âmâ taklidi yapan bir daiyi sokağın kapısına dikerek birçok insanın ölümünü sağlıyordu. Gelen geçen insanlara kendisini sokağın diğer kapısına götürmelerini isteyen âmâ rolündeki dai, sokağa girildiği vakit kendisine yardımcı olan insanın, diğer dailer tarafından yakalanarak katledilmesini sağlıyordu. Bu şekilde acıma hissine yenilen birçok insan

Batıniler tarafından öldürülmüştür. Bu tür olaylar insanların can güvenliğini ortadan kaldırmasının yanında toplamsal anlamda büyük bir güvensizliğin doğması, toplum değerlerinin de yavaş yavaş katledilmesi anlamına geliyordu. Yine tüccar kılığındaki bir dai de şüphe çekmediği için istediği yere veya bölgeye rahatlıkla giderek cinayet işleyebiliyordu.

Batıniler, 494/1101 yılında davetlerini kabul etmeyen Save'li bir müezzini İsfehan'da öldürerek ilk cinayetlerini işlediler. Hemen ardından ünlü devlet adamı Nizamülmülk'ün öldürülmesi Selçuklu devleti için büyük bir kayıp olmuştur. Başından beri devletin bu fesat yuvasına karşı ciddi tedbirler alması gerektiğine inanan Nizamülmülk silahlı mücadele yanında ilmî olarak da onların asılsız iddialarına gerekli cevabı vermek için medreselerin açılması gibi büyük bir hizmetin mimarı olmuştur. 494/1101 yılında Alamut kuşatmasının sonlanmasına yakın bir anda Nizamülmülk'ün öldürülmesi Haşişilerin uzunca bir süre daha cinayet işlemelerine, toplumu fesada vermelerine imkân verdi. Bunun yanında; 500/1106-7 yılında ünlü vezir Nizamülmülk'ün büyük oğlu, Berkyaruk ve Sencer'e vezirlik yapmış olan Fahrulmülk Ebu'l-Muzaffer Ali'nin öldürülmesi, 502/1108 yılında çok katı bir İsmaili düşmanı olarak bilinen İsfehan kadısı Ubeydullah el-Kâtibi el-Hıtabî'nin Hemedan'da öldürülmesi, 507/1113 yılında Emir Mevdud'un Dımaşk Camiinde öldürülmesi, 519/1126 yılında Selçuklu emirlerinin önde gelenlerinden Musul valisi Aksungur Porsukî'nin öldürülmesi, 524/1130 yılında el-Musta'li'den öç alırcasına oğlu Fatımi Halifesi Amir bi Ahkamillah Ebu Ali'nin öldürülmesi, 529/1135 yılında Sultan Mesut'un elinde esir bulunan Halife Müsterşidbillah'ın Merağa'da öldürülmesi, 532/1138 yılında Halife el-Raşid'in öldürülmesi, gibi daha sayamayacağımız birçok önemli insanı öldürmüşlerdir.

Öldürme eyleminin yanında yol kesme, kundaklama, gibi faaliyetlerden geri durmayan Haşişiler için ayrıca mekân ayrımı da söz konusu değildir. Zira ibadethane masumiyetini hiçe sayarak Haşişiler, Şafi âlimi Ebu Cafer el-Meşşât'ı, vaazdan indiği sırada cami içerisinde hançerleyerek öldürmüşlerdir. Yine benzer şekilde 498/1105 yılında Rey civarında hac ibadeti için yola koyulan bir kafileye saldıran Haşişiler onları kılıçtan geçirmişlerdir.

Selçuklu Sultanı Melikşah, Haşişilerle mücadeleye onları itaata davet eden, öldürme eyleminden uzak durmalarını emreden bir mektupla başladı. Hasan Sabbah'ın bu mektuba ölüme atlayan daileri ile cevap vermesinden etkilense de, Sultan Melikşah onların fesat yuvalarına saldırmaktan geri durmadı. 484/1091 yılında Emir Yoruntaş idaresindeki sevkettiği ordu Alamut kalesini kuşattıysa da emirin ani ölümü kesin sonuç alınmasını engelledi. 485/1092 yılında Sultan Melikşah biri Alamut'a diğeri Kuhistan'a olmak üzere iki sefer düzenledi. Her iki sefer de Haşişiler tarafından geri püskürtülmüş olup, birinci sefer, Rudbar ve Kazvin'deki İsmaililerinin yardımıyla sonuçsuz kaldı.

Melikşah'ın ölümünden sonra İsmaililerin gücü daha da arttı. İran, Irak ve daha sonra Suriye'de tam bir anarşi ve ayaklanma harekâtı başlatarak bölgeyi yaşanmaz hâle getirdiler. Onların bu hareketi merkezi iktidarı devirmekten çok, çeşitli emirliklere sahip olmaya uygun bir şekilde kalelerin parça parça ele geçirilmesi ve tehlike arzeden emirleri ve âlimleri öldürmek şeklinde tezahür etti.

Melikşah'ın oğullarının taht kavgasına düşmeleri sebebiyle ortaya çıkan yönetim boşluğu ve kargaşasında Batınilerin terör faaliyetleri arttı. Halkın birçoğunu yaralıyorlar, öldürüyorlar ve soyuyorlardı. Bu terör faaliyetleri o kadar yaygınlaştı ki insanlar, aile fertlerinden biri eve her zamanki vaktinde gelmezse, öldürülmüş olduğunu düşünerek hemen taziyeye oturuyorlardı. Hiç kimse tek başına gezmeye cesaret edemiyordu. Aralarında düşmanlık bulunan ve birbirlerini yok etmek isteyen insanlar da birbirlerini Batıni olmakla suçlayarak haksız ölümlere sebep olabiliyorlardı.

Hasan Sabbah'ın fedailerinin estirdiği terör havasından kurtulmak için Berkyaruk 494/1101 yılında Fars ve Huzistan'daki Batınilere karşı harekete geçti ve ileri gelenlerinden Muhammed b. Kakaveyh de dâhil üç yüz kişiyi öldürttü. Aynı yıl Emir Bozkuş'un sevk ve idaresindeki büyük bir ordu Kuhistan üzerine gönderildi, ancak Batıniler Emir Bozkuş'u rüşvet karşılığında muhasaradan vazgeçirdiler. Yine Emir Bozkuş 497/1104 yılında Tabes kalesine saldırdı ve Batınilerin bir kısmını öldürdü.

Batınilerle mücadelede adeta bir sembol hâline gelen Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın en önemli başarısı Haşişilerin Alamut'tan sonraki en önemli kaleleri olan Şahdiz kalesinin 500/1107 yılında ele geçirilmesidir. Böyle önemli bir kalenin ele geçirilmesi ve kalede on iki yıl hâkimiyet süren Ahmed b. Attaş'ın öldürülmesi İslam âlemini büyük bir sevince boğdu.

Muhammed Tapar 503/1109 yılında Ahmed b. Nizamülmülk'ü Alamut'a sevketti, ancak kış yüzünden sonuç alınamadı. 511/1117 yılında Sultan Muhammed Tapar, Emir Anuştigin Şirgir'i, Batınilere ait Alamut kalesine saldırmakla görevlendirdi. Dokuz ay süren kuşatma sonunda Hasan Sabbah ve adamlarının durumu kötüleşti. Kale düşmek üzere iken Sultanın ölüm haberinin gelmesi üzerine ordu kuşatmayı kaldırarak İsfehan'a geri döndü. Erzak sıkıntısı baş gösteren kalenin düşmesine çok az bir süre kalmışken genç yaşta sultanın ölümü akla Batını suikastını getirmektedir. Otuz yedi yaşındaki sultanın Batıniler tarafında zehirlenerek vefat etmesi üzerine kime itaat edeceğini bilemeyen ordu geri çekilerken, Batıniler de isteklerine kavuşuyorlardı. Zira Batıniler hem kalelerini kurtarırken hem de azimli bir düşmanlarından da kurtularak rahat bir nefes aldılar. Bundan sonra Selçuklulardan önemli bir tehdit almayan Batıniler, Moğollarla karşı karşıya kalıncaya kadar bölgedeki varlıklarını sürdürdüler.

Sultan Sencer, Horasan meliki iken Batınilerle yaptığı mücadeleyi sürdürmek istedi, ancak yatağının ucuna hançer saplanması olayı onu bu mücadeleden korkutarak onlara eman vermeye götürdü. Bunun yanında 1103 yılında Tabes, 521/1127 yılında Alamut ve 528/1134 yılında Girdkuh kalelerine saldırarak Batınilerden birçok insanın öldürülmesi Sultan Sencer'in yaptığı faaliyetlerdendir.

447/1055 yılında yaptığı Bağdat seferi ile Abbasi Halifeliğini Şii tahakkümünden kurtaran Selçuklu Sultanı Tuğrul beyin torunları da aynı düşünceyle Sünni akideyi hedef alan Şii akımlarla mücadeleyi devam ettirmişlerdir. İslam fütuhatının önünde duramayarak Müslüman olan ancak içlerindeki batıl inançları muhafaza ederek bu dinden intikam alma yolunu tutan fırkalardan biri olan Haşişiler, Müslümanlara yönelik sistemli cinayetler işleyerek bir zulüm medeniyeti oluştur-

maya çalışmıştır. Kanla dolu bir tarihe sahip olarak Haşişilerin öldürdükleri masum insanları gören hiçbir insanın bu cinayetleri tasvip etmesi mümkün değildir. Yukarda da bahsettiğimiz gibi insanoğlu hemcinsini çeşitli sebeplerle öldürürken sistemli ve teşkilatlı bir ölüm timini ancak Haşişilerle birlikte görmüştür. Selçuklular bu fırka ile gereken mücadeleyi yapsa da kesin sonuç alamamıştır. Moğolların 1256 yılında hançer, kan ve gözyaşından başka tarihe hiçbir iz bırakmayan Haşişileri ortadan kaldırması insanlığa yaptığı hayırlı bir hizmettir.

Kaynaklar

Abbas İkbal (1984). *el-Vezâre fî Ahdi's-Selâcika*. Çev. Ahmed Kemaleddin.

Brockelman, Carl (1992). *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*. Çev. Neşet Çağatay, Ankara.

Çubukçu, İbrahim Âgah (1964). *Gazzalî ve Batınîlik*. Ankara.

Ebu'l-Fidâ (1997). *Târih*. Beyrut.

Fığlalı, Ethem Ruhi (1980). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul.

İbn Hallikân (1978). *Vefeyâtü'l-A'yân*. Nşr. İlhan Abbas, Beyrut.

İbn Kesir (1992). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut.

İbnü'l-Cevzî - Ebu'l-Ferec Abdurrahman (1992). *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut.

İbnü'l-Esir (1979). *el-Kâmil fi't-Târih*. Nşr. Tornberg, Beyrut.

İbnü'l-Esir (tarihsiz). *et-Târihu'l-Bahir*. Nşr. Abdülkadir Tuleymat, Kahire.

İbnü'l-Imâd (tarihsiz). *Şezerâtü'z-Zeheb*. Beyrut.

İbnü'l-Verdî (1996). *Tarih*. Beyrut.

Lewis, Bernard (1994). *Haşişiler*. Çev. Ali Aktan, İstanbul.

Markizî, Takıyyüddin (1991). *el-Mukaffa'l-Kebîr*. Beyrut.

Nüveyrî (tarihsiz). *Nihâyetu'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire.

Özaydın, Abdülkerim (1990). *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*. Ankara.

Özaydın, Abdülkerim (1997). 'Hasan Sabbah', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. XVI, İstanbul.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (1994). *Târihu'l-İslâm (491–500)*. Nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut.

Psikanalitik Bakış Açısından Ölüm Dürtüsü Ve Kültüre Olan Yansımaları

Tevfika Tunaboylu-İkiz*

Yüz yılı aşkın bir zaman önce S. Freud tarafından hasta sağaltım amacıyla keşfedilen psikanaliz metodu, başka hiçbir yolla ulaşılamayan zihni süreçlerin araştırılmasını hedefleyen bir bilim dalıdır. Bilinç dışı söylemin, eylemlerin, rüyaların ne anlama geldiğine önem verip kişilerin serbest çağrışım yoluyla semptomlarının giderilmesini hedeflemektedir.

Psikanalitik literatürde önemli kavramlardan biri olan "dürtü" ise psikanalizin ilk yıllarından S. Freud'un ölümüne kadar olan süre içerisinde birçok değişikliğe uğramıştır. Bilimsel bir kuram oluşturmayı hedefleyen S. Freud psikanalizi klinikte hastaları ile beraber zenginleştirdiği için zaman içerisinde bazı kavramların keşfedilmesi de beraberinde yeni açıklamaları getirmiştir.

Dürtü psikanaliz sözlüklerine bakıldığında organizmayı amaca doğru götürücü enerji içeren bir güç olarak adlandırılmaktadır. Dürtünün kaynağını bedendeki heyecandan alır ve amacı da kaynağın yarattığı gerilimi ortadan kaldırmaktır (Laplanche et Pontalis 1967). Tek

* Yrd. Doç. Dr. Tevfika Tunaboylu-İkiz, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, İstanbul.

bir dürtüden değil "dürtülerden" söz edilmektedir. S. Freud kuramını geliştirirken önceki cümleden de anlaşılacağı üzere dürtünün doğasını belirleyen bazı kavramları da açıklar; dürtünün kaynağı, amacı, nesnesi ve itkisi olmalıdır. Bu dörtlünün birlikte çalışması insan ruhsal dünyası hakkında bilgi verirken dışarıdan rahatsızlık verici durumlardan kurtulmayı başaran kişi iç dünyasından gelen bu enerjiye karşı ruhsal dünyasında bir takım hareketlenmeler yaşar. Dürtü klinikte dolaysız şekilde görülmez bu yanı ile de içgüdüden ayrı tutulmaktadır. Dürtülerin tasarımları vardır ve ancak bu tasarımlarla anlaşılabilirler. S. Freud "dürtü" kelimesini psikanalizin erken yıllarından itibaren kullanmaya başlayıp, yıllar içerisinde tekrardan yorumlayarak birçok değişikliklere uğratmıştır (Chemema et Vandermersch 1998).

Freud bilim adamı olarak çalışmalarını sürdürmeye başladığı erken dönemlerden itibaren insana güç veren kaynağın ne olduğunu sorgulamıştır. Öncelikle bu kaynağın temelini cinsellikten aldığını söyleyecektir. Yani kişinin tüm amacı haz içerisinde yaşamak, acıdan kaçmak ve gerilimi azaltmak olacaktır. Kişiye yaşam enerjisini veren ve ruhsal dünyanın çalışmasını sağlayan bu güce libido adını verir. Latince arzu anlamına gelen libido, kaynağını cinsel enerjiden alıp kişilerin ruhsal dünyalarını zenginleştirici bir etkiye sahiptir. Bu açıklamaların yanı sıra psikanalizin ruhsal dünyayı anlamada kullandığı tamamen S. Freud'un kendisinin icat ettiği ve var olduğuna inandığı "ruhsal aygıt" dürtülerin rahatça dolaştığı, çeşitli yapılardan oluşan ve davranışlarımızı, ötekiyle ilişkilerimizi belirleyen en önemli düzenektir.

Ruhsal aygıt çeşitli yapılardan inşa edilmiştir. Bunlardan ilki üç ayrı andan oluşmaktadır: bilinç, bilinç öncesi ve bilinç dışı. İnsan davranışlarının büyük bir çoğunluğu bilinç dışıdır. Ruhsal aygıt insan hayatının ruhsal işlevlerinden bizi haberdar ederken diğer taraftan da yukarıda bahsettiğimiz yapıyı barındırır; algılanan gerçeklerden oluşan ve gözle görülen davranışlarımızla açıklanan bilinç ve bilinçli olma hâli, fark etmediğimiz, arzu ve isteklerimizin barındığı bilinç dışı ve her iki durum arasında yer alıp bilinç ile bilinç dışı arasındaki geçirgenliği sağlayan ön bilinç. İşte burada psikanalizin ilgilendiği en önemli alan olan bilinç dışı, istek ve tatmin edilmeyi bekleyen yan ya-

na sıralanmış birçok arzudan oluşup, kökenini cinsellikten alır. Bilinç dışında dürtüler tasarım hâlinde bulunur. Bilinç dışının psikanalitik kuramın merkezine oturtulması ve beraberinde bilinç dışı düşlemlerin varlığına inanılması S. Freud'un dürtülerin nasıl yol izlediğini açıklamasını kolaylaştırmaktadır.

Ruhsal aygıtın ikinci yapısal görüşünde ise benlik, alt benlik ve üst benlik kavramlarını oluşturan Freud'un burada benliğin alt benlikten gelen arzuları ve üst benliğin yasaklayıcı tavırlarını düzenleyen, kişiyi fazla heyecan ve endişeden korumayı hedefleyen bir denge unsuru olarak görmesi söz konusudur. Birinci ve ikinci yapısal görüş olarak da adlandırılan bu düzenekler ruhsal aygıtın çalışma biçimi hakkında bilgi vermektedir. Öncelikle bilinç dışı ve ardından da alt benlik olarak açıklanan kısım insanın içsel yaşantınsın büyük bölümünü oluşturur, Freud kişide davranışlarla kendisini gösteren, varlığımızın bilinçli kısmının buzdağının üstü olduğu aslında tüm yaşantıların, düşlemlerin bilinç dışında kaldığından bahseder. İşte dürtüler hem bedende hem de ruhsal dünyada hissedildiği için beden ve ruh arasındaki ara kavram olarak ele alınmaktadır.

Freud dürtü kuramını üç dönemde ama hep ikili olarak incelemektedir; ilk dönemde ruhsal dünyadaki çatışmaların cinsel arzular ile benliğinin kendisini korumasına yönelik dürtüleri arasında olduğu görüşü hâkimdir. Yani cinsel dürtüler sürekli doyurulmayı bekler ve ruhsal dünyaya baskı yaparken, benlik diğer taraftan kendisini korumaya bu dürtüleri eklemleyebilmeye ve kontrole çalışır.

Bu ilk kuram psikanalizin gelişimiyle değişime uğrayacaktır. Freud 1914'te narsisizm kavramını fark ederek, kendini sevmek olarak açıklanan, erken dönem bebek gelişiminden itibaren kişinin yaşamında önemli bir kaynak olan bu durumun dürtülerin oluşumunu etkilediğini görür. Kişi başından itibaren kendisini sevmekte ve yatırım yapılmasını istemektedir. Daha sonra kendisi için anlamlı ötekini fark edecek ve kendisini sevmek ile ötekini sevmek arasında yaşamı boyunca gidip gelecektir. Yani bir yandan kendisini sevmeye devam edecek, diğer yandan ise ötekini sevmek ona ihtiyaç göstermek için bu sevgiden vazgeçecektir. Son olarak ilerleyen dönemde dürtü kuramı üçün-

cü ve son halini alacak, aslında çift olarak birlikte anılan olan dürtülerin yaşam ve ölüm dürtüleri olduğunu söyleyecektir. Bu iki dürtünün ortak olarak nasıl çalıştıklarına verilebilecek en basit örnek yemek yeme alışkanlığıdır; sevdiğimiz yemeği parçalayıp ağzımıza alırız ve bunun sonucunda da yemekten zevk alırız. Aynı anda hem saldırganca bir eylem yapıp parçalama gerçekleştirmekteyiz, daha sonra ise yemekten alınan hazzı fark etmekteyiz.

S. Freud'un böylesi bir kuramı oluşturmasındaki en önemli nedeni hastalarında fark ettiği yineleme saplantısıdır. Klinikte rastlanan bu durumu şeytani olarak nitelerken, dayanılmaz ve karşı konulamaz olan yineleme saplantısı ile ölüm dürtüsünün anlaşılmasında önemli bir bağ kurar. Yineleme rahatsızlık vericidir. İnsanlar hayatları boyunca hoşlanmadıkları bazı durumları tekrar ederler. Kinikte çok sık karşılaşılan bu durumda fark ettiğimiz kişinin ne kadar rahatsız olduğunu görse de olayları tekrarlamaktan kendisini alıkoyamamasıdır. Ruhsal dünya bu tekrarı bir anlamda istemektedir.

Bu duruma örnek olarak S. Freud kendi 18 aylık torununun oynadığı makara oyununu anlatır. Freud'un torunu elinde bulunan makarayı odanın çeşitli yerlerine fırlatmaktadır. Öncelikle bu fırlatmayı gerçekleştirdikten sonra ses çıkarmakta "fort" (uzak) demektedir. Makara kaybolmakta, çocuk kendi uzanıp makarayı alınca da "da" (işte) der. Bu oyunu birçok kereler oynamakta ve daha sonra annesi eve geri geldiğinde neşeli bir şekilde annesine yönelmektedir.

Freud'un fark ettiği, bu oyunda asıl zevk verenin oyuncağı ileriye doğru atmak olmayıp, kaybolduktan sonra geri gelmesidir. Çocuk kayıp nesnenin olmayışına ve daha sonra geri gelmesine tahammül etmeyi öğrenmektedir (Tunaboylu-İkiz 2002). İşte yineleme acı verici davranışı tekrarlamakta böylelikle de yokluğa, hiçliğe alışılıp tahammül etmeyi öğretmektedir. Bazı kişilik yapılarında bunun ne denli zor olduğunu, kişilerin bu yokluk durumuna dayanamadıklarını görmekteyiz.

S. Freud için önemli nokta dürtüleri yaşam ve ölüm arasında konumlandırmasıdır. Başlangıçtan beri hayat ve ölüm iç içedir. Bizi bir hayata bir de ölüme çeken güçler vardır. Birleştiren ve yıkan güçlerin aralarında kurulan bağlar denge oluşturmaktadır. Yaşam dürtüsü bağ-

lantıları güçlendirmeyi, sürekli heyecan ve zevk almayı isterken, ölüm dürtüsü yaşamsal enerjiyi sıfıra indirme, sakinliğe, hareketsizliğe gönderme yapmaktadır. Yani bir anlamda tüm gerilimlerin yok edilmesini hedeflemektedir. Basit bir örnek verirsek çok yoğun geçen bir günün ardından eve gelen kişi hiçbir şey yapmak istemeyip kendisini bir koltuğa uzatıp hareketsizce kalmayı isteyebilir. İşte bu durumda ölüm dürtüsünün çalışmasına ihtiyacımız vardır. Aksi takdirde sürekli yaşam güdüsü ile hareket etmek, hiç pasif kalamamak beraberinde ruhsal sıkıntıları da getirecektir. Yani bu iki dürtü birbiri ile beraber kullanılmakta, birisi olmadan öteki düşünülmemektedir.

İki dürtünün beraber çalışması süreci yaşamın ilk yıllarından itibaren geçerlidir; bebek öncelikle ötekine tamamen bağlı bir şekilde yaşamını sürdürmektedir. Annesinin bakımı, kendisi ile ilgilenmesi sonucunda pasif kalmayı, kendisini ona bırakmayı öğrenir. İşte bu durum yani hayat olaylarına pasif olarak dayanabilme kapasitesi tüm yaşam boyunca sürmektedir. Aslında burada çatışma yaşam ile ölüm arasında değil yaşam dürtüsü ile ölüm dürtüsü arasında olmaktadır.

Ruhsal aygıtın önemli öğelerinden olan bilinç dışında hiçbir şekilde olumsuzluk, olanaksızlık ve zaman kavramı bulunmamaktadır. Tüm birbirine ayıkırı amaç ve arzular talep edilmektedir. Böylesi bir durum tabii ki ölüm kavramını içermemektedir. Ölüm tasarım olarak bilinç dışında bulunmamaktadır. Peki o zaman insanlarda gördüğümüz nedir? Tabii ki ölüm endişesi. Freud ölüm ile olan ilişkimizi değerlendirirken ölümün doğal, gerekli ve kaçınılmaz olduğundan bahsetmektedir. Ama insanlar sanki ölüm yokmuşçasına, sanki hiç ölmeyecekmişçesine yaşamaktadır. Bilinç dışında ölümün tasarımı olmadığı içinde başkasının ölümünü izlemekteyiz ve ancak onu anlamlandırabilmekteyiz. Hiç kimse kendi ölümüne inanmaz, hepimiz bilinç dışımızda ölümsüz varlıklarızdır. Bu duyguyu en çok rüyalarımızda ve sembollerle tasarımlandırabilmekteyiz. Rüyasında kendi ölümünü gören kişilerle sıklıkla karşılaşmaktayız. Rüyada yaşanan bu durumu dile getirmeyi daha kolaylıkla yapabilmekteyiz. S. Freud ölümü en kolay çocukların dile getirdiğini söylemektedir. Çocuklar anne ve babaları ölürse ne yapacaklarını açıkça ebeveynlerine sorarlar (Freud 1915).

Ölüm dürtüsünün yüceltildiği, tatmin edildiği ve sosyal kabul gören meslekler vardır; kasaplık, cenaze levazımatçılığı, morg çalışanı, adli tıp uzmanlığı gibi. Burada sanki ikili bir yaşam söz konusudur. Kişi sakin hayatını sürdürürken bir yandan da gün içerisinde yaptığı meslekle bu saldırganlık içeren işini de gerçekleştirmektedir. Bu sadistik yaklaşımın içerisinde suçluluk duygusu bulunmamaktadır. Çünkü burada gerçekleştirilen dürtüsellik sosyal yoldan kabul görmektedir.

Yanı sıra savaşlar bu duruma verilecek örneklerdir. Yapılan tüm saldırganlığa rağmen daha sonra kişiler evlerine dönmektedir. Zaten ölümde en gerçek haliyle savaşlarda karşımıza çıkmaktadır. Psikiyatride kronik hastalık ile uğraşanlar hastaların acılarına eşlik ederek bu duruma katlanmaktadırlar. Benliğin savunma düzeneklerinden bir tanesi olan yüceltme ile açıklayabileceğimiz bu olaylar tamamen normaldir (Desjours 2001).

Ölüm dürtüsünün sakince çalıştığını söylemiştik. Bazen buradan türeyen saldırganlık ve yıkıcılığın kişinin kendisine ve ötekine yöneldiği durumlarda görmekteyiz. Özellikle başkasına yönelik yıkıcılık duygularını sadizm olarak açıklamaktayız Kişinin kedisine ve bedenine yönelik uyguladığı yıkıcılık durumunu ise mazoşizm olarak adlandırmaktayız. Bu iki yıkıcı dürtü bir aradadır ve kaynağını ölüm dürtüsünden almaktadır.

Psikanalitik teori sonuç olarak ölüm dürtüsünü üç önemli kavramla açıklamaktadır; yineleme saplantısı, gerilimi sıfıra indirme ve yıkıcılığa, saldırganlığa eğilim. İşte bu üçlü kaynağını ölüm dürtüsünden alırken psikanalitik çevrelerce de kabul edilmesindeki zorluk, yaşam enerjisine verilen önemin aynı derecede ölüm dürtüsüne de verilmesidir (Green 1983). Burada önemle belirtilmesi gereken de klinikte hastalarla yapılan çalışmalarda saldırganlık, yıkıcılık, yineleme saplantısı görmekteyken ölüm dürtüsünün varlığını ispatlayamayız.

Psikanaliz aslında bir ölüm ile başlamaktadır. İnsanoğlunda öldürme eğilimi hep vardır. Dinin getirdiği öldürmeyeceksin yasaklamasına rağmen, içimizde böylesi bir çatışmalı durum vardır. Freud *Totem ve Tabu* kitabında ilkel kabilelerin hayatı ile ilgili bilgileri aktardığında

babanın öldürülmesi ile çocukların nesilleri devam ettirdiğinden bahsetmektedir. Tarih öncesi baba öldürülmüştür. Bu öldürme eylemi yapıldıktan sonra baba gibi olmak, ona benzemek ve onun neslini devam ettirmek için yapılan totemik bir yemek yapılır ve babanın içe alınması bu yolla sağlanır. Bu eylem yasak olduğu için bastırmaya uğrar, bilinç dışında tutulur ve nesilden nesle letilir. Hissedilen suçluluk duygusunun kökeni işte bu bilinç dışındaki eylemden kaynaklanmaktadır. Burada kültür ve medeniyet kişilerin bu saldırganca dürtülerini yüceltmek için insanoğluna gerekmiştir.

Aynı ilk insan gibi biz de aradan bunca yıl geçmesine rağmen ölüm olayına inanmayız, kendimizin öleceğini asla düşünmeyiz. Her türlü çatışmanın sevgi, nefret gibi karşıt kavramların bir arada bulunduğu bilinç dışında ölümün olmaması bir anlamda da kahramanlık duygusunu açıklamada bize yararlı olabilir. Ölümün endişesinin hissedilmesi ise sıklıkla görülen bir durumdur. Başkalarının ölümünü kolay kabul edebiliriz. Bunun önemli bir nedeni de küçük yaştan itibaren kişileri bazen sevmeme, onlardan kurtulma gibi duygulanımlarımızın olmasıdır. Yanı sıra sevdiklerinin kaybından sonra hastalanan ve yardım isteyen çok kişi vardır.

S. Freud'un önemli metinlerinden olan "Neden Savaş" makalesinde ölüm dürtüsünü gerçek ölümlerle bağlantılandırdığını, insanların eylemleriyle mutsuzluklar yarattığını söylediğini görürüz. Özellikle I. Dünya Savaşının yıkımı üzerine düşünülen insandaki yıkma ve saldırma ile ilgili dürtülerin ölüm içgüdüsünden türemesi bunun sonucunda da dünyadaki kötülüklerin ortadan kalkması için eğitimin öneminden bahsetmektedir (Freud 1933).

Ölümün en kolay kabul gördüğü durumlar ise şakalardır. Şakalar bir yandan eğlendirici bir unsur olarak adlandırırken sıkıntılarımızı giderirken bir diğer yandan da bize bilinç dışından haberdar ederler. Şakalar yanı dil sürçmeleri, rüyalar, eksik eylemler gibi açıkça söylenemeyen, yer değiştirilmiş yani istenenin başka yollarla söylenmesi sanatıdır diyebiliriz. Kişi bastırdığı, hoşlanmadığı veya söylemekten çekindiklerini şakalarla bize açıklamaktadır. Bilinç dışının rahatlaması olarak da düşünülen şakalarda ölüm ile ilgili düşünceler rahatlıkla ortaya

konmaktadır. Benlik zedelendiği zaman, travma yaşadığı zaman, şakalar işte bu travma yaratıcı olayı olumlu duruma çevirme eyleminde bulunurlar.

Psikanalitik açıdan ölüm ve yaşam dürtülerini açıkladıktan sonra kültürün bu dürtülerin yaşanmasındaki farklılıklarını göz önüne almalıyız. Psikanalitik bakış açısından kültür her şeyi unuttuğumuzda bile geride kalan olarak yorumlanan bir fon oluşturmaktadır. Daha önce de bahsedilen öldürülen bir baba ve bu durumun unutulması sonucunda toplumlar gelişimini sürdürürler. Yıkıcılığı engellemek kültürün ve medeniyetin görevi olarak görülmektedir. Topluma uyan kişi kendi yıkıcılık duygularını kontrol altına almayı öğrenecektir. Tabii unutulmaması gereken hiçbir kültürün insanı bir melek haline getiremeyeceğidir. Tek tanrılı dinler işte bu tarih öncesi babanın öldürülmesi ve orada yaşanan günah duygusunun çözümünde yararlı olacaktır. Kültür kişinin kendi içsel süreçlerinin karşısına toplumsal hareketi getirmekte ve yıkıcılığın azaltılmasını talep etmektedir.

Toplumsallaşmayı tamamlayan ve kültür süzgecinden geçen topluluklar ilk öldürmeye göre çok yol almışlardır. Freud kültürü insanı doğaya karşı koruyan, insanlar arası düzenlemeleri geliştiren barbarlık karşıtı işlemler olarak tanımlamaktaydı. Bir tuvalin fonu olarak adlandıracağımız kültür ve kişilik buluşma ve ayrılma noktası olarak ele alınabilirler. İnsanı diğer canlılardan ayıran bir bileşke olan kültür ahlaki, sanatsal ve dini gelişimleri de yansıtmaktadır. Kişi kendisini oluşturan kültürel elemanlarla konuşur onları kendisine uyarlar ve ötekine iletir (Devereux 1977).

İçinde yaşadığımız kültüre geldiğimizde ise yaşam ile ölümün bir arada olduğu sembolik anlamı yüklü bir ritüelden bahsetmek olasıdır; bu da mezar ziyaretleri olarak düşünülebilir. Kendi ölümümüze yabancı olduğumuzdan bahsetmiştik. Başkalarının ölümlerini ise belirli bir yas tutma döneminden sonra ancak kabullenmekteyiz. Yaşam ile hayatı buluşturan önemli bir yer olan mezarlar bize ölüm ile kurulabilecek sembolik bağın olasılığını göstermektedir. Yakınını kaybeden bir kişi ölen ile yakınlık kuracağı bir yer olan mezara gittiğinde bir anlamda ölüm duygusu ile de bağ kurmaktadır. Ölüleri unutmamak olarak da

açıklayabileceğimiz bu bağın kurulması hayatın iç içe şekilde devam ettiğini bize göstermektedir.

Mezar aynı zamanda bize kişinin öldüğüne dair gerçeklik duygusunu verecek kişiyi fiziki olarak görmezden kaynaklanan unutmanın ortadan kalkmasına, sevdiğimiz kişiyi olumlu şekilde içselleştirmemize neden olacaktır. Bu durumun gerçekleşmediği durumlarda kaybedilen kişinin yası tutulamamakta yaşam ile ölüm arasındaki bağ gevşetilmek istenmekte ve ölüm duygusu reddedilmektedir. Mezarlar ise gerçeklik ilkesine göre bize her zamana tasarımlandıramadığımız kendi ölümümüz yerine ötekini anlamlandırarak endişelerimizden kurtulmaya da yardım edecektir.

Ölüm aynı zamanda gerekli ve doğal bir durum demiştik. Ölüm olmadan bir sonraki nesil devam ettirilememekte, ileti yapılamamaktadır. Her nesil kendisinden önceki nesli gömerek soy zincirinin devamlılığını sağlamaktadır. Yaşayan kişilere hayat alanı da açan ölüler ile bağ da kişilerin bireysel olarak yas tutabilme kapasiteleri de önemlidir. Yas tutma ancak ölümün kabullenilmesiyle olasıdır. Çeşitli ritüeller bunu pekiştirerek kaybolanın kabullenmesine yardımcı olmaktadır. İnsanları hasta eden kişilerin ölmesi değil, sevdiğimiz kişinin kaybından sonra yas yapabilmemizin olanaksızlığıdır.

Burada bir diğer nokta da Türk kültüründe ölülerin ardından yapılan çeşitli ritüeller bunu kolaylaştırmaktadır. Peki ya mezarı olmayan topluluklar ne olacaktır? Ölülerini gömemeyen, mezarları bulunmayan kişiler bu eksikliği nasıl yaşayacaklardır. Asıl sorun burada karşımıza çıkmaktadır; soy geleneğini devam ettirmeyen kişiler topluluklar ve sonrasında da devletler oluşturamamaktadır. Ölüler böylelikle hiç yaşamamış konumunda tutulmaktadır. Eğer nesiller boyunca bu tekrarlanırsa inkâr düzeneği ile yas tutma olanağı da kişilerin ellerinden alınmış olur. Bir başka sıkıntı da kolektif hafızanın izlerinin yok edilmesi ve kişilerin geçmişlerinin silinmesi olarak adlandırılan bu durum toplulukların devletlerin oluşumunu engellemektedir.

Bir diğer ritüel de türbe ve kutsal yerlerin ziyaretidir. Her ne kadar Müslümanlıkta paganizme ve politeizme dönüş şeklinde açıklanan ve yapılmaması gereken bir eylem olarak görülse de türbe ve yatır zi-

yaretleri kültürümüzde çok önemli bir yer tutmaktadır. Burada aslında ölülerden yaşayanların bir yardım talebinde bulunması söz konusudur. Hayat ile ölümün en canlı bağlantısının hissedildiği bu durumda ölüm ile bir şekilde uzlaşma yapmak olasıdır. Talep ettiğiniz dileğinizi gerçekleştirecek olan bir ölüdür ve onunla bir anlamda uzlaşma sağlanır, ölüden korkulmaz, yardımcı olacağı düşünülür ve tasarımlandırılamayan ölüm gerçeğini bizim için yararlı, olumlu bir hale getirir.

Hayatın içerisinde yaşam ve ölümün iç içeliğini bize en iyi yansıtan mezarların sembolik anlamları bu iki anın geçişliliğini ve insanın bu iki durumu da kabullenmesine yani aktif olarak yaşama katılırken bazen pasif kalmaya, gerilimden uzaklaşmaya ve sakinliğe ihtiyacımız olduğunu da göstermektedir.

Kaynaklar

Laplanche J et Pontalis J.-B (1967). *Vocabulaire de la Psychanalyse*. PUF, Paris.

Chemema, R et Vandermersch, B (1998). *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Larousse, Paris.

Desjours, C (2001). *Le Corps, d'abord*. Payot, Paris.

Devereux, G (1977). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, coll TELL, Paris.

Freud, S (1915). "Considerations actuelles sur la guerre et sur la mort" *Essais de Psychanalyse, Petit Bibliothèque Payot*. 1981, Paris.

Freud, S (1933). "Pourquoi la guerre?", *Résultats, Idées, Problèmes II*, 1921-1938. PUF, 1985, Paris.

Green, A (1983). *Narcissime de vie, narcissme de mort*. Edit De Minuit, Paris.

Tunaboylu-İkiz, T (2002). "Sigmund Freud ve klasik psikanalitik görüşte dürtülerin akibeti." *Psikanaliz Yazıları - 4*. İstanbul: Bağlam yayınları.

VASİYET

Eski Türklerde Vasiyetname Geleneği

A. Melek Özyetgin*

Hukuki açıdan; kişinin ölümünden sonra geçerli olmak üzere tek taraflı irade beyanı ile yaptığı tasarruf şeklinde tanımlayabileceğimiz vasiyetnameler, belirli bir üslûp çerçevesinde yazılı olarak oluşturulan ve miras hukukunu ilgilendiren önemli bir konudur.

Eski Türk miras hukuku ile ilgili bilgilerimiz, bu türün kaynak belgelerinin azlığından dolayı sınırlıdır. Konuyla ilgili bildiklerimiz bize, özellikle orta Türkçe zamanında, Turfan Uygurları dönemini işaret etmektedir. Turfan Uygurlarına ait tarihlendirmesi 13-14. yüzyıla giden, Türk sosyal ve ekonomik tarihinin en canlı kaynakları olan sivil (hukuk) belgeleri içinde sınırlı sayıda vasiyetname metni bulunmaktadır. Eski Türklerde kanuni mirasçılık dışında vasiyet yoluyla mirasçılığın da mevcut olduğuna işaret eden bu vasiyetnameler (Arsal 1947: 342), bu yazıda, gerek içerik gerekse üslûp özellikleri bakımından, ilgili terminolojisiyle birlikte incelenmeye çalışılacaktır.

I. 'Vasiyet' ve 'vasiyetname' ile ilgili teknik terimler

Genel Türkçenin söz varlığında 'vasiyetname' ile ilgili teknik terim değerine sahip kelimeler mevcuttur. Öncelikle çalışmamızın ince-

* Doç. Dr. A. Melek Özyetgin, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara.

leme alanını oluşturan Uygur vasiyetnamelerinde, temel anlamı "yazı, mektup" olan bitig[1] kelimesi, 'bir tür resmî anlaşma, senet' karşılığında 'vasiyetname' anlamında da kullanılmıştır. Elimizde mevcut altı vasiyet belgesinde *bitig* terimi bu anlamda geçmektedir.

Bitig kelimesinin birleşik türevlerinden, Uygur vasiyetnamelerinden WP04-30 numaralı belgede, tek yerde tanıklanan *ata bitigi* terimi dikkat çekicidir. Malını çocukları arasında bölüştüren ve müşterek kullanılması gereken mülkten herkesin eşit yararlanmasını şart koşan bu vasiyetnamede *ata bitigi* terimi şu şekilde geçmektedir:

mnga birmiş ülüş-ni bitigdeki-çe alıp ...üçegü birisi törder sır tüz tutup yorızun-lar... m-a ata bitigi yorızun tip bar üçün bitig...bütürüp birtim "...bana verdiği hisseyi (mirası) senette yazdığı şekilde kabul edip... üçü birlikte, birisi dörder sır eşit olarak bölüşün... ata bitigi (vasiyetname) geçerli olsun diye vasiyeti... tamamlayıp verdim" ($WP04_{30}$, (Kle.-Rob.9), USp. 55, Clark. 69)

R. Rahmeti Arat *ata bitigi* için "baba yazısı, vasiyetname, özellikle çocukları ile ilgili yazılı vasiyet" tanımını yapmıştır (Arat 1964: 28-29). Arat'ın dikkat çektiği bu terim başka bir yerde tanıklanamamıştır. Bununla birlikte kelime aynı tarzda teşkil edilmiş, yine Uygur sivil belgelerinde geçen *ülüş bitigi* terimi ile karşılaştırılabilir. Sivil belgelerde doğrudan miras yoluyla kalan *ülüş*,[2] bunu belgeleyen senet yani 'vasiyetname' ise *ülüş bitigi* terimi ile karşılanmış olmalıdır. Bir Uygur sivil satış belgesinde, miras olarak kalmış bir arazinin miras belgesi (*ülüş bitigi*) ile birlikte satışı öngörülmektedir:

---

[1] Bitig terimi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. ED 303a, TMEN II 717, Özyetgin 1996: 74-75.

[2] Bk. ED 153a *ülüş*, TMEN II 546. *Ülüş* kelimesiyle birlikte Uygur sivil belgelerinde çiftsöz olarak geçen Mo. *kopı* (~ *kupı*) kelimesi de "miras hissesi, miras payı" anlamında kullanılmıştır. Evlât edinmeyle ilgili bir belgede: *oglanlarım bolza ol oglanlar bile teng ök ülüş kopı birür men* "oğullarım olsa o oğlanlar ile denk miras payı veririm" (USp. 98, Clark 64, J.W. 6.7). *Kopı* ~ *kupı* (TMEN I, 294) terimi: Türk-Moğol devletlerinde devlet hizmetinde bulunan yüksek askerlere büyük başarıları karşılığı, mükâfat olarak verilen arazilere *kopı* (malikâne) adı verilir. Bk. Togan 1981: 287.

koçu-takı koçıng apam birläki küdägüm tapmış-ka ülüş-tä tegmiş kır-a südün yir-lär-im-ni...i ülüş bitigi birlä säkiz on yastuk çung-dung bav çav-ka wapsu-tu-ka tokuru tomlıdu [sat]tım. "Koçu'daki Koçıng ablam ile birlikte damadım Tapmış'a hisse taksiminde kalmış (mirastan kalmış) Kıra Südün (denen) yerlerimi... ülüş bitigi (miras belgesi, vasiyetname) ile seksen *yastuk çung-dung bav çav* karşılığında Wapsu-tu'ya doğrudan sattım" (Yamada Sa12$_{1\text{-}7}$, K7711 ZLB, Clark 46, JW 2.15).

Yine aynı şekilde bir vasiyetnamede de *ülüş bitigi* kullanımı dikkati çekmektedir:

uygur urug qadaş ükzintä sözläşip atamız-nıng ülüş bitigi-ndäki-çä nägü-sin kim-in tapşura birip muntın taş yiri-ning suvı-nıng yaqa-sınga yänä iki bölük bu bitig-täki tvar-qa tutup "...Uygur akraba huzurunda sözleşip atamızın, babamızın ülüş bitiğindeki gibi her şeyi kime vereceğini verip, bundan sonra yerinin suyunun, kirasına, bedeline, yine iki bölük bu bitikteki mallara tutup..." (WP06)

Kutadgu Bilig'de geçen *kumaru bitig* terimi de *ata bitigi* ve *ülüş bitigi* terimi ile benzer teşkilde ve kullanımda olması bakımından dikkate değerdir. Tarihî Türk dilinin söz varlığında yer alan *kumaru* ~ *xumaru* kelimesini Clauson İran dilinden alıntılama bir kelime olarak değerlendirmektedir (ED 628b). Kelime Budist Uygur metinlerinde 'veda, ayrılış' (KP 76,2) anlamında geçmektedir. Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvân*'ında ise *humaru* 'miras; andaç olarak verilen mal; ölen büyük bir adamın malından hakana ayrılan güzel parça; uzağa giden kişinin hısımlara bıraktığı mal' (DLT I, 440, 445) anlamında yer alır. Aynı ismin fiil türevi *xumarulan-* 'mirasa konmak; dostunun veya başkasının malından kendisine azık edinmek' (DLT III, 205) şeklinde vardır. *Codex Cumanicus*'ta *qumartqı* 'Vermächtnis' geçer (Grønbech 1942: 293). *Kutadgu Bilig*'de geçen *qumaru* kelimesinin anlam çerçevesi ise kullanım yerlerine göre çeşitlenmektedir. Eserde çeşitli yerlerde geçen bu kelime hem 'vasiyet' hem de 'miras' olarak anlamlandırılmıştır. Bu kelimeyle birlikte *Kutadgu Bilig*'de Arapça karşılığı olan *vasiyyet* ve *miras* kelimeleri de bulunmaktadır. *Kutadgu Bilig*'de 'vasiyetname' anlamında geçen *kumaru bitig* terimi Ay Toldı'nın hastalığının ağırlaşması üzerine hükümdar Kün Togdı'ya hitap ettiği beyitte şu şekilde geçer: *Bu*

edgü yanutı kumaru bitig, bitip kodtum emdi sanga ay tetig 'Bu iyiliğin karşılığı olarak, ey zeki insan, şimdi sana vasiyetname yazıp bırakıyorum' (b. 1354) (Arat 1979: 153; Arat 1988: 107).

Kâşgarlı Mahmut'ta 'vasiyet' kelimesine karşılık olarak *tutsug* (DLT I, 75, 462) terimi geçmektedir. *Dîvân*'da geçen *tutsug* kelimesi *tutuz-* "to entrust something to someone, to instruct, enjoin, admonish" (Erdal 1991 II: 758, ED 462b) fiilinden *-ug* ekiyle isim teşkilidir: *tutsug* < *tutuz-ug* (ED 460b, Erdal 1991 I: 211). Kelime *Dîvân*'da *tutsug tutuz-* "vasiyet etmek" anlamında kullanılmıştır. *Dîvân*'da aynı anlamda *tutrug* (DLT I, 79) kelimesi de madde başı olarak geçmektedir. Clauson bu kelimeyi hapax bir veri olarak değerlendirmiş ve muhtemelen *tutzug* ~ *tutsug* için yanlış yazım olarak kaydetmiştir (ED 459a). Her iki kelime de tarihî Türk dili alanında *Dîvân* dışında tanıklanamamıştır. Modern Türk dili alanında bugün Arapça *vasiyet*, *vasiyetname*, *miras*, *varis*, *mirasçı* gibi terimler konuyla ilgili olarak yaygın kullanımda olan terimlerdir. Tarihî Türk dili alanındaki terimlerin izine modern Türk dili alanında rastlanmamıştır.

Sivil belgelerde vasiyet ile ilgili dikkati çeken bir başka terim de *iş ayguçısı*'dır.[3] WP06 numaralı belgede muris, vasiyetnamenin uygulayıcısı olarak varislerden birini vasiyeti tenfiz memuru (*iş ayguçısı*) olarak vasiyet hükümlerini yerine getirmesi için atıyor:

'älig(?)-tä birip otuz yaştın altın ygrmi yaş-tın üstün ortun är äbçi iki qrabaş iki at iki ud birlä munça tvar-nı uur qay-a başlap ini-lärim-kä birip öz köngül-üm bolup yaraşıp...///// ymä vap-ça yangla-ça nägü m-ä çam çrm bar ärsär qodup bu bitig-ni birtim bu küntä mınça män älik ***iş ayguçı*** *mınta tugmış sarman tölek başlap oglan-larım birlä atamız-nıng bular-qa ülüş qılıp qodmış yir-ingä suv-ınga bag-ınga bor-luq-ınga* "... elden vererek otuz yaşın altında yirmi yaşın üstünde, ikisi arasında olan, kadın erkek iki köle, iki at, iki öküz ile bunca malı Uur Kaya başta olmak üzere kü-

---

[3] *iş* + *ay-guçı* (Dienstbeauftragte) ED 271a. ay- 'söylemek, konuşmak' fiilinden (ED 266a) *-guçı* fiilden isim yapım ekiyle türetilmiş *Ayguçı* terimi 8. yüzyılda Köktürk Kağanlığı devrinde vezir Tonyukuk'un ünvanları arasında 'devlet baş müşaviri' anlamında zikredilmektedir. Bk. Donuk 1988: 2-3.

çük kardeşlerime verip, kendi rızamla olmuştur... yine kanuna göre nizama göre her ne itiraz var ise koyup bu senedi verdim. Bu günden sonra ben Elik, İş Ayguçısı (danışman), benim bulunduğum yerde doğan Sarman Tölek başta olmak üzere oğullarım ile babamızın bunlara paylaştırıp bıraktığı tarlalara, sulara, bağına ve bütün her şeye karşı..." ($WP06_{17-28}$)

Söz konusu belgede kendisini *iş ayguçısı* olarak tanımlayan Elig adlı kişinin babasının vasiyet ettiği gibi vasiyet şartlarının yerine getirilmesini takip ettiği ve bu şartları yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu dönemde vasiyet şartlarının yerine getirilmesi hususunda görevlendirilen kişilerin olduğunu düşünebiliriz. Aynı kurumsal görev, günümüzde vasiyeti tenfiz memurlarının yaptığı iş olarak mevcuttur.

II. Uygur vasiyetnameleri ve genel özellikleri

İnceleme korpusumuzu oluşturan altı Uygur vasiyet belgesi için esas olarak N. Yamada'nın (1993) neşri ile Arat (1964) neşrinden yararlanılmıştır. Yine eserlerin orijinalleri için söz konusu neşrin tıpkıbasımlarının olduğu III. cilt kullanılmıştır. Yamada (1993-II: 133-144) neşrinde yer alan tematik tasnif içinde vasiyetnameler WP01-WP06 koduyla numaralandırılmıştır.[4]

Kişiler veya kişilerle devlet kurumları arasındaki resmî yazışmalar bakımından gelişmiş bir düzene ve işleyişe sahip oldukları anlaşılan Uygurların vasiyet ile ilgili belgeleri eski Türk miras hukuku bakımından kayda değer bilgiler içermektedir. Uygur yazısıyla yazılmış olan söz konusu belgeler gerek şekil gerekse içerik bakımından birbirine benzer noktalar taşımakla birlikte, ayrılan bazı yönleri de bulunmaktadır. Aşağıda inceleyeceğimiz vasiyet belgeleri ve genel özellikleri belirtilmiştir:

a) WP01 (T II Çiqtim 5, U5243, USp. 78+82, Clark 70, ETH I Arat (1964)) numaralı belgede Tüşimi adlı bir kişi, iki şahit ve birkaç

[4] Uygur vasiyet belgelerinin metin neşirleri ile ilgili geniş kaynakça için bk. Yamada 1993-II: 204-205.

kişi (resmî görevli olabilir?) huzurunda karısı adına bir vasiyetname düzenleyerek, kendisinin ölümünden sonra bir daha evlenmemek şartıyla evinin sorumluluğunu ve oğlunun yetiştirilmesini eşine bırakıyor. Bu belge bugünkü miras hukuku çerçevesinde yazılı vasiyetname türüne iyi bir örnektir.

b) WP02'de (SUS 2.49.1, Clark 59) Köni Kuz adlı bir kişi Burhan Kulı adlı bir evlatlığın azat edilmesi için bir *boş bitigi* (azat belgesi) adı geçen kişiye şahitler huzurunda verdiğini dile getiriyor. Bu belge bir anlamda azatlık belgesinin vasiyet yoluyla intikalini içeriyor.

c) WP03 (Ot.Ry. 1414b, Clark 71) Karaçuk adlı bir kişinin oğluna bıraktığı eşyaların ayrıntılı bir dökümünü içeren bir belge niteliğindedir.

d) WP04 (Kle.-Rob. 9), USp. 55, Clark 69) Oldukça yıpranmış bir metni olan bu belge; bir kişinin malını çocukları arasında bölüştüren ve ortak kullanılması gereken mülkten herkesin eşit istifadesini şart koşan bir vasiyetname niteliğindedir.

e) WP05 (3Kr.40, USp. 127, Clark 76) İl Üzünmiş adlı bir kişinin eşya, hayvan ve para cinsinden mal varlığını üç oğluna bıraktığını gösteren bir vasiyetnamedir.

f) WP06 (K7716) Baş ve son kısmı eksik olan bu belgede ise Elik adlı bir kişinin kendisine, oğullarına ve kardeşlerine babasının bıraktığı mirasın düzgün bir şekilde babasının vasiyeti doğrultusunda paylaştırılacağını beyan ettiği bir belge niteliğindedir.

Reşit Rahmeti Arat'ın zikrettiği (1964: 29) ancak orijinal metnini görme imkânı bulamadığımız belgeler arasında iki vasiyetname metni bulunmaktadır. Bunlardan (77/01) kaydıyla geçen bir vasiyetnamede bir baba oğullarından birine, büyük baba ve büyük annesi ile babasına devamlı duada bulunmak şartı ile malının bir kısmını bırakıyor. Ruhani zümreye mensup olduğu anlaşılan bu oğul, kardeşleri ile on başı ve yüzbaşı dâhil, hiçbir kimse tarafından, herhangi bir yükümlülüğe tâbi tutulmayacak; aksi takdirde bu kişiler cezalandırılacaktır. Anlaşıldığına göre kardeşleri bu vasiyeti yerine getirmemişler ve bu hususta

yazılış şeklinin de gösterdiği gibi, resmî daireden vasiyetnameyi teyit eder bir karar kaleme alınmıştır. (83/07) numaralı diğer bir belgede bir kişi ağır hastalanınca öleceğini düşünerek malının bir kısmının oğluna verilmesi için bir vasiyetname düzenliyor ve sonunda kendisini evlendirmelerini talep ediyor.

III. Uygur vasiyetnamelerinin düzenleniş şekilleri

Uygur sivil belgeleri üzerinde stilistik açıdan ilk ve en önemli çalışmanın sahibi olan ve bugün bu alanda yapılan birçok çalışmaya kaynaklık eden Reşit Rahmeti Arat'ın *Eski Türk Hukuk Vesikaları* (1964) adlı kapsamlı eserinde, belgeler düzenleniş şekillerine göre tasnif edilmiştir. Bu çalışmada da vasiyetname metinleri bu tasnif temelinde karşılaştırmalı olarak üslûp ve içerik açısından değerlendirilmiştir.

Bugünkü hukuki uygulamalarda olduğu gibi eski dönemlerdeki vasiyetnamelerde de şekil şartları bulunmaktadır. Uygur alfabesiyle el yazısıyla yazılmış olan vasiyet belgelerinde, resmiyet için tarih kaydı, muris, varisler, miras hisseleri, tanıklar, tamga ve nişanlar açık bir şekilde beyan edilmekte ve gösterilmektedir.

1. Vasiyetnamelerde tarih kaydı (Datatio)

Uygur sivil belgelerinin genel karakteristik özelliği olarak tarih kaydı belgenin en başında ve On İki Hayvanlı Türk Takvimine göre düşülüyor:

Küskü yıl säkizinç ay sâkiz ygrmikä "Sıçan yılı, Sekizinci ayın on sekizinde" ($WP01_1$)

Taqıgu yıl üçünç ay iki yangıqa "Tavuk yılı, üçüncü ayın ikinci gününde" ($WP02_1$)

Tonguz yıl, törtünç ay "Domuz yılı, dördüncü ay" ($WP03_1$)

Taqıgu yıl, ikinti ay "Tavuk yılı, ikinci ay" ($WP05_1$)

Türklerin tarih kaydı için kullandığı en eski uygulamalardan olan On İki Hayvanlı Türk Takvimi bugünkü anlamda tarih kaydını kesin olarak tespit imkânı tanımamaktadır. Söz konusu belgelerle ilgili kesin tarih kayıtları için belgelerde başka deliller aranmak zorundadır. Örne-

ğin WP01-11'de geçen *ulug süü*[5] terimi doğrudan Kubilay dönemine işaret etmektedir. Bu da belgenin 1260-1294 yılları arasında bir tarihte yazılmış olabileceğini bize göstermektedir.

Günümüz vasiyetnamelerin geçerliliği için de şekil şartlarından biri olarak tarih kaydı önemlidir. Ancak tarih kaydının üstte veya altta bulunmasının şeklen önemi yoktur.

2. Vasiyetnameleri düzenleyen kişi/kişiler (Muris)

Vasiyetname metinlerinde tarih kaydından hemen sonra murisin birinci tekil ağızdan beyanıyla birlikte adı zikredilmektedir:

Küskü yıl säkizinç ay säkiz ygrmikä män tüşimi agır igkä tgmiş-kä "Sıçan yılı, sekizinci ayın on sekizinde, ben Tüşimi, ağır hastalığa tutulduğumdan" (WP01$_{1-2}$)

Elimizdeki belgelerden baş tarafı eksik olan WP04 ve WP06 numaralı belgeler dışında murisin zikri aynı şekilde yapılmıştır. Ancak WP05'te tarih kaydının ardından mal varlığı detaylı olarak sıralandıktan sonra muris kendi adını bizzat belirterek oğullarına miras bıraktığını dile getirmektedir:

...tört ming quanpu biş qoyn munça tavar-nı män il üzünmiş oglum yrp turmış-qa bg turmış-qa äniçük-k birürmän "... dört bin Kuanpu, beş koyun, bunca malı ben il Üzünmiş, oğlum Yrp Turmış'a, Beg Turmış'a, Eniçük'e veriyorum" (WP05$_{6-7}$).

3. Vasiyetnamelerin düzenlenme sebebi

İncelediğimiz belgelerin birer vasiyetname metni olması dolayısıyla, belgelerin düzenleniş sebebi doğal olarak ölümle sonuçlanabilecek ağır hastalığa bağlı durumlardır. Korpusumuzda yer alan üç vasiyetname belgesinde bu kısım benzer ifadelerle açık bir şekilde dile getirilmiştir:

---

[5] Reşit R. Arat *süü* (< Çin. *dz'uo* < *tsu*, Mo. *su* ~ *sü*, Kalmuk sû) kelimesini Tü. 'kut' kelimesine eş göstererek kelimenin "saadet, majeste" anlamına işaret etmiştir. Bk. Arat 1991: 389, ayrıca bk. Clark 1975: 14.

män tüşimi agır igkä tgmiş-kä ädgü ayıg bolgay-män tip kişim sılang-qa bitig qotdum "Ben Tüşimi ağır hastalığa tutulduğum için iyi veya fena (kötü) olacağımı düşünerek karım Sılang'a bitik (vasiyetname) bıraktım." ($WP01_{2-4}$);

män köni quz agır igkä tägip ölüp ıdıp bargay-män tip şınkuy tutung bäg-kä küdägüm lika-kä kingäşip aytışıp kävşi-tä tugmış burxan qulı atlg agul-an-qa ögkä qangqa buyan-ı tägzün tip boş bitig birtim "Ben Köni Kuz ağır hastalığa tutulduğum için ölüp gideceğim diye Şınkuy Tutuŋ Bey'e damadım Like'ye danışıp soruşup Kevşi'de doğmuş Burhan Kulı adlı oğlana, anne babasına sevabı değsin diye boş senet verdim." ($WP02_{2-7}$)

tonguz yıl törtünç ay män qaraçuq agır iglämiş-tä oglum-qa qalmış tavar-ıg ötigläp qotdum "Domuz yılı, dördüncü ay, ben Karaçuk ağır hastalığımda oğluma kalmış malları sayıp bıraktım." ($WP03_{1-2}$)

WP06 numaralı belgenin düzenleniş sebebi diğer belgelere göre farklılık göstermektedir. Bu vasiyet belgesinin düzenlenme sebebi babalarından kalan mirasın doğru paylaştırılması için varislerden birinin, belki de murisin önceden resmî görevli (tenfiz memuru) *(iş ayguçısı)* olarak görevlendirmesi ve bu kişinin de vasiyeti yerine getireceğine dair bir belge hazırlamasıdır.

Bugünkü vasiyetnamelerde belgenin hazırlanış sebebiyle ilgili herhangi bir kısım bulunmamaktadır. Vasiyetnamelerin geçerliliği için bu konuda kanunun aradığı herhangi bir şart yoktur.

4. Vasiyetnamelerin muhatap olduğu kişiler (varisler)

Uygur belgelerine göre kanuni mirasçı statüsüne sahip kişiler olarak vasiyetnamelerde mirasçının birinci dereceden yakını eşi, çocukları, kardeşleri geçmektedir. Bugünkü hukuk anlayışı içinde kanuni mirasçı kavramı daha geniş şümullü bir kavram olarak işlemektedir. İncelediğimiz Uygur vasiyetnamelerinde mal sahibi, muris olarak hep baba geçmektedir. Genel olarak babanın oğullar arasında yaptığı miras paylaşımında eşitlik ilkesine bağlı kaldığı dikkati çeker. Varisler arasında kız evlatlar geçmemektedir. Buna göre Uygurlarda kanuni mirasçılar arasında kız evlatların bulunmadığını söyleyebiliriz. Ancak kızlar baba evinden evlenirken çeyiz almak ile yükümlüydüler.

Belgelere göre varislerin durumuna bakarsak WP01'de anne ve küçük oğulun varis konumunda olduğunu görüyoruz. Ancak aynı belgede vasiyete itiraz edecekleri ön görülen, murisin muhtemelen ilk eşinden olan oğulları, bu vasiyet şartlarının dışında tutulmuştur. Muhtemelen bu durum özel bir şartı içermektedir. Çünkü prensip olarak bütün çocukların ana-babalarının mirasında hissesi vardır:

oglum qoşang 'äsän qay-a olar ögäy anamız biz-kä tgir alır-biz tip almazun qatıl-mazun-lar apam birök alır-biz tip çamlasar-lar "Oğullarım Koşan, Esen Kaya onlar üvey annemiz bize aittir, alacağız diye müdahalede bulunmasınlar. Eğer alacağız diye dava ederlerse..." ($WP01_{7\text{-}11}$)

Yine Türk Moğol aile düzeninde evin küçük oğula bırakılarak ölenin dul karısının da onun himayesine teslim edilmesi âdeti uygulanıyordu (Vladimirtsov 1987: 246). Yukarıdaki belgede bu uygulamanın önüne geçilebilmesi için, murisin çocukları için şart koyduğunu görüyoruz.

Bir diğer belgede (WP02) varisçinin evlatlık alınmış biri olduğunu görüyoruz. Muris evlatlığın azat belgesini vasiyet olarak veriyor. Söz konusu vasiyete karşı çıkabilecek eşlerine ve akrabalarına itiraz etmemelerini bildiriyor. WP03'te varis olarak tek bir oğul geçmektedir. WP04 numaralı belgenin varis kadrosu oldukça geniş gözükmektedir. Bu belgede varisçi olarak yedi kişinin ismi geçmektedir. Vasiyetname metninde varisler arasındaki mal paylaşımının eşit yapılması konusunda beyanlar bulunmaktadır. Belgeden söz konusu kişilerin akrabalık dereceleri hakkında bilgi sahibi olamıyoruz. Murisin eşinin de miras paylaşımı içine dâhil olduğunu anlıyoruz. Çünkü belgenin sonunda eğer bu vasiyetnameyi engellediği takdirde mirastan pay alamayacağı ve kamçı cezasına çarptırılacağı beyan ediliyor. Bu belge belirli bir mal vasiyetini içermektedir. WP05 numaralı vasiyet belgesinde ise İl Üzünmiş adlı muris üç oğluna Yrp Turmış, Beg Turmış ve Eniçük'e vasiyet belgesinde sıraladığı tüm mallarını bırakıyor. WP06 numaralı belgede ise varis olarak biri vasiyetin şartlarını yerine getirmekle yükümlü dört kardeşi görüyoruz.

5. Vasiyetnamenin konusu, içeriği (mirasın bedeli, miras)

Bu kısımda vasiyet edilen şey açıkça beyan edilir. Yapılacak bir iş, paylaştırılacak mal varlığı detaylı bir şekilde ifade edilir.

mınta kin är-kä bäg-kä tgmätin ävim-ni tutup oglum altmış qay-a-nı asırap yorızun "Benden sonra başka bir kimse ile evlenmeden, evimi idare edip oğlum Altmış Kaya'yı koruyup terbiye etsin" (WP01$_{4-7}$).

kävşi-tä tugmış burxan qulı atlg agul-an-qa ögkä qangqa buyan-ı tägzün tip boş bitig birtim. bu küntä mınça burxan qulı-nıng örü-tag-qa qotı quum-qa barsar öz köngül-inçä buyan birip yorızun "Kevşi'de doğmuş Burhan Kulı adlı oğlana, anne babasına sevabı değsin diye boş senet (azat belgesi) verdim. Bu günden sonra Burhan Kulı yukarı dağa, aşağı kuma gidip (veya giderek) kendi gönlünce (istediği gibi) iyi işler yapıp yaşasın" (WP02$_{8-10}$).

Birinci vasiyet belgesinde (WP01) kişi eşine oğlunun sorumluluğu ile birlikte evlenmemek şartıyla evini bırakıyor. İkinci belgede (WP02) ise vasiyet olarak bırakılan şey bir azatlık belgesidir. Kendisine ait olan bir evlatlığın serbest kalmasını vasiyet ederek ona bir azatlık belgesi bırakıyor.

WP03'te ise mal varlığı (tereke) olarak evin eşyaları geçmektedir. Baba oğluna evinde bulunan tüm eşyaları bırakıyor:

tonguz yıl törtünç ay män qaraçuq agır iglämiş-tä oglum-qa qalmış tavar-ıg ötigläp qotdum <on> {toquz} ulug xu-a-çan töşäk üç törtkil töşäk yiti yürüng tarda (?) töşäk biz bozaq tarda (?) töşek bir tükçük (?) töşeki bir manmur (?) bir siling ///i (?) qıdıg käviz altı ygrmi yayaq ayaq biş yayaq täpsi tört ıgaç täpsi iki yayaq könäk bir bädizlik sır könäk bir yayaq qapan bir ıgaç qapan bir yagaq irkün iki sögüt irkün (?) bir sır ayaq üç yagaq mün /uzluq iki yagaq qadmg yiti tiräk qatmg bir qurug sin(?) //g bir ça-çan iki sır qaşuq altı kişlik sır çöki säkiz on kişlik qızıl çöki bir bädizlig sutqu üç üçär qaplıq küp üç birär qaplıq idiş "Domuz yılı, dördüncü ay, ben Karaçuk ağır hastalığımda oğluma kalmış malları sayıp bıraktım. On dokuz büyük desenli keçe döşek, üç dörtgen döşek, yedi beyaz (tarda?) döşek, beş bozak tarda? döşek, bir tükçük döşeği, bir manmur, bir silin ...bir kıyı, kenar halı, on altı ceviz ağacından çanak, beş ceviz ağacından tepsi, dört ağaç

tepsi, iki ceviz ağacından kova, bir süslü, işlemeli sırlı kova könek ?, ceviz ağacından kapan, bir ağaç kapan, bir ceviz ağacı irkün, iki söğüt ağacından irkün ?, bir sırlı kâse, üç çorba- (ceviz ağacından) ... iki kayın ağacından kap, yedi kayın ağacından tirek, bir kurug sin ? ... bir çay fincanı, iki cilalı kaşık, altı kişilik yemek çubuğu, seksen kişilik kızıl yemek çubuğu, bir süslü işlemeli küçük kutu, üç tane üçer kaplık küp, üç tane birer kaplık çömlek" (WP03, Ot.Ry. 1414b, Clark 71).

WP04'te ise terekenin çeşitli kalemleri içerdiği dikkati çekiyor. Belgenin orijinalindeki büyük eksikliklerden anlaşılamayan birçok yer olmakla birlikte miras olarak para (kâğıt para *çav*), tarla (arazi, üzüm bağı), at, sığır, eşek, ev, araba ve çeşitli ev eşyaları (kazan, kazma, çanak, gümüş şarap testisi) geçmektedir. WP05'te de yine bırakılan terekenin para, ipekli kumaş, altın ve küçük baş hayvandan oluştuğu dikkati çeker:

y(...)///(...)-ning qalmış ta'var ötügi iki inçgä to iki yiplig (?) çug bir qra çug iki (...) qvgaq bir yiblig (?) işgirti iki k(..){bir} ala torqu bir T'KW (..)aq bir ilätü iniş (?) bir sin (?) (...) bir laty iki ülätü alqugun tört sıtır biş ba'qır sökti (?) altun iki sıtır itig altun tört ming quanpu biş qoyn munça tavar-nı män il üzünmiş oglnım yrp turmış-qa bg turmış-qa äniçük-k birürmän bu tamga biz üçägüning ol "...nin bıraktığı malların listesi: iki ince elbise, iki ipli demet (çug?), bir siyah demet (çug)... iki.. bir iplik ipek kumaşı, ... iki kırmızı ipek, bir ... bir beyaz iniş ... iki kenarı çevrilmiş bez kumaş, dört sıtır beş bakır söktü? Altun iki sıtır süs altın altın, dört bin Kuanpu, beş koyun, bunca malı ben il Üzünmiş, oğlum Yrp Turmış'a, Beg Turmış'a, Eniçük'e veriyorum. Bu tamga biz üçümüzündür." (WP05, 3Kr.40, USp. 127, Clark 76).

Baş ve son kısmı eksik olan WP06 numaralı belgede de miras; çeşitli miktar ve sayılarda arazi, tarla ve üzüm bağı yanında bir miktar para (kümüş yastuk), köle, at ve sığırdan oluşmaktadır.

Mevcut vasiyetlerde dikkati çeken bir başka nokta da bazı vasiyetnamelerde şarta bağlı yaptırımların mevcut olmasıdır. Diğer bir deyişle vasiyetname şartları varislere bazı yükümlülükler yüklemektedir. Örneğin WP01'de varis olan eşin miras payını alabilmesi için kendisinden sonra evlenmemesi istenmektedir. Miras için bir başka öne sü-

rülen şart ise bir babanın muhtemelen ruhban sınıfından olan oğullarından birine, büyük baba ve büyük annesi ile babasına devamlı dua etmesidir (77/01). Ancak bunlar kişiye bağlı tasarruflardır.

6. Vasiyetnameye yapılan itirazlar

Uygurlarda vasiyetnamelerin getirdiği hükümleri koruma altına almak ve yapılacak itirazlara karşı caydırıcı ve yaptırımcı olması bakımından verilecek cezalar vasiyet belgelerinde açıkça belirtilmektedir. Özellikle varislerin vasiyet hükümlerinden dolayı herhangi bir zarara ve haksızlığa uğramaması için bizzat murisin ağzından yapılan beyanlar ve itirazlar karşısındaki cezai müeyyideler belgelerde geçmektedir. Vasiyetname hükümlerine itiraz edecek, dava açacaklar için para, mal ve dayak cezalarının mevcut olduğunu görüyoruz.

WP01'de eşine bıraktığı ev için oğulları tarafından yapılacak itirazlara şu şekilde karşılık verilmektedir:

oglum qoşang 'äsän qay-a olar ögäy aŋamız biz-kä tgir alır-biz tip almazun qatıl-mazun-lar apam birök alır-biz tip çamlasar-lar ulug süü-kä bir altun yastuq oglan tigit-lärkä birär kümüş yastuq içgärü agılıg-qa bir yastuq içgärü agılıg-qa bir at birip agır qıyn-qa tgip sözläri yorımazun "Oğullarım Koşan, Esen Kaya onlar üvey annemiz bize aittir, alacağız diye müdahalede bulunmasınlar. Eğer alacağız diye dava ederlerse büyük orduya, bir altın yastuk, prenslere birer gümüş yastuk, iç hazineye bir yastuk, iç hazineye bir at verip, ağır cezaya çarptırılsın ve sözleri geçmesin" ($WP01_{7\text{-}17}$).

Aynı şekilde bir WP02'de murisin azatlık belgesi verdiği kişiye itiraza edecekler için zikrettiği benzer bir cezai uygulama dikkati çekmektedir:

äv-täki qatınlarım mning tugmış-larım kim ymä çmlamazun-lar çmlasar-lar içgärü agılıg-qa bir altun yastuq qoço bägingä bir at balıg bägingä bir ud birip agır qıyn-qa tägzün "evdeki kadınlarım, benim akrabalarım her kim olursa itiraz etmesinler. İtiraz ederlerse (dava açarlarsa) iç hazineye bir altun yastuk, Koço beyine bir at, şehir beyine bir sığır verip ağır cezaya çarptırılsınlar" ($WP02_{11\text{-}16}$)

Cezaların ödendiği kurumların doğrudan üst devlet kurumları olduğu dikkati çekiyor. Bu o dönemde cezalandırmanın devlet tekelinde olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Belgelerde geçen *ulug süü*[6]'ye 'ulu majesteleri (Büyük Kağan)' bir *altun yastuk* verilmesi şartı geçmektedir. Bu cezai ödemeye ek olarak prenslere birer gümüş yastuk, *içgerü agılık*'a 'saray hazinesine' bir *yastuk* ile bir at verilmesi belgelerde yer almaktadır. Ayrıca bu ödemeleri yaparak ağır cezaya çarptırılmalarını ve sözlerinin geçerli olmamasını dilemektedir. Diğer bir vasiyetname belgesinde de iç hazineye bir altın yastuk, Koço şehrinin hükümdar beylerine bir at ve bir sığır vererek itiraz edecek kişiler ağır cezaya çarptırılıyor. Söz konusu cezai ödemeler sadece vasiyetname belgelerinde değil, diğer birçok hukuki anlaşma metinlerinde de benzer ibarelerle geçmektedir.

Para ve mal ödemesiyle ilgili cezalar dışında WP04 numaralı belgede ise vasiyetnameye itiraz edecek kişinin ismi zikredilerek vasiyetten pay almayarak kamçı cezasına çarptırılmaları istenmiştir:

...bu bitig-ni qayu-sı taplamadın çatış-//////y-lar ////////////// -nı yorıtmamış yazuk-ka tgip ülüş almadın kişi-si ////////////////////////// yiti kamçı berge yip yitzün. "Bu vasiyeti herhangi biri onaylamadan çatışır.. geçerli olmasın (onların sözleri geçmesin). Bir şeyin geçerli olmasını engelleme suçu ile ilgili olarak, pay almayıp, onun eşi ... yedi kamçı ip yesin" ($WP04_{31-34}$)

7. Vasiyetnamelerdeki şahitler

Vasiyetnamelerde verilen bilgilerin doğruluğuna tanıklık eden kişilerin isimleri özellikle belgenin sonunda yer almaktadır. Uygur hukuk belgelerinin büyük bir kısmı eğer karşılıklı anlaşma içeriyorsa, şahitlerin huzurunda yazılır veya düzenlenirdi. İncelediğimiz vasiyet belgelerinde doğrudan tanık olarak yazılan kişiler yanında vasiyetin toplu bir kalabalık huzurunda da teyit ettirildiği anlaşılmaktadır. Buna örnek olarak WP01 numaralı belge verilebilir. Belgede iki şahidın tanık-

---

[6] *Ulug süü* kelimesi için bk. yukarı 5. dipnot.

lığı ve imzası bulunmakla birlikte vasiyetname muris yakınlarından oluşan kalabalık bir ortamda yazılıp hazırlanmıştır:

bu bitig-ni şutza käd qya tutung tükäl-ä kimsto başlap quvrag tavgaç ynga ikiçi başlap bodun qadaş-larımız 'äsan-ä olar üskintä birtim tnuq mgä tnuq qan toyın "Bu bitiği (vasiyetnameyi) Sutza Ked Kaya Tutuŋ, Tüke ve Kimsto başta olmak üzere, cemaat ile Tavgaç, Yenga ve İkiçi başta olmak üzere halk ve yakınlarımdan Esene onlar huzurunda verdim. Şahit Inga, şahit Kan Toyın.." ($WP01_{17-22}$)

Yine bir diğer vasiyetname metninde de böyle bir durum söz konusudur:

tanuq tört maxaraç tngri-lär tanuq yiti äkä baltız tngrim-lär yügärüki tanuq ikiçi tanuq är tonga bu bitig-ni aqası boqsang toyın üskintä qtınlar-ımqa ayıtıp birtim "Tanık dört Maharaç cenapları, tanık yedi abla baldız cenaplarım şimdiki tanuk İkiçi, tanuk Er Tonga bu senedi ağabeyi Boksaŋ Toyın huzurunda kadınlarıma sorup verdim" ($WP02_{16-20}$).

- WP05 numaralı, oğulları arasında kendisi daha hayattayken mal taksimi yapan babanın vasiyetnamesinde ise tanıklar geçmeyip muris ile varislerin kendi aralarında sözleştikleri ve imzalarını attıkları görülmektedir. Bu belge bugünkü hukuki anlamda muris hayattayken yapılan bir anlaşma belgesine; miras sözleşmesine benzemektedir. Miras sözleşmesi hukuki anlamda muris ve kanuni mirasçılar arasında yapılan bir sözleşmedir. Miras sözleşmesi de vasiyetname gibi ölüme bağlı tasarrufun şeklî uygulamalarındandır (Öztan 2001: 2-3).

WP06 numaralı belgede, son kısmı eksik olduğu için tanıkların isim ve tamgaları bilinmiyor, ancak belgeden varislerle birlikte murisin akrabalarından oluşan kalabalık bir topluluk önünde babalarının bıraktığı vasiyetnamenin şartlarını görüşüp karara bağladıkları anlaşılıyor:

ini-lärim uur qy-a küväz yulay birlä basaçuq tutung satmiday açari yavlaq öz açari qan toyın tutung qotana anant tutung tükäl-ä 'äsän buqa şılasti atlg bäg başlap uygur urug qadaş ükzintä sözläşip atamız-nıng ülüş bitigi-ndäki-çä näg-ü-sin kim-in tapşura birip "küçük erkek kardeşlerim Uur Kaya, Küvez, Yulay ile (ben) Basaçuk Tutuŋ, Satmiday Açari Yavlak

Öz Açari, Kan Toyın, Tutuŋ Kotaŋ'a anant.. Tutuŋ Tükele Esen Buka, Şılanti adlı bey başta olmak üzere Uygur akraba huzurunda sözleşip bunun sonucunda atamızın, babamızın ülüş bitiğindeki (vasiyetnamesindeki) gibi her şeyi kime vereceğini verip..." ($WP06_{7-13}$)

8. Vasiyetnamelerdeki tamga ve mühürler

Hukuki belgelerin resmileştirilebilmesi için senet hazırlayan kişinin ve şahitlerin imza, mühür veya tamgalarının bulunma gerekliliği vardır. Belgelerde yazılı olarak tamgaların veya nişanların kime ait olduğu belirtilir, ardından da kişilere ait çeşitli boyutlarda ve şekillerdeki tamgalar imza olarak basılırdı. Uygur sivil belgelerinde genellikle bu kurala uyulmuştur. Bununla birlikte bazı belgelerde anlaşmayı yapan kişilerin (muris) ve şahitlerin tamgalarının bulunduğu belgede geçmekle birlikte orijinal metinde tamga veya mühür bulunmamaktadır. Bu tür belgelerin yedeklerinin de hazırlandığı göz önünde tutulursa, muhtemelen yedek nüshaların tamgalanmadığını, resmî kurumlara giden nüshaların tamgalanmış olabileceğini düşünmek mümkündür.

İncelediğimiz vasiyetname belgelerinden dördüne çeşitli tamga ve mühürler basılmıştır. WP04 ve WP05 numaralı iki belgede herhangi bir tamga bulunmamaktadır. Söz konusu dikdörtgen, yuvarlak ve kare şekilli küçük kişisel tamgalar belgelerde özellikle kişilerin isimlerinin geçtiği yerlere basılmıştır. Yine belgelerde tanıkların da tanık olduklarını beyan ettikleri yerlere tamgalarını vurdukları dikkati çekmektedir. WP01'de yedi tane, WP02'de dört tane, WP03'te bir tane, WP06'da üç tamga bulunmaktadır:

tnuq ɯgä tnuq qan toyın bu tmga mning ol män qaysin ayıtıp bitidim. Bu tmga män tavgaç ynga-nmg ol. Bu tmga män 'äsän-ä-ning ol "Şahit Inga, şahit Kan Toyın, bu damga benimdir. Ben Kaysın sorup yazdım. Bu damga ben Tavgaç Ynga'nındır. Bu damga ben Esene'nindir" ($WP01_{21-25}$).

Yukarıdaki belgede iki tanık dışında, murisin danıştığı ve huzurlarında vasiyetini hazırladığı yakınlarından oluşan kalabalık topluluktan iki kişinin tamgasına da belgenin sonunda yer verilmiştir.

Sonuç olarak özel hukuk alanını, aile hukukunu ilgilendiren bu vasiyet belgeleri, Türk hukuk düzeni açısından kayda değer, önemli bir malzeme sunmaktadır. Bu konunun başta Osmanlı olmak üzere diğer Türklük alanlarındaki uygulamalarla da karşılaştırılarak incelenmesi, kuşkusuz Türk hukuk tarihi araştırmaları için olduğu kadar Türk sosyal hayatındaki gelişmelerin takibi için de ciddi bir katkı sağlayacaktır.

9. Turfan Uygurlarına ait bir vasiyetname örneği

(Yamada WP01TII Çiqtim 5, U 5243, USp. 78+82, Arat 1964: 63)

1. Küskü yıl säkizinç ay säkiz ygrmikä
2. män tüşiki agır igkä tgmiş-kä
3. ädgü ayıg bolgay-män tip kişim
4. sılang-qa bitig qotdum mınta
5. kin är-kä bäg-kä tgmätin ävim-
6. -ni tutup oglum altmış qay-a-nı
7. asırap yorızun oglum qoşang 'äsän
8. qay-a olar ögäy anamız biz-kä
9. tgir alır-biz tip almazun qatıl-
10. -mazun-lar apam birök alır-biz
11. tip çamlasar-lar ulug süü-kä
12. bir altun yastuq oglan tigit-
13. -lärkä birär kümüş yastuq
14. içgärü agılıg-qa bir yastuq
15. içgärü agılıg-qa bir at birip
16. agır qıyn-qa tgip sözläri
17. yorımazun bu bitig-ni şutza
18. käd qya tutung tükäl-ä kimtso
19. başlap quvrag tavgaç ynga ikiçi
20. başlap bodun qadaş-larımız 'äsan-ä

21. olar üskintä birtim tnuq ıngä
22. tnuq qan toyın bu tmga mning ol
23. män qaysin ayıtıp bitidim
24v. Bu tmga män tavgaç ynga-nıng ol
25v. Bu tmga män 'äsän-ä-ning ol.

Çeviri

1. Sıçan yılı, sekizinci ayın on sekizinde
2. Ben Tüşiki ağır hastalığa tutulduğum için
3. iyi veya fena (kötü) olacağımı düşünerek karım
4. Sılang'a bitik (vasiyetname) bıraktım. Benden
5. sonra başka bir kimse ile evlenmeden, evimi
6. idare edip oğlum Altmış Kaya'yı
7. koruyup terbiye etsin. Oğullarım Koşan, Esen
8. Kaya onlar üvey annemiz bize
9. aittir, alacağız diye müdahalede
10. bulunmasınlar. Eğer alacağız diye
11. dava ederlerse büyük orduya
12. bir altun yastuk, prenslere
13. birer gümüş yastuk
14. iç hazineye bir yastuk
15. iç hazineye bir at verip
16. ağır cezaya çarptırılsın ve sözleri
17. geçmesin. Bu bitiği (vasiyetnameyi) Şutza
18. Ked Kaya Tutuŋ, Tükele ve Kimtso
19. başta olmak üzere, cemaat ile Tavgaç Ynga ve İkiçi
20. başta olmak üzere halk ve yakınlarımdan Esene
21. onlar huzurunda verdim. Şahid Inga,
22. şahit Kan Toyın, bu damga benimdir.
23. Bem Kaysın sorup yazdım.
24. Bu damga ben Tavgaç Ynga'nındır.
25. Bu damga ben Esene'nindir.

Kaynaklar

Alinge, Curt (1967). *Moğol Kanunları*. Ankara.

Arat, R. Rahmeti (1964). "Eski Türk Hukuk Vesikaları." *Türk Kültürü Araştırmaları*, I-1, Ankara, 5-53.

Arat, R. Rahmeti (1979). *Kutadgu Bilig*. I, *Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Arat, R. Rahmeti (1988). *Yusuf Has Hacip, Kutadgu Bilig. II, Çeviri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Arat, R. Rahmeti (1991). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Arsal, Sadri Maksudi (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayınları.

Arslan, Mahmut (1987). *Kutadgu Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi yayınları.

Atalay, Besim (DLT) (1985-1986). *Divanü Lugati't-Türk Tercümesi*. C. I-IV. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Ayiter, Nuşin (1974). *Miras Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayınları.

Caferoğlu, Ahmet (1993). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul.

Clark, Larry V. (1975). *Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th-14th cc.)*. Dissertation of Indiana University (Bloomington), Ph.D.

Clauson, Sir Gerard (ED) (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*. Oxford.

Doerfer, G. (TMEN) (1963-75). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*. I-IV. Wiesbaden.

Donuk, Abdülkadir (1988). *Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Unvan ve Terimler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Erdal, Marcel (1991). *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon*. Vol. I-II. Wiesbaden.

Genç, Reşat (2002). *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Grønbech, K. (1942). *Komanisches Wörterbuch*. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus. Kopenhagen: E. Munksgaard.

Jingwei, Li (JW) (1994). *Tu Lu Fan Hui Gu Wen She Hui Jin Ji Wen Shu Yan Jiu*. Xinjiang Ren Min chu Ban She, Wulumuqı, Ürümçi.

Öztan, Bilge (2001). *Miras Hukuku (Temel Bilgiler)*.

Özyetgin, A. Melek (1996). *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslûp İncelemesi (İnceleme-Metin-Terciime-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Radloff, W. (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler, Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*. Leningrad 1928, S. VIII+305, mit 3 Tfln. (USp.)

Togan, A. Zeki Velidî (1981). *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*. 3. baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları.

Türk Dil Kurumu (TTS) (1963-1972). *Tarama Sözlüğü*. 6 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları.

Vladimirstsov, B. Y. (1987). *Moğolların İçtimaî Teşkilâtı*. Çev. Abdülkadir İnan, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.

Yamada, N. (1993). *Sammlung uigurischer Kontrakte*. Hrsg. von Juten Oda, Peter Zieme, Hiroshi Umera und Takao Moriyasu. 1-3. Osaka.

http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/u/dta_u0217.html

İnsan hayatı üç önemli geçitten geçer: doğum, evlenme ve ölüm. Ölüm bu geçişlerin en şiddetlisidir. Ölüm etrafında törenler, dinî ve batıl inançlar gelişmiştir. Ölümü uzak tutmayı, öleni uğurlamayı ve yad etmeyi, geride kalanları teselli etmeyi amaçlayan ritüeller geleneğin parçası olmuştur. Dil; ölüm gerçeğini çok çeşitli biçimlerde ifade etmiştir. Ölüm; mezar taşları da dahil olmak üzere hemen hemen bütün sanat ve edebiyat eserlerine konu olmuştur.

www.kitabus.com
online satış lar için

ISBN 978-605-4208-47-X

KİTAP

KİTABEVİ