

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**DOĞU MAKEDONYA YÖRÜK YERLEŞİM
YERLERİNİN HALKBİLİMİ AÇISINDAN
MONOGRAFİK İNCELEMESİ**

**Ekrem DESTANOV
2502160462**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ**

İstanbul-2022

ÖZ

DOĞU MAKEDONYA YÖRÜK YERLEŞİM YERLERİNİN HALKBİLİMİ AÇISINDAN MONOGRAFİK İNCELEMESİ

Ekrem DESTANOV

Halk kültürü, genel olarak somut ve somut olmayan tarihe mal olmuş ve devam edegelen kültürel varlıkların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Değişebilen özellikleriyle dinamik bir yapıya sahip olan halk kültürü toplumsal yapıyı ayakta tutan temel değerler arasında yer almaktadır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Makedonya Yörük Halk Kültürü'nün de Makedonya Yörük topluluklarının gerek Osmanlı dönemi gerekse Osmanlı sonrasında varlıklarını sürdürmeleri hususunda önemli rol oynamıştır. Ancak, modernleşmenin yaygınlık kazanmasıyla birlikte bu kültürün bazı önemli unsurlarının kaybolmaya yüz tuttuğu gözlemlenmiştir. Bu sebeple söz konusu bölgedeki halk kültürünün yazılı olarak kayıt altına alınıp kalıcılığı ve sürdürülebilirliğine katkı sağlamak amacıyla böyle bir çalışma gerçekleştirilmiştir.

Araştırma alanından konuya ilişkin halk kültürü verilerinin derlenmesinde folklor derleme çalışmalarında yaygın olarak kullanılan “gözlem”, “görüşme” ve “mülakat” yöntemleri esas alınmıştır. Derleme çalışması sonrasında bu verilerin yedeklemeleri yapılmış, ardından yazıya aktarılarak konularına göre dağılım ve tasnifleri yapılmıştır. Sonrasında ise söz konusu verilerin nitel araştırma yöntemindeki teknikler ile çözümlemeleri gerçekleştirilmiştir. Çalışma sahasındaki halk kültürü verilerinin incelenmesi ve çözülmesi sonucunda, bölge halkının başta modernleşme olmak üzere her türlü dış etkene karşı kendi kültürünü muhafaza etmeye, diğer bir ifade ile korumaya ve yaşatmaya çalıştıkları tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Makedonya, Yörük, Halk Kültürü, Halkbilimi, Monografi.

ABSTRACT

A MONOGRAPHIC ANALYSIS OF EASTERN MACEDONIA YURUK SETTLEMENTS IN TERMS OF FOLKLOGY

Ekrem DESTANOV

Folk culture, which has been passed down from generation to generation for centuries, constitutes an important part of the cultural assets that have generally belonged to tangible and intangible history and continue. Folk culture, which has a dynamic structure with its changing features, is among the basic values that sustain the social structure. Macedonian Yuruk Folk Culture, which is the subject of this study, also played an important role in the survival of Macedonian communities both in the Ottoman period and after the Ottoman Empire. However, with the pervade of modernization, it has been observed that some important elements of this culture are on the verge of disappearing. For this reason, such a study was preferred in order to contribute to the permanence and sustainability of the folk culture in the region in question.

In the compilation of folk culture data related to the subject from the research area, the “observation”, “interview” and “interview” methods commonly used in folklore compilation studies were taken as basis. After the compilation study, these data were backed up, then transcribed and classified according to their subjects. Afterwards, the analysis of the aforementioned data was carried out with the techniques in the qualitative research method. As a result of the examination and analysis of the folk culture data in the study area, it has been determined that the people of the region are trying to preserve their own culture, in other words, to preserve and keep it alive against all kinds of external factors, especially modernization.

Key words: Macedonia, Yuruk, Folk Culture, Folklore, Monography.

ÖNSÖZ

Halk kültürü bağlamında ele alınan bu çalışmanın konusu, Kuzey Makedonya'nın doğu bölgesindeki Ustrumca ve Radoviş şehirlerine bağlı Ograjden ve Saruhan Yörük Yerleşim Yerlerinin halkbilimi açısından incelenmesidir. Bu alanla ilgili kapsamlı bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilen söz konusu bölgenin sahip olduğu folklorik özellikler birebir (görüşme ve mülakat) yöntemlerle derlenip bilimsel metotlarla çözümlemesi yapılarak bilim dünyasına kazandırılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte ilgili bölgede öne çıkan bu özelliklerin kalıcılığının ve sürdürülebilirliğinin sağlanmasına katkıda bulunmak amacıyla yürütülen bu çalışma kapsamlı olma özelliğini taşımaktadır.

Çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı ve önemi, kapsamı ve metoduyla araştırma bölgesine dair ele alınan çalışmalardan bahsedilmiştir. Birinci bölümde Balkanlar coğrafyasından söz edilmiş olup araştırma alanının içinde yer aldığı Kuzey Makedonya'nın isminin nerden geldiği konusu ile coğrafi özellikleri, tarihi ve sosyo-kültürel yapısı üzerinde durulmuştur. Ayrıca çalışmanın yürütüldüğü Ograjden ve Saruhan/Sındırgı Yörük yerleşim yerlerinin coğrafi özellikleriyle tarihinden ve sosyo-kültürel yapısından bahsedilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünü araştırmanın yürütüldüğü bölgeden derlenen “masal”, “fıkra”, “mânî” ve “türkü” gibi sözlü kültür türleri oluşturmaktadır. İlgili masallar tip ve motifleri yönünden; fıkralar yapı ve kompozisyon özellikleriyle dil ve üslup ve zaman ve mekân açısından; mâniler yapıları ve konuları bakımından; türküler ise konuları, vezinleri ve yapıları açısından incelenmiştir. Üçüncü bölümde araştırma alanından “doğum”, “sünnet”, “evlilik” ve “ölüm” gibi hayatın geçiş dönemlerine ilişkin derlenen halk bilimsel verilere yer verilmiştir. Kendi içerisinde birtakım alt bölümlerden oluşan söz konusu dönemlerle ilgili bu verilerin çözümlemesi yapılmıştır. Dördüncü bölümde alandan insan ve insan vücudu, tabiat olayları, uğur ve uğursuzluk, nazar ve nazardan korunma ve zaman ile ilgili derlenen “halk inançları” irdelenmiştir. Sonuç kısmında ise çalışmanın genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

Yoğun bir mesai sürecinde hazırlanmış olan bu çalışmaya birçok kişi ve kurumun katkısı olmuştur. Öncelikle çalışmanın planlanması ve araştırılmasında ilgi ve desteğini esirgemeyen, engin bilgi ve tecrübeleriyle çalışmalarına yön veren ve yeni bakış açıları kazanmamı sağlayan tez danışman hocam Prof. Dr. Abdulkadir Emeksiz'e şükranlarımı sunuyorum. Araştırmanın başından itibaren vermiş oldukları büyük destek ve değerli tavsiyeleriyle çalışmanın oluşmasına katkı sunan Yüksek Lisans tez danışman hocam Prof. Dr. Aynur Naz Koçak'a ve hocam Dr. Zehra Hamarat'a teşekkür ediyorum. Çalışmalarımı yakından takip edip dil ve imla hususunda yardımlarını esirgemeyen ağabeyim Dr. Yaşar Destanoğlu'na ne kadar teşekkür etsem azdır. Bölge hakkındaki değerli bilgilerini çekinmeden benimle paylaşan İzzet İbrahimsoylu'ya çok teşekkür ediyorum. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimim süresince maddi ve manevi destekleriyle hep yanımda olan ve engin bilgisiyle ufkumu açan hocam Prof. Dr. Adnan İsmaili'ye teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın oluşmasında en büyük rolü oynayan isimlerini sayamadığım kaynak kişilerin her birine ise özellikle teşekkür ediyorum. Her türlü desteği veren ve hep yanımda hissettiğim annem Ayşe Destanov'a ve babam Nasuf Destanov'a, çalışmalarına başladığım ilk andan itibaren en büyük destekçim olan, sabır ve anlayış gösteren eşim Ceylan Hüseyin Destanov'a en içten şükranlarımı sunuyorum. Türkiye'nin nadide üniversitelerinden biri olan İstanbul Üniversitesinde eğitim görmemi sağlayan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne ve Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı'na teşekkürlerimi arz ediyorum. İsimlerini anamadığım diğer kuruluşlara da ayrıca teşekkür ediyorum.

Ekrem DESTANOV

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMA ALANININ COĞRAFİ ÖZELLİKLERİ, TARİHİ ve SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

1. Balkanlar Coğrafyası.....	6
1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Kuzey Makedonya	7
1.1.1. Kuzey Makedonya'nın İsmi ve Coğrafi Yapısı.....	7
1.1.2. Kuzey Makedonya'nın Tarihi.....	8
1.1.2.1. Osmanlı Döneminde Kuzey Makedonya	9
1.1.2.2. Osmanlı Sonrası Kuzey Makedonya	10
1.1.3. Kuzey Makedonya'nın Sosyal Yapısı	11
1.2. Araştırma Bölgelerinin Bağlı Olduğu Ustrumca ve Radoviş Şehirleri	12
1.2.1. Ustrumca.....	12
1.2.1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Ograjden Yörüklüğü	13
1.2.1.1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Yüksek Mahalle Köyü	13
1.2.2. Radoviş	14
1.2.2.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Saruhan/Sındırgı Yörüklüğü	14
1.2.2.1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Kılağuzlu Köyü	15

İKİNCİ BÖLÜM

SÖZLÜ KÜLTÜR TÜRLERİ

2.1. Masal	16
2.1.1. Masalların Sınıflandırılması	18
2.1.2. Masalların Motif Yapısı	19

2.1.3. Alandan Derlenen Masalların Tip ve Motiflerine Göre İncelenmesi.....	20
2.1.3.1. Bey ile Evlatlığı.....	20
2.1.3.2. Bin Bir Can Telef Eden Kara Mıstava	22
2.1.3.3. Bit ile Pire.....	26
2.1.3.4. Fakir Çöjök.....	28
2.1.3.5. İhtiyar Kara Kedi.....	29
2.1.3.6. Mamut	32
2.1.3.7. Sivrisinek.....	36
2.1.3.8. Tavşanlar Masalı	37
2.1.3.9. Tavşan ile Zağar (Tazı)	38
2.1.3.10. Tilki ile Ayı	39
2.1.3.11. Tumkuzi	44
2.1.3.12. Üç Başlı Ajdara	47
2.1.3.13. Yarım göz	51
2.1.3.14. Yılanlar	58
2.2. Fıkra	60
2.2.1. Alandan Derlenen Fıkraların İncelenmesi.....	63
2.2.1.1. Alandan Derlenen Fıkraların Yapı ve Kompozisyon Özellikleri.....	63
2.2.1.2. Alandan Derlenen Fıkralarda Dil ve Üslup.....	64
2.2.1.3. Alandan Derlenen Fıkralarda Zaman ve Mekân	64
2.2.2. Alandan Derlenen Fıkra Metinleri.....	65
2.2.2.1. Bi Adam ile Alma Baçesi.....	65
2.2.2.2. İrsiz	66
2.2.2.3. Karpuz	66
2.2.2.4. Nasradin Oja.....	67
2.2.2.5. Nasradin Oja'nın Binek Taşı.....	68
2.2.2.6. Nasradin Oja'nın Borcu	69
2.2.2.7. Nasradin Oja ile Fakir Adam	69
2.2.2.8. Nasradin Oja'nın Kedisi	72
2.2.2.9. Nasradin Oja ile Komşusu.....	73
2.2.2.10. Nasradin Oja'nın Portası	75

2.2.2.11. Nasradin Oja ile Üç Berduş.....	76
2.2.2.12. Nasradin Oja ile Yahudi	77
2.3. Mânî	80
2.3.1. Mânîlerin Sınıflandırılması	81
2.3.2. Alandan Derlenen Mânîlerin Sınıflandırılması	83
2.3.2.1. Alandan Derlenen Mânîlerin Yapıları Açısından İncelenmesi	83
2.3.2.2. Alandan Derlenen Mânîlerin Konuları Bakımından İncelenmesi	83
2.3.3. Alandan Derlenen Mânîler	84
2.3.3.1. Kafiye Şeması “aaba” Şeklinde Olan Mânîler	84
2.3.3.2. Kafiye Şeması “aaaa” Şeklinde Olan Mânîler	96
2.3.3.3. Kafiye Şeması “aabb” Şeklinde Olan Mânîler	96
2.3.3.4. Kafiye Şeması “aaab” Şeklinde Olan Mânîler	97
2.4. Türkü	97
2.4.1. Türkülerin Sınıflandırılması	98
2.4.1.1. Türkülerin Konularına Göre Sınıflandırılması	98
2.4.1.1.1. Alandan Derlenen Türkülerin Konularına Göre İncelenmesi	99
2.4.1.2. Türkülerin Vezinleri Bakımından Sınıflandırılması	100
2.4.1.2.1. Alanından Derlenen Türkülerin Vezinleri Bakımından İncelenmesi	101
2.4.1.3. Türkülerin Yapılarına Göre Sınıflandırılması	101
2.4.1.3.1. Alandan Derlenen Türkülerin Yapılarına Göre İncelenmesi	102
2.4.2. Alandan Derlenen Türküler	103
2.4.2.1. Amdi’nin Türküsü	103
2.4.2.2. Anam Anam	105
2.4.2.3. Avcu Türküsü	106
2.4.2.4. Ayırsız Yar	106
2.4.2.5. Ayriye’nin Türküsü	107
2.4.2.6. Ayşe’nin Türküsü	108
2.4.2.7. Bu Nasıl Sevda	108
2.4.2.8. Fazüle’nin Türküsü	109
2.4.2.9. Sadike’nin Türküsü	110

2.4.2.10. Sarı Yılan Türküsü	111
2.4.2.11. Sürmeli Meride.....	112
2.4.2.12. Yala	113
2.4.2.13. Yeşil Mendil	113
2.4.2.14. Yusuf'un Türküsü	114
2.4.2.15. Zeynep'in Türküsü	114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAYAT ÇEMBERİ

3. Geçiş Dönemleri.....	116
3.1. Doğum	117
3.1.1. Doğum Öncesi	118
3.1.1.1. Kısırlığın Giderilmesi.....	119
3.1.1.2. Aşerme	122
3.1.1.3. Hamilelik.....	124
3.1.1.4. Bebeğin Cinsiyetinin Tahmini	126
3.1.2. Doğum Sırası	128
3.1.3. Doğum Sonrası	129
3.1.3.1. Bebeğin Göbek Bağının Kesilmesi	129
3.1.3.2. Lohusalık.....	130
3.1.3.3. Alkarısına Dönük İşlemler	131
3.1.3.4. Kırk Basmalı ile İlgili İşlemler	133
3.1.3.5. Kırklama.....	134
3.2. Sünnet.....	135
3.2.1. Sünnet Töreni	137
3.2.1.1. Sünnet Çocuğunun Yaşı ve Sünnetin Zamanı.....	137
3.2.1.2. Sünnet Töreni Hazırlığı	138
3.2.1.3. Çocuğun Sünnete Hazırlanması	139
3.2.1.4. Sünnet Töreni ve Çocuğun Sünnet Edilmesi.....	140
3.3. Evlilik.....	141
3.3.1. Aile	143
3.3.2. Evlilik Türleri	148
3.3.2.1. Eşin Seçildiği Gruba Göre Evlilik Türleri.....	149
3.3.2.2. Eş Sayısına Göre Evlilik Türleri	149
3.3.2.3. Oturulan Yere Göre Evlilik Türleri	150

3.3.3. Evlilik Öncesi Aşama	153
3.3.3.1. Evlilik Çağı/Yaşı	153
3.3.3.2. Gelin/Damat Seçme.....	154
3.3.3.3. Görücülük/Kız Bakma.....	155
3.3.3.4. Kız İsteme/Söz Kesme	156
3.3.3.5. Nişan.....	159
3.3.4. Evlilik Sırası	162
3.3.4.1. Düğün Hazırlığı.....	162
3.3.4.2. Düğüne Davet.....	163
3.3.4.3. Çeyiz ve Çeyiz Görme	163
3.3.4.4. Kına Gecesi	165
3.3.4.5. Yas Alma.....	169
3.3.4.6. Düğün	169
3.3.4.7. Araştırma Alanında Uygulanan Düğün Âdetleri.....	175
3.3.4.8. Bayrak Dikme	179
3.3.4.9. Gerdek	180
3.3.5. Evlilik Sonrası	182
3.3.5.1. Gelin Paçası.....	182
3.3.5.2. İlklik	183
3.4. Ölüm.....	184
3.4.1. Ölüm Öncesi.....	186
3.4.1.1. Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler	186
3.4.1.2. Ölümden Kaçınmalar	189
3.4.2. Ölüm Anı	191
3.4.2.1. Ölüm Anı ile İlgili İnanış ve Uygulamalar.....	191
3.4.2.2. Ölümün Gerçekleşmesi Sonrasında Yapılan İşlem ve Uygulamalar	193
3.4.2.3. Ölüm Haberinin Duyurulması	194
3.4.2.4. Cenazenin Defne Hazırlanması.....	195
3.4.2.4.1. Cenazenin Yıkanması	195
3.4.2.4.2. Cenazenin Keflenmesi	197
3.4.2.4.3. Cenaze Namazı	199
3.4.2.5. Cenazenin Taşınması.....	199
3.4.2.6. Cenazenin Defnedilmesi	201

3.4.2.7. Devir/Iskat.....	203
3.4.2.8. Kabir Sualı.....	204
3.4.3. Ölüm Sonrası.....	205
3.4.3.1. Ruh Tasavvuru ve Ruhla İlgili Uygulamalar	205
3.4.3.2. Ölü Eşyaları ile İlgili Uygulamalar	206
3.4.3.3. Baş Sağlığı Dileme.....	208
3.4.3.4. Mezarlık ve Mezarlık Ziyareti.....	208
3.4.3.5. Yas.....	210
3.4.3.6. Ölünün Anıldığı Belli Günler ve Ölü Yemeği	211

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HALK İNANÇLARI

4.1. İnanç ve Halk İnançları	215
4.1.1. Alandan Halk İnançlarıyla İlgili Derlenen Folklorik Verilerin İncelenmesi	219
4.1.1.1. İnsan ve İnsan Vücudu ile İlgili İnançlar	219
4.1.1.2. Tabiat Olayları ile İlgili İnançlar.....	221
4.1.1.2.1. Yağmurla İlgili Halk İnançları.....	221
4.1.1.3. Uğur ve Uğursuzlukla İlgili İnançlar	226
4.1.1.4. Nazar ve Nazardan Korunmayla İlgili İnançlar	230
4.1.1.5. Zaman ile İlgili İnançlar (Akşam, Cuma Akşamı, Gece)...	231
SONUÇ.....	234
KAYNAKÇA	240
ELEKTRONİK KAYNAKLAR	261
SÖZLÜ KAYNAKLAR.....	262
EKLER.....	264
ÖZ GEÇMİŞ.....	278

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AKK.	: Aynı kaynak kişi
bk. / Bk.	: Bakınız
bs.	: Basım
C:	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
KK.	: Kaynak kişi
Mkd.	: Makedonca
No:	: Numara
s.	: Sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
y.t.	: Yayın tarihi yok

GİRİŞ

Kültür araştırmalarında önemli bir yere sahip olan sosyoloji ve antropoloji bilim dallarından beslenerek gelişen halk bilimi, bir bilim dalı olarak 19. yüzyılın sonlarına doğru yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Yeni bir bilim dalı denilebilecek bu disiplin için “folklore” teriminin ilk defa 1846’da William John Thoms tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir. İngilizce “folk” (halk) ve “lore” (bilim) terimlerinden oluşan “folklore” terimi, ülkelerin kendi dillerine göre anlam karşılığı bulmuştur. Örneğin Almanca konuşulan Almanya, Avusturya ve İsviçre gibi ülkelerde “folklore” terimi karşılığında “volkskunde” kavramı tercih edilmiştir.¹ Türkiye Türkçesi’nde ise söz konusu kavramın karşılığı olarak; “halk bilgisi, hikmet-i avam, budun bilgisi, halkbilim, halk bilimi ve halk kültürü”² terimleri kullanılmaktadır.

Avrupa’ya kıyasen daha geç tarihlerde, 20. yüzyılın başlarından itibaren Türkiye sahasında da yaygınlık kazanmaya başlayan “halkbilimi” belli bir bölge halkının sahip olduğu inanışlarıyla dünya görüşlerini, davranış biçimlerini; kısaca kültürel yaşam tarzını konu edinip kendine özgü yöntemlerle derleyip çözümlemesini yaparak bir sonuca varmayı amaçlayan bilim dalıdır.

a. Araştırmanın Konusu

Osmanlıların 14. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlar coğrafyasını fethetmeye başlamalarıyla birlikte yerleşme siyaseti olarak uyguladıkları iskân politikası doğrultusunda Balkanlar’ın çeşitli bölgelerine Anadolu Türklerini yerleştirdikleri bilinmektedir.³ Bu çalışmanın yürütüldüğü Kuzey Makedonya’nın doğu bölgesinde yer alan Ograjden ve Saruhan Yörük yerleşim yerlerinde yaşayan Yörükler de aynı tarihlerde Osmanlılar tarafından bu bölgelere iskân ettirilmişlerdir.⁴ Yüzyıllardır bu bölgede yaşamlarını sürdüren Yörükler sahip oldukları dil, din ve

¹ Sedat Veyis Örnek, **Türk Halkbilimi**, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2014, s. 21.

² Metin Ekici, “Türk Halk Kültürü Araştırmalarında Dün, Bugün ve Yarın”, **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, C: I, No: 1, 2008, s. 12.

³ Halil İnalçık, “Türkler ve Balkanlar”, **Balkanlar**, İstanbul, Orta Doğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yayınları, 1993, s. 14.

⁴ Geniş bilgi için bk., İzzet İbrahimsoylu, **Yörüklük (Kuzey Makedonya Yörüklüğü)**, Üsküp, Yeni Balkan Yayınları, 2021, s. 228-235.

geleneksel yaşamlarında uyguladıkları örf, âdet, gelenek ve görenek gibi normları günümüze kadar koruyabilmişlerdir. Buradaki Yörüklerin bu gibi temel değerleri koruma hususundaki özverileri, büyük yerleşim yerlerinden ayrı olarak genellikle dağlık bölgelerde yaşamayı tercih ederek diğer kültürler ile büyük oranda etkileşimde bulunmamış olmalarına bağlanabilir. Nitekim 2000’li yılların sonrasında özellikle ulaşım alanında yaşanan gelişmelerle birlikte Makedonya’nın yerel kültürü (Hristiyan kültürü) ile bazı etkileşimler gerçekleşmiştir. Bu etkileşim daha çok dil konusunda ön plana çıkmıştır. Nitekim Makedonca olan birçok kelime araştırma bölgesinde kullanılan saf Türkçeye geçmiştir. Örneğin postane kelimesinin yerini pošta/пoштa, mektep ya da okul kelimesinin yerini ise školo/шкoлo kelimeleri almıştır. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Aynı tarihlerden itibaren modernleşmenin yaygınlık kazanmasıyla birlikte ise bu bölgenin bazı önemli kültürel unsurlarının kaybolmaya yüz tuttuğu gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda araştırmanın temel problemi, modernleşme ve benzer dış etkenler nedeniyle kaybolmaya yüz tuttuğu gözlemlenen ilgili bölgenin halk kültürünün veya folklorunun yazılı olarak kayıt altına alınmasıdır.

b. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın temel amacı, modernleşme gibi dış faktörlerin etkisiyle kaybolmaya başladığı gözlemlenen Makedonya’nın Ograjden ve Sındırgı Yörük yerleşim yerlerindeki folklorik özelliklerin yazılı olarak kayıt altına alınıp kalıcılığı ve sürdürülebilirliğinin sağlanması ve söz konusu bölgenin folklorunu bilimsel yöntemlerle inceleyip bilim dünyasının istifadesine sunmaktır. İlgili bölgenin halk kültürü ile Eski Türk kültürü arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu tespit edip ortaya koymak çalışmanın amaçları arasında sayılabilir. Bölgenin folkloru üzerinde yapılan ilk kapsamlı araştırma özelliği taşıyan bu çalışma, bölgede yapılacak olan diğer çalışmalara bir nebze de olsa örnek teşkil edecek olması hasebiyle önemli olduğu söylenebilir.

c. Araştırmanın Kapsamı

Bu tez çalışması Kuzey Makedonya’nın doğu bölgesinde yer alan Ustrumca şehrine bağlı Ograjden ve Radoviş şehrine bağlı Sındırgı Yörük yerleşim yerlerini kapsamaktadır. Araştırma, söz konusu bölgedeki diğer köylerde kaynak kişilerin bulunmaması nedeniyle sadece Ustrumca’ya bağlı Yüksek Mahalle Köyü ile

Radoviş'e bağlı Kılağuzlu Köyü üzerinde gerçekleşmiştir. Ancak, araştırma kapsamı dışında kalan Aktaş (Plačkovica) veya Beleş Yörük yerleşim yerlerindeki folklorik özelliklere konu akışı gereği zaman zaman atıfta bulunulmuştur.

Bu bağlamda, araştırma alanını da kapsayan Doğu Makedonya'da yer alan Yörük yerleşim yerleri Hırvat ve Sırp kaynaklarında "Makedonya Yörüklüğü" olarak geçmektedir.⁵ Dolayısıyla bu bölge her ne kadar Doğu Makedonya Yörük yerleşimleri ismiyle anılsa da kaynaklarda "Makedonya Yörüklüğü" olarak geçmesi nedeniyle bölge Yörüklerini tam manasıyla ifade etmesi açısından "Makedonya Yörüklüğü" kullanımının daha isabetli olacağı kanaati hasıl olmaktadır. Çalışmaya "Doğu Makedonya Yörük Yerleşim Yerlerinin Halkbilimi Açısından Monografik İncelemesi" adının verilmesinin sebebi ise bu bölgenin genel itibarıyla "Doğu Makedonya" tanımlanması dolayısıyladır.

d. Araştırmanın Metodu

Araştırma konusunun belirlenmesi sonrasında, derleme çalışmasının daha rahat yürütülebilmesi amacıyla kaynak taraması yapılarak bölgenin tarihî ve coğrafi özellikleriyle sosyo-kültürel yapısı hakkındaki veriler elde edilmiştir. Kaynak tarama çalışmalarının yanı sıra halk bilgisi ürünlerini meydana getiren, yaşayan/yaşatan ve aktaran kaynak kişilerin tespitine çalışılmıştır.

Çalışmanın daha verimli olması açısından uygun zamanın belirlenmesinin ardından kaynak kişilere konuyla ilgili sorulacak sorular hazırlanıp sahada folklor derleme çalışmasına başlanmıştır. Araştırma alanından konuya ilişkin halk bilimsel ürünlerin derlenmesinde, folklor ürünlerinin ve icra ortamının derlenmesinde yaygın olarak kullanılan "gözlem",⁶ "görüşme" ve "mülakat"⁷ yöntemleri esas alınmıştır.

⁵ İbrahimsoylu, **a.g.e.**, s. 25.

⁶ Saha çalışmalarında yaygın olarak kullanılan yöntemlerden biri olan gözlem yöntemi; halk bilimsel ürünlerin yaratıldığı ortamda bulunmak suretiyle veya dışarıdan gözlem yapılarak söz konusu ürünlerin kaydedilmesi metoduna verilen isimdir, Metin Ekici, **Halk Bilgisi (Folkloor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri**, 5. bs., Ankara, Geleneksel Yayıncılık, 2013, s. 67. Gözlem yöntemi hakkında geniş bilgi için ayrıca bk., Kenneh S. Goldstein, **Sahada Folklor Derleme Metotları**, çev. Ahmet E. Uysal, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1977, s. 54-6.

⁷ Görüşme veya mülakat yöntemi; derleyici tarafından önceden hazırlanmış ya da icrâ esnasında kendiliğinden oluşan soruların kaynak kişiye yöneltilmesi ve kaynak kişinin anlattığı halk bilimsel verilerin ses kaydetme cihazlarına kaydedilmesi yönteminin adıdır, Ekici, **a.g.e.**, s. 71; Goldstein, **a.g.e.**, s. 72.

Derleme çalışmasında elde edilen tüm folklorik ürünlerin icra veya aktarımı “doğal” ortamda gerçekleşmiştir. Kaynak kişiler tarafından anlatılan bu ürünler ses kaydedici cihazla kayıt altına alınmıştır. Her derleme çalışması sonrasında bu verilerin yedeklemeleri yapılarak listesi veya dizini hazırlanmıştır.

Derleme çalışması sonrasında alandan elde edilen halk bilimsel veriler yazıya aktararak metin bütünlüğü oluşturulmuştur. Söz konusu verilerin yazıya aktarımlarında kaynak kişilerin kurmuş oldukları eksik veya devrik cümlelere ve yörenin ağız özelliklerine müdahale edilmemiştir. Ancak, zaman ve kişi kipleri gibi eksik olan yerler dilbilgisi kuralları gereğince tamamlanmıştır. Akabinde ise bu verilerin bilimsel metotlara göre çözümlemeleri yapılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan ve ilk sırada yer verilen masallar, Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemine⁸ göre incelenmiştir. Aynı bölümde yer alan fıkra, mâni, türkü ve üçüncü ve dördüncü bölümleri oluşturan diğer halk bilimsel verilerin ise “nitel araştırma”⁹ yöntemindeki teknikler ile çözümlemeleri gerçekleştirilmiştir.

Araştırma sahasından derlenen folklorik özelliklerin incelemesi yapılırken bir taraftan kütüphanelerde kaynak taramalarına devam edilmiştir. Ayrıca Makedonya’da Türkçe olarak yayınlanan “Sevinç”¹⁰ “Köprü”¹¹ ve “Sesler”¹²

⁸ “Fin Folklor Kuramı” olarak da isimlendirilen “Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemi”, genelde sözlü anlatı türlerinin özelde ise masalların ilk olarak nerede ve ne zaman ortaya çıktıklarını tespiti yönelik geliştirilen bir metottur. Söz konusu yöntem hakkında geniş bilgi için bk., Ekici, **a.g.e.**, s. 104-107; Özkul Çobanoğlu, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 4. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2008, s. 111-120.

⁹ Nitel araştırma yöntemi; “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma türü” olarak açıklanmaktadır, bk., Ece Karadoğan Doruk, **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, t.y.

¹⁰ Çocuklara yönelik eğitici bir dergi olan “Sevinç” dergisinin yayın hayatı, dönemin rejimi olan Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti döneminde 1951 yılında başlamış olup 2016’da son bulmuştur.

¹¹ 2002 yılında yayınlanmaya başlayan “Köprü Dergisi” yayın hayatına devam etmekte olup edebî bir dergidir. Söz konusu dergi hakkında geniş bilgi için bk., Mümin Aliov, “Çağdaş Makedonya Türk Edebiyatına Katkısı Bakımından Köprü Dergisi’nde Çıkan Şiirler Üzerine Tematik Bir İnceleme (2002-2017)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, 2019, s. 1-4.

¹² Aylık toplum ve sanat dergisi olan “Sesler Dergisi”, 1965-2001 yılları arasında yayın hayatını sürdürmüştür, bk., Aliov, “Çağdaş Makedonya Türk Edebiyatına Katkısı Bakımından Köprü Dergisi’nde Çıkan Şiirler Üzerine Tematik Bir İnceleme (2002-2017)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 19.

dergileriyle birlikte “Birlik Gazetesi”¹³ gibi süreli yayınların taramaları da yapılmıştır. Bu dergilerden sadece Köprü dergisinde araştırma bölgesine ait mânilere rastlanmıştır. Diğer dergi ve gazetede araştırma kapsamı dışında kalan bölgelere ait masal, hikâye, fıkra gibi sözlü kültür türlerine yer verilmiştir. Dolayısıyla söz konusu süreli yayınlara atıfta bulunma gereği duyulmamıştır.

e. Araştırma Bölgesiyle İlgili Çalışmalar

Kitap ve bildirilerden oluşan bu çalışmalar, Makedonya’nın genelinde yaşayan Türklerin halk kültürü ile ilgili olup araştırma bölgesini de kapsayacak şekilde ele alınmış araştırmalardır. Bunlardan biri Hamdi Hasan’ın çalışmasıdır. Hasan’ın, “Makedonya Türklerince Söylenen Mâniler”¹⁴ adını verdiği kitap Makedonya’nın farklı yerlerinde yaşayan Türklere ait mânilerle ilgilidir. Buna benzer bir çalışma da Sevim Piliçkova’ya aittir.¹⁵ Sevim Piliçkova’nın diğer bir çalışması ise; “Makedonya Cumhuriyeti’nden Romantik Türk Masalları” adını verdiği çalışmasıdır. Piliçkova bu eserinde Makedonya Türklerinin halk anlatılarından olan masallara yer vermiştir. Bir diğer çalışma ise Arif Ago’nun çalışmasıdır. Ago, “Ohri, Radoviş ve İştîp İlçelerinde Yaşayan Türk Halkının Hıdrellez Âdet ile Mânileri”¹⁶ adlı bildirisinde Makedonya’nın Ohri, Radoviş ve İştîp şehirlerinde yaşayan Türklerin Hıdrellez kutlamalarıyla ilgili olan âdet ve mânilerini incelemiştir.¹⁷

¹³ 1944-2000 yılları arasında yayınlanan “Birlik Gazetesi”, Makedonya ve Kosova Türklerinin kültür, edebiyat, eğitim ve diğer toplumsal sorunlarını konu edinen bir süreli yayındır. Söz konusu gazete hakkında geniş bilgi için bk., Sami İslamoğlu, “Birlik Gazetesinde Yayımlanan Edebiyat ile İlgili Eserlerin ve Makalelerin Bibliyografyası”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2003, s. 6-7.

¹⁴ Hamdi Hasan, **Makedonya Türklerince Söylenen Mâniler**, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007.

¹⁵ Sevim Piliçkova, **Makedonya Sosyalist Cumhuriyeti’nde Yaşayan Türklerin Manileri**, Üsküp, Institut za Folklor (Marka Cepenkov), 1986.

¹⁶ Arif Ago, “Ohri, Radoviş ve İştîp İlçelerinde Yaşayan Türk Halkının Hıdrellez Âdet ile Mânileri”, **II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**, C: II, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1982, s. 5-18.

¹⁷ Araştırma bölgesinin kapsamı dışındaki bölgelerde yaşayan Yörük veya Türklerin halk kültürüyle ilgili yukarıda sözü edilen çalışmaların yanı sıra başka çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalara, araştırma bölgesini kapsamadıkları için burada yer verilmemiştir. Ancak yeri geldiğinde atıfta bulunulmuştur. Söz konusu çalışmalarla ilgili bilgi için bk., Gülçin Balat, “Makedonya-Kanatlar Köyü Folkloru Üzerine Bir İnceleme”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir, 2018, s. 5-9; Selda Adiller, “Doğu Makedonya Alikoç Köyü’nde Evlilik ve Yörük Kadını”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Antropoloji Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2011, s. 2-4.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMA ALANININ COĞRAFİ ÖZELLİKLERİ, TARİHİ ve SOSYO-KÜLTÜREL YAPISI

Bu çalışma bir saha çalışması olması nedeniyle araştırmanın yürütüldüğü Kuzey Makedonya'nın doğu gölgesinde yer alan Ustrumca ve Radoviş şehirlerine bağlı olan Ograjden ve Sındırgı Yörük Yerleşim Yerlerinin coğrafi özellikleriyle tarihi ve sosyo-kültürel yapısından bahsetmenin yerinde olacağı düşünülmüştür.

1. Balkanlar Coğrafyası

Avrupa kıtasının güneydoğusunda yer alan Balkanlar coğrafyası, sıradağlardan oluşan bir bölgedir. Nitekim “balkan” sözcüğü Türkçe Sözlükte; “sarp ve ormanlık sıradağ”¹ olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla Balkanlar coğrafyasının adının buradan geldiği söylenebilir. Araştırmanın yürütüldüğü bölgenin de içinde yer aldığı Balkanlar, aynı zamanda etrafı denizlerle çevrili olan bir havzadır: Doğusunda Ege, Marmara ve Karadeniz, Güneyinde Akdeniz, Batısında ise Adriyatik Denizi yer almaktadır.²

Balkanlar coğrafi özelliğiyle olduğu kadar tarihsel bağlamda da ön planda yer almaktadır. Bu coğrafyada Pers ve Makedonya Krallığı³ gibi krallıklar ile Roma, Bizans ve Osmanlı İmparatorlukları gibi büyük imparatorluklar hüküm sürmüşlerdir.⁴ Aynı zamanda İlliryalılar ile Trakyalılar ilk olmak üzere Slavlar, Türk kökenli Avarlar ve Bulgarlar gibi çeşitli halklar da bu coğrafyada yaşamışlardır.⁵ Dolayısıyla Balkanlar coğrafyası tarih boyunca çeşitli kültürlerle ev sahipliği

¹ “Balkan”, **Türkçe Sözlük**, 11. bs., haz., Şükrü Halûk Akalın, Ankara, TDK Yayınları, 2010, s. 246.

² Osman Karatay, Bilgehan A. Gökdağ, **Balkanlar El Kitabı: Tarih**, C: I, Ankara, Vadi Yayınları, 2007, s. 13.

³ **a.e.**, s. 46-7.

⁴ İlber Ortaylı, “Türkiye ve Balkanlar”, **Türk Tarihinde Balkanlar**, C: I, ed., Zeynep İskefiyeli, Bilal Çelik, Serkan Yazıcı, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013, s. 5-6.

⁵ Barbara Jelavich, **Balkan Tarihi 18. ve 19. Yüzyıllar I**, çev., İhsan Durdu, Haşim Koç, Gülçin Koç, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s. 4; İnalçık, **a.g.e.**, s. 9.

yapmıştır. Öte yandan bu coğrafya birçok savaşa da sahne olmuştur. Bu savaşlardan biri yakın tarihte, 1912-1913 yılları arasında gerçekleşen Balkanlar Savaşları'dır.⁶

Balkanlar coğrafyasında günümüzde Hırvatistan, Sırbistan, Karadağ, Kosova, Slovenya, Arnavutluk, Makedonya, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Romanya ve Yunanistan⁷ gibi ülkeler yer almaktadır. Dolayısıyla Balkanlar'ın geçmişe kıyasen pek farklılık göstermediği, bugün de çeşitli kültürlerin varlıklarını sürdürdüğü bir bölge olduğu söylenebilir.

1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Kuzey Makedonya

1.1.1. Kuzey Makedonya'nın İsmi ve Coğrafi Yapısı

Kuzey Makedonya Cumhuriyeti, Balkanlar coğrafyasında yer alan bir ülkedir. Avrupa'nın güneydoğusunda konumlanan ülkenin isminin nereden geldiği hususunda farklı görüşler vardır. Yunanlılar, Makedonya'nın adının Helen bölgesinden geldiğini ileri sürmektedir. Ancak Bulgar tarih yazarı Anastas Totev ise, Makedonya isminin İlliryalılar'dan kaldığı görüşünü savunmaktadır.⁸ Aslı Eski Yunanca olan Makedonya ismi; “karışık”, “türlü”, “muhtelif parçalardan oluşan”⁹ veya “yamalı bohça”, “salata”, “sebze ya da meyve salatası”,¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

Yakın tarihte, 1991'de Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti'nden ayrılarak bağımsızlığını ilan eden Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, Sırbistan ve Kosova ülkeleriyle sınır komşusudur. Makedonya'nın yüzölçümü 25.713 kilometrekaredir. Kara ile kaplı olan kısmı 25.433 kilometrekare, su ile kaplı olan kısmı ise 280 kilometrekaredir.¹¹

⁶ Geniş bilgi için bk., Barbara Jelavich, **Balkan Tarihi 20. Yüzyıl II**, çev., Zehra Savan, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s. 101-111; Richard C. Hall, **Balkan Savaşları 1912-1913**, çev., Tanju Akad, İstanbul, Homer Kitabevi, 2003, s. 1-28.

⁷ “Balkanlar”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 246.

⁸ Yusuf Hamzaoglu, **Balkan Türklüğü (Araştırmalar, İncelemeler, Makedonya, Sırbistan, Hırvatistan)**, C: I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 3.

⁹ Fatih Murtezan, **Makedonya'da Yönetmel Değişim**, Üsküp, Matusitep Yayınları, 2008, s. 21.

¹⁰ Tahsin Saraç, **Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük**, İstanbul, Adam Yayınları, 1985, s. 849.

¹¹ Adiller, “Doğu Makedonya Alikoç Köyünde Evlilik ve Törük Kadını” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 5.

Avrupa'dan Asya'ya uzanan hattın üzerinde yer alan Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'nin ilk çağlarda sahip olduğu toprak bütünlüğünün bugüne kıyasen daha geniş olduğu bilinmektedir. Nitekim İslâm Ansiklopedisi'nin Makedonya maddesinde Makedonya'nın daha önceki dönemlerde güneyinde Therme körfezi, batısında Hallakmon nehri, kuzeyinde Axlos nehriyle doğusunda yer alan Axios vadisinden Strymon nehrine kadar uzanan alan ile Strymon'un doğusundaki Philippi ovasını kapsayan geniş bir coğrafyadan ibaret olduğu ifade edilmektedir.¹² Vardar, Pirin ve Ege Makedonya'sı şeklinde de ifade edilen bu bölgelerden bugün Ege Makedonya'sı Yunanistan, Pirin Makedonya'sı ise Bulgaristan toprakları içerisinde bulunmaktadır. Günümüz Makedonya'sı ise sadece Vardar Makedonya'sı adı verilen bölgeden ibarettir.¹³ Dolayısıyla bu husus, sınır komşusu olan söz konusu ülkeler arasında daima problemlere yol açmıştır. Bu problemler nedeniyle Kuzey Makedonya isim değişikliğine kadar gitmiştir. Nitekim günümüzde Makedonya Cumhuriyeti'nin adı "Kuzey Makedonya Cumhuriyeti" olarak değiştirilmiştir.

1.1.2. Kuzey Makedonya'nın Tarihi

Balkanlar coğrafyasının önemli bir bölgesinde yer alan Kuzey Makedonya köklü bir geçmişe sahiptir. İslâm Ansiklopedisi'nde Makedonya'nın tarih sahnesindeki varlığının M. Ö. 700'lü yıllara kadar gittiği belirtilmektedir.¹⁴ Söz konusu bölgeyle ilgili elde edilen arkeolojik bulgular ise, Makedonya'nın ilk yerli halkı olan Makedonların bu bölgedeki varlığını daha erken tarihlere, İlk Tunç Çağına kadar götürmektedir.¹⁵

Kuzey Makedonya tarih sahnesinde yer almaya başladığı ilk dönemlerden itibaren krallık ve imparatorlukların yönetimleri altında bulunmuştur. Büyük İskender'in babası II. Filip'in (M.Ö. 359-336) tarafından kurulmuş olan Makedonya

¹² Mehmet Hacısalıhoğlu, "Makedonya", **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXVII, Ankara, TDV Yayınları, 2003, s. 438.

¹³ Geniş bilgi için bk., Mustafa Durmaz, "Makedonya Sorunu ve Yunanistan'ın İsim Uzlaşmazlığı", **ASSAM Dergisi**, No: 3, 2015, s. 60.

¹⁴ Hacısalıhoğlu, **a.g.e.**, s. 438.

¹⁵ "Makedonya", **Ana Britanica (Genel Kültür Ansiklopedisi)**, C: XV, İstanbul, Ana Yayıncılık, 1989, s. 202.

Kırallığı ve Pers Krallığı gibi krallıklar bu bölgede hüküm sürmüşlerdir.¹⁶ Daha sonraki tarihlerde ise Roma, Bizans ve Osmanlı İmparatorlukları gibi büyük imparatorluklar da bu bölgede hakimiyet kurmuşlardır.¹⁷ Ayrıca Thraklar, İlyrler, Brigidler, Edonlar, Payonlar, Pelagonyalılar, Dorlar, Vandallar, Vikingler, Gotlar, Romalılar, Slavlar, Hun, Avar, Proto Bulgar, Peçenek, Oğuz ve Kuman Türkleri gibi farklı inanç ve kültüre sahip toplulukların bu bölgede varlıklarını sürdürdüğü de bilinmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Kuzey Makedonya tarih boyunca birbirinden farklı inanç ve kültürün yaşadığı, etkileşim içerisinde olduğu bir bölge olmuştur. Bu bölgede en kalıcı izleri Müslüman-Türk kültürü bırakmıştır.¹⁹ Hem bu nedenle hem de araştırma bölgesinde yaşayan Yörüklerin doğrudan ilişkisi olması hasebiyle burada Osmanlı İmparatorluğu'ndan bahsetmenin yerinde olacağı düşünülmüştür.

1.1.2.1. Osmanlı Döneminde Kuzey Makedonya

Tarih sahnesinde önemli bir yere sahip olan Osmanlı İmparatorluğu 1300'lü yılların başlarında kurulduğu ifade edilmektedir. Önceleri küçük bir "uc beyliği" olarak ortaya çıkan Osmanlı, imparatorluk yolunda hızlı bir gelişime kaydetmiştir. Kısa süre içerisinde sınırlarını genişleterek yönünü Balkanlar'a çevirmiştir.²⁰ Osmanlı, izlemiş olduğu politikalar neticesinde XIV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Balkanlar'da egemenliğini hissettirmeye başlamıştır. Yüzyılın ortalarında Gelibolu bölgesinde meydana gelen depremler ile Bizans tahtı Cantacuzenus ile Andronik arasında çıkan iç savaş, Osmanlı'nın Balkanlar'a adım atmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Trakya bölgesi üzerinden Balkanlar'a ilerleyen Osmanlı, 1361'de Edirne'yi toprak bütünlüğüne katmıştır.²¹ Bu tarihlerden itibaren Osmanlı Balkanlar coğrafyasında hızla ilerlemiştir.

¹⁶ Harp Akademileri Komutanlığı, **Makedonya**, İstanbul, Harp Akademileri Komutanlığı Yayınları, 1992, s. 7-8.

¹⁷ Ortaylı, **a.g.m.**, s. 5-6.

¹⁸ Yusuf Hamzaoglu, **Balkan Türklüğü (Makedonya, Hırvatistan, Osmanlı Öncesi Balkan Müslümanlığı)**, C: I, Üsküp, Logos-A Yayınevi, 2010, s. 36.

¹⁹ Geniş bilgi için bk., **a.e.**, s. 36.

²⁰ Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600**, ed., Halil İnalçık ve Donald Quataert, çev., Halil Berktaş, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2000, s. 47.

²¹ İnalçık, "Türkler ve Balkanlar", **a.g.e.**, s. 14.

Osmanlı'nın, Makedonya'nın da içinde bulunduğu bölgeye yönelik düzenlendiği ilk hareketin 1371-1383 yılları arasında olduğu kaydedilmektedir. Osmanlı, gerçekleştirmiş olduğu bu hareketle Serez, Melnik, Selânik, Edessa, Kastorya, Prespa ile bugünkü Makedonya'nın Ustrumca, Ohri, Manastır, Köprülü ve Debre gibi şehirlerini fethetmiştir.²² Ancak, günümüz Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'nin başkenti olan Üsküp ve Kalkandelen bölgeleri daha sonraki tarihlerde toprak bütünlüğüne katılmıştır.

Osmanlı'nın, Makedonya'nın bulunduğu bölgeyi fethetmesiyle birlikte yerleşme politikası olarak Balkanlar'ın diğer bölgelerine olduğu gibi bu bölgeye de Türk ve Yörükleri iskân ettirmiştir.²³ Buradan hareketle, araştırmanın yürütüldüğü Makedonya'nın doğusunda yer Ograjden ve Saruhan Yörük yerleşim yerlerinde yaşayan Yörüklerin de bu bölgelere Osmanlılar tarafından yerleştirildikleri söylenebilir.

Osmanlılar fethettikleri her bölgede olduğu gibi Balkanlar'da da din ve ırk ayrımcılığı yapmaksızın yerel halkın dinî ve kültürel değerlerini yaşatmalarına azami derecede dikkat etmişlerdir.²⁴ Kendi inanç sistemini ikame eden ve ettirmeye devam edecek dinî kurumlar (camii, tekke, medrese vs.) ile kültürel yapıların inşasına hız ve önem vermişlerdir. Yaklaşık beş buçuk asırlık bir dönem buradaki yerli halkla sonradan yerleştirilen Türk ya da Yörükler huzur içerisinde yaşamışlardır. Ancak, Osmanlı'nın Balkanlar'daki hakimiyetini kaybetmesi sonucu patlak veren Balkan Savaşları'yla bu huzur dolu yaşam sona ermiştir.

1.1.2.2. Osmanlı Sonrası Kuzey Makedonya

Makedonya, Osmanlı'nın hâkimiyetinden çıkmasıyla birlikte Bulgaristan, Sırbistan ve Yunanistan gibi ülkeler tarafından işgal edilmiştir. 10 Ağustos 1913 yılında imzalanan Bükreş Antlaşması'yla sona eren II. Balkan Savaşı'nın akabinde Makedonya, Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan devletleri arasında paylaştırılmıştır. Ege Makedonya'sı Yunanistan'a, Pirin Makedonya'sı Bulgaristan'a ve Vardar

²² Hamzaoglu, **a.g.e.**, s. 135-6.

²³ İnalçık, **a.g.e.**, s. 19-20.

²⁴ İnalçık, **a.g.e.**, s. 16-18; Kutlu, **a.g.e.**, 3.

Makedonya'sı Sırbistan'a verilmiştir.²⁵ Bugünkü Makedonya toprakları, II. Dünya Savaşı'na kadar 1918'de Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı olarak kurulan ve 1929'da "Yugoslavya Krallığı" adını alan krallığın egemenliği altında bulunmuştur.

1939'da II. Dünya Savaşı'nın meydana gelmesiyle birlikte Makedonya Bulgaristan tarafından tekrar işgal edilir. Ancak söz konusu savaşta yaşanan gelişmeler sonucu 1944'te Sovyetler Birliği Bulgaristan'ı ele geçirir ve böylece günümüz Makedonya toprakları Bulgaristan'ın işgalinden kurtulur.²⁶ Ardından, 1945'te kurulan Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti'nin ilk başkanı olan Tito'nun uğraşları neticesinde 2 Ağustos 1944'te Vardar Makedonya'sında, yani bugünkü Makedonya topraklarında Makedonya Demokratik Federe Devleti kurulur.²⁷ 1963 Anayasası ile Makedonya, Makedonya Sosyalist Cumhuriyeti adını alır. Daha sonra 1991'de ülke Makedonya Cumhuriyeti olarak bağımsızlığını ilan eder. 17 Haziran 2018'de "Prespa Anlaşması" ile ise ismini değiştirip "Kuzey Makedonya Cumhuriyeti" adını alır.

1.1.3. Kuzey Makedonya'nın Sosyal Yapısı

Kuzey Makedonya'da, Devlet İstatistik Kurumu tarafından 2002 yılında nüfus sayımı yapılmıştır. Söz konusu nüfus sayımına göre Makedonya'nın toplam nüfusu 2 milyon 22 bin 547 kişidir.²⁸ Nüfusun %64'ünü Makedon, %25'ini Arnavut, %4'ünü Türkler, diğer kısmını ise Roman, Boşnak, Sırp ve Ulah halkları oluşturmaktadır. Kuzey Makedonya'da dinî iki büyük topluluk bulunmaktadır. Bunlar; Ortodoks Hristiyanlar ve Müslümanlardır. %64,7'sini Ortodoks Makedonlar, %33,3'ünü ise Müslümanlar oluşturmaktadır.²⁹ Bu veriler Makedonya Cumhuriyeti'nin önceki dönemlerde olduğu gibi bugün de farklı kültürlerle ev sahipliği yaptığını göstermektedir.

Kuzey Makedonya'nın resmî dili Makedonca ve Arnavutçadır. Bu dillerden Makedonca Slav dilleri arasında yer alıp her ikisi de Hint-Avrupa dil ailesine

²⁵ Durmaz, **a.g.m.**, s. 64.

²⁶ Hacısalıhoğlu, **a.g.e.**, s. 441.

²⁷ Şule Kut, **Balkanlar'da Kimlik ve Egemenlik**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 2.

²⁸ Makedonya Cumhuriyeti'nde 2002 yılından bugüne dek nüfus sayımı yapılmamıştır. 2011 yılında sayımına başlanmış bir nüfus sayımının iptali söz konusudur.

²⁹ Adiller **a.g.e.**, 6.

girmektedir.³⁰ Ülkede Makedonca ve Arnavutçanın yanı sıra Türkçe, Sırpça, Boşnakça ve Romence gibi diller de konuşulmaktadır.

1.2. Araştırma Bölgelerinin Bağlı Olduğu Ustrumca ve Radoviş Şehirleri

1.2.1. Ustrumca

Ustrumca³¹ şehri Makedonya Cumhuriyeti'nin doğusunda, Yunanistan ile Makedonya sınırının kesiştiği Belasitsa dağının batıya doğru uzanan eteklerinde yer almaktadır. Ülkenin önemli göllerinden biri olan Doyran Gölü'nün yakınlarında bulunmaktadır.³²

Ustrumca'ya bağlı köy sayısı toplam seksendir. Ustrumca'nın belli başlı büyük köyleri şunlardır: Bansko, Velyusa, Novo Selo (Yeni Köy), Prosenikovo vs. Bu köylerden Bansko köyü, doğal kaplıca suları ve turistik mekânları ile ön plana çıkmaktadır. Köyün diğer bir özelliği ise, kazıların henüz yapıldığı Roma dönemine ait bir yeraltı şehrine ev sahipliği yapmasıdır. Her ne kadar Hristiyan köyü olarak bilinse de nüfusun %30'unu Müslümanlar oluşturmaktadır.³³

Ustrumca şehrine bağlı olan Türk köylerinin sayısı beştir. Söz konusu köyler; Yüksek Mahalle, Dorlombos, Memişli, Ormanlı ve Hamzalı'dır. Bu köylerden Yüksek Mahalle en büyük Türk köyüdür.

Makedonya Cumhuriyeti'nde 2002 yılında yapılan nüfus sayımına göre Ustrumca şehrinin nüfusu 10 bin 551; köylerinin nüfusu ise 35 bin 311'dir. Ustrumca şehrinin nüfusunun 32,075'ini Makedon; 2,642'ini Türk; 157'ini Sırp; 130'unu Roman; 5'ini Boşnak; 1'ini Arnavut, 301'ini ise diğerleri oluşturmaktadır.³⁴ Ustrumca Belediyesi'nin yayınladığı broşürlerden edinilen bilgilere göre ise Ustrumca'nın bugünkü nüfusu toplam 54,676'dır.

³⁰ Adiller a.g.e., 6.

³¹ Evliya Çelebi ünlü eseri "Seyahatname"de Ustrumca Şehrinin kalesinden, ziyaret yerlerinden ve pazar yerinden bahsetmektedir, bk., Evliya Çelebi, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, çev., Zuhuri Danışman, C: VIII, İstanbul, Zuhuri Danışman Yayınevi, 1970, 726-131.

³² Kostadin Kaydamov, **Ustrumca'ya Bağlı Olan Köy İsimleri**, Üsküp, 2005, s. 8.

³³ a.e., s. 8.

³⁴ Kaydamov, a.g.e., 89.

1.2.1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Ograjden Yörüklüğü

Ograjden Yörüklüğü, Ustrumca şehrinin kuzeyinde yer alan Ograjden dağı eteklerinde konumlanmaktadır. Bu bölge Sırp ve Hırvat kaynaklarında “Ograjden Yörüklüğü” olarak geçmektedir. Söz konusu bölgede yaşamlarını sürdüren Yörükler, XIV. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlılar tarafından bu bölgeye yerleşme politikası olarak iskân ettirilmişlerdir.³⁵

Antropolog Melinko S. Filipović, “1931 Yılı Ustrumca Bölgesi’ndeki Antrocoğrafik ve Etnolojik Çalışmalarla İlgili Rapor” adlı makalesinde bu bölgede “Kuşkulu”, “Suşevo”, Yüksek Mahalle”, “Karaçalı”, “Kıdırlı” “Çanaklı”, Göçerli ve “Hamzalı” gibi Yörük köylerinin yer aldığını ifade etmektedir.³⁶ Günümüzde Kuşkulu, Karaçalı ve Kıdırlı köyleri terk edilmiş durumdadır. Yüksek Mahalle Köyü saflığını korumuş, Çanaklı, Göçerli ve Hamzalı Köylerini ise Yörüklerin yanı sıra Hristiyan etnik kökenli gruplar oluşturmaktadır. Hatta bu köylerin çoğunluğunu bu gruplar teşekkül etmektedir. Filipović aynı zamanda bu bölgede Türk-Slav³⁷ karışımı köylerin olduğundan da söz etmektedir. Filipović çalışmasında bu köylerden bahsetmese de kaynak kişilerin vermiş oldukları bilgilere dayanarak bu köylerin Yeni Mahalle, Dobraşın ve İzleva köylerinin olduğunu söylemek mümkündür.³⁸

1.2.1.1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Yüksek Mahalle Köyü

Yüksek Mahalle, Ustrumca şehrinin kuzeyinde yer almaktadır. Dağlık bölgeden oluşan bu köyün kuruluş tarihiyle ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak köy mezarlığında Osmanlı dönemine ait mezar taşlarında yer alan tarihler söz konusu köyün kuruluş tarihini 1850’li yılların öncesine götürmektedir. Hane olarak 140 olan köyün nüfusu ise 635’tir.³⁹ Köy halkının tamamı Yörüklerden oluşmaktadır. Yüksek Mahalle Köyü halkı geçimini tütüncülük ve hayvancılıkla sağlamaktadır.

³⁵ İbrahimsoylu, **a.g.e.**, s. 234.

³⁶ Melinko S. Filipović, “1931 Yılı Ustrumca Bölgesi’ndeki Antrocoğrafik ve Etnolojik Çalışmalarla İlgili Rapor”, **Üsküp Bilim Derneği Bülteni XV-XVI**, Üsküp, 1936, s. 198.

³⁷ Bk., **a.g.m.**, 198.

³⁸ KK. 22, 24.

³⁹ Selda Adiller ve Yaşar Destanov, “Doğu Makedonya Türklerinde Yaşam Sorunu ve Döviz Göçü”, **Balkanlar’da Türk Varlığı**, sunulmuş sempozyum bildirisi, İzmir, Ege Üniversitesi, 2015, s. 5.

1.2.2. Radoviş

Makedonya'nın doğusunda konumlanan Radoviş şehri, Plaçkovitsa etekleri ile Ustrumca Irmağı'nın yukarı kısmında yer almaktadır.⁴⁰ Radoviş şehrine bağlı toplam yirmi köy bulunmaktadır. Başlıca köyleri şunlardır: Oravitsa, Podareş, Yargulitsa, Pokrayçevo, Suldurci, KalugERICA, İnyevo, Alikoç, Kocalija (Kocalı), Buçim, Pırnaliya (Pırnalı), Kozbunar, Smilanci, Şturovo, Süpürge, Kalauzliya (Kılavuzlu) ve Topolnica.

Radoviş şehrinin 2002 yılında yapılan nüfus sayımına göre toplam nüfusu 16,223'tür. Nüfusun 13,991'ini Makedonlar, 1,927'sini Türkler, 181'ini ise Romanlar (Çingene), 60'ını Sırp, 20'sini Ulahlar, 1'ini Arnavutlar, 1'ini Boşnaklar, geri kalan 42'sini ise diğerleri oluşturmaktadır.⁴¹

Tarih kaynaklarına göre Radoviş, 14. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı'nın hâkimiyeti altına girmiştir. Söz konusu bölgeye önce Türkler, sonrasında da Yörükler yerleştirilmiştir.⁴² Osmanlı'nın bu bölgeyi fethetmesiyle birlikte Radoviş, Küstendil (Köstendil) Sancağına bağlı kadılık durumuna getirilmiştir. Radoviş bölgesi Balkan Savaşları'na kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisinde kalmıştır.⁴³

1.2.2.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Saruhan/Sındırgı Yörüklüğü

Saruhan/Sındırgı Yörüklüğü Radoviş şehrinin kuzeybatısında Plaçkovitsa (Aktaş) dağı eteklerinde yer almaktadır. Söz konusu Yörüklük Sırp, Bulgar ve Makedon kaynaklarında “Aktaş Yörüklüğü” ve “Radoviş Yörüklüğü” olarak d geçmektedir. Bu bölgenin adının Saruhan Beyliği'nden⁴⁴ geldiği ifade edilmektedir. İlgili bölgede yaşamlarını sürdüren Yörükler bu alanlara yukarıda bahsedilen tarihlerde Osmanlılar tarafından yerleştirilmişlerdir.⁴⁵

⁴⁰ Adiller, **a.g.e.**, 13.

⁴¹ <https://tr.wikipedia.org/wiki/Radoviş>

⁴² İncelik, **a.g.m.**, s. 19-20.

⁴³ Adiller, **a.g.e.**, 13.

⁴⁴ “Saruhan Beyliği” hakkında geniş bilgi için bk., Feridun Emecen, “Saruhanogulları”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVI, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, s. 170-173.

⁴⁵ İbrahimsoylu, **a.g.e.**, s. 238.

Kaynak kişilerden edinilen bilgilere göre bu bölgede “Hüdaverdili”, “Sarigöl”, “Durutlu”, “Köseli”, “Dirjantsa”, “Karaj(c)alar”, “Çeşme Mahalle”, “Karlıobası”, “İştirova” “Oraovitsa” ve “Kılağuzlu” gibi köyler yer almaktadır. Günümüzde Oraovitsa ve Kılağuzlu köyleri dışındaki diğer köyler terk edilmiş durumdadır. Günümüzde Kılağuzlu Köyü saf Yörüklerden oluşmaktadır. Oraovitsa Köyü’nü ise Hristiyan etnik kökenli gruplar teşkil etmektedir.

1.2.2.1.1. Araştırmanın Yürütüldüğü Kılağuzlu Köyü

Kılağuzlu Köyü, Radoviş şehrinin kuzeydoğusunda yer almaktadır.⁴⁶ Dağlık bölgeden oluşan köyün kuruluş tarihiyle ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak tarih kaynaklarından hareketle Osmanlı’nın bu bölgeleri fethinden (XIV. yüzyılın sonlarına doğru) sonra kurulduğunu ifade etmek mümkündür.

Söz konusu köyün 2002 nüfus sayımına göre nüfusu 279’dur.⁴⁷ Günümüzde ise 82 hane olan köyün nüfusu 425’tir. Tamamı Yörüklerden oluşan köy halkı geçimini tütüncülük ve hayvancılıkla sağlamaktadır.

⁴⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Kalauzlija,_Radoviš

⁴⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Kalauzlija,_Radoviš

İKİNCİ BÖLÜM

SÖZLÜ KÜLTÜR TÜRLERİ

Tezin bu bölümünde araştırma alanından derlenen “masal”, “fıkra”, “mânî” ve “türkü” gibi sözlü kültür türlerine yer verilmiştir. Birinci alt bölümü oluşturan masallar Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemine göre incelenmişlerdir. Tüm masallara tiplerine göre birer tip numarası verilmiş olup epizot yapılarına göre bölümlendirilmeleri yapılarak motifleri bakımından irdelenmişlerdir. İkinci alt bölümde yer verilen fıkralar, yapı ve kompozisyon özellikleriyle dil ve üslup ve zaman ve mekân açısından incelenmeye tabi tutulmuşlardır. Üçüncü alt bölümde ele alınan mânîlerin yapı ve konularına göre incelemesi yapılmıştır. Dördüncü alt bölümü oluşturan türkülerin ise konularıyla vezinleri ve yapılarına göre çözümlemesi yapılmıştır.

2.1. Masal

Masal, anlatıma dayalı sözlü kültür ürünlerinden biridir. “Hikâye, menkıbe, destan”¹ gibi kavramlarla da ifade edilen masal, Arapça “mesel”² (atasözü) sözcüğünden gelmektedir. Sözlü bir gelenek olan masal birçok yerli ve yabancı araştırmacı tarafından ele alınmış olup hakkında çeşitli tanımlar ortaya çıkmıştır. Batı dünyasının önde gelen halkbilimcilerinden ve folklorun babası olarak adlandırılan Stith Thompson masalı; “belirli bir uzunlukta birtakım motiflerden veya epizotlardan oluşmuş bir edebî şekil olmakla beraber, olay, gerçek olmayan bir dünyanın bilinmez bir yerinde geçer; belirli karakterleri olmayan, fakat şaşırtıcı olaylarla dolu bir anlatı şekli”³ olarak tanımlamaktadır. Pertev Naili Boratav’ın tanımı ise; “masal nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlarından ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçeğe ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan, kısa bir anlatı”⁴

¹ Hüseyin Kâzım Kadri, “Masal”, **Türk Lügati**, C: IV, İstanbul, TDK, 1945, s. 333.

² Saim Sakaoğlu, **Masal Araştırmaları I**, 7. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2016, s. 16.

³ Nuri Taner, **Masal Araştırmaları**, C: I, İstanbul, Art-San Yayıncılık, 1988, s. 167.

⁴ Pertev Naili Boratav, **Masallar- 1 Uçar Leyli**, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2001, s. 2.

şeklindedir. Masal üzerinde önemli çalışmaları olan Saim Sakaoğlu da masal hakkındaki tanımını; “masal, kahramanlardan bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür”⁵ ifadeleriyle yapmaktadır.

Genellikle “iyi ile kötü”, “güzel ile çirkin”, “güçlü ile zayıf” vb. zıt kutuplar arasındaki mücadeleleri konu edinen masalların nereden geldiği ve yeryüzüne nasıl yayıldığı hususunda birtakım araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan ikisi Hint Mitolojisini esas alıp masalların Hindistan bölgesinden geldiği; diğeri ise masalların ilk çağlarda farklı yer veya bölgelerde birbirlerinin benzerleri olarak bağımsız bir şekilde oluştuğu yönündedir. Söz konusu çalışmalara aşağıda yer verilmiştir.

a. Tarih Öncesi Görüş/Mitoloji Okulu

Masalın mitolojiden çıktığını ileri süren Tarih Öncesi Görüş masalların kökenini Hint Mitolojisine (Vedalar’a) dayandırmaktadır.⁶ Hint-Avrupa Görüşü olarak da adlandırılan bu görüşün başlıca temsilcileri Max Müller, Angelo de Gubernatis, John Fiske ve Sir George Cox’dur.⁷

b. Tarihî Görüş/Hindoloji Okulu

Tarihî Görüşün savunucuları da masalın kaynağının Hint bölgesi olduğunu ifade etmektedirler⁸ ancak, Hint kutsal metinleri olan Vedalar’ın yerine Sanskritçe yazılmış “Pança-tantra” (Kelile ve Dimne) masal kitabını kabul etmektedirler. Bu görüşün savunucuları ise Theodor Benfey, Emmanuel Qosquin ve Goston Paris gibi isimlerdir.⁹

c. Etnografik Görüş/Antropoloji Okulu

Antropolojik görüş ise diğer iki görüşten farklı olarak Hint Mitolojisini masalın kökeni kabul etmeyip, masallarda bulunan ilkel fikirlerden hareket ederek masalların

⁵ Sakaoğlu, **a.g.e.**, s. 17. Masalın diğer tanımları ile ilgili ayrıca bk., Saim Sakaoğlu, **Gümüşhane ve Bayburt Masalları**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2002, s. 1-4.

⁶ Pertev Naili Boratav, **Folklor ve Edebiyat II**, İstanbul, Adam Yayıncılık, 1982, s. 272.

⁷ Umay Günay, **Elazığ Masalları (İnceleme)**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1975, s. 17.

⁸ Boratav, **a.g.e.**, s. 272.

⁹ Sakaoğlu, **a.g.e.**, s. 23.

çok eski zamanlarda, diğer bir ifadeyle insanların bir arada yaşamaya başladıkları dönemlerde oluştukları düşüncesini savunmaktadır. Masal kaynaklarının çeşitlilik arz edişleri nedeniyle de masalların değişik yerlerde birbirlerinin benzeri fakat bağımsız olarak oluştukları fikrini benimsemektedir. Bu görüşün temsilcileri de Edward Taylor, Andrew Lang, M. Lennan isimleriyle anılan etnograflardır.¹⁰

2.1.1. Masalların Sınıflandırılması

Sözlü bir gelenek olan masalın tanımı ve kökeni ile ilgili çalışmaların yanı sıra tiplerine göre sınıflandırma çalışmaları da yapılmıştır. Bununla ilgili olarak Sakaoğlu, masal üzerinde yürütülen en önemli çalışmaların masalların sınıflandırılması hususunda yapılan çalışmalar olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Masalların tiplerine göre sınıflandırılması konusunda belki de en önemli çalışmayı ünlü Fin halkbilimcisi Antti Aarne yapmıştır. Aarne'nin masal sınıflandırması şöyledir:

- a. Hayvan Masalları (1-299)**
- b. Günlük (Asıl) Masallar (300-1199)**
- c. Anekdotlar ve Şakalar (1200-1999)¹²**

Antti Aarne'nin masal tip sınıflandırma çalışmasını Tarihi-Coğrafi Fin Yönteminin önde gelen temsilcilerinden ve kendisinin öğrencisi olan Stith Thompson geliştirerek daha kapsamlı hâle getirmiştir. Nitekim Thompson'un masal sınıflandırması şöyledir:

- a. Hayvan Masalları (1-299)**
- b. Asıl Masallar (300- 1199)**
- c. Fıkralar (1200-1999)**

¹⁰ Günay, **a.g.e.**, s. 18; Sakaoğlu, **a.g.e.**, s. 24.

¹¹ Sakaoğlu, **a.g.e.**, s. 27.

¹² Metin Ekici, “Kuramlar ve Yöntemler”, **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, ed., M. Öcal Oğuz, 9. bs., Ankara, Grafik Yayınları, 2012, s. 67.

d. Zincirlemeli Masallar (2000-2399)

e. Sınıflamaya Girmeyen Masallar (2400-2499)¹³

Aarne ve Thompson'nın bu çalışması (The Types of the Folktale/Masal Tipleri) yanında başka sınıflandırma çalışmaları da yürütülmüştür. Örneğin Gédeon Huet ve Hans-Jörg Uther gibi halkbilimciler de masal tip sınıflandırma çalışmaları yapmışlardır.¹⁴ Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav'ın birlikte hazırladıkları "Typen Türkischer Volksmärchen" (Türk Masal Tipleri) adlı katalog bunlardan bir tanesi olup Türk Masalları ile ilgilidir.

2.1.2. Masalların Motif Yapısı

Motif kavramı Latince "motivum"dan gelmektedir. Sözcüğün bilim dallarına göre farklı anlamları vardır.¹⁵ Masal bağlamında motif kavramı halkbilimciler tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. Nitekim S. Thompson motifi; "gelenekte yaşama gücüne sahip olan masalın en küçük unsuru"¹⁶ olarak tanımlamaktadır. Max Lüthi tanımı ise; "hikâye etmenin en küçük biçimi"¹⁷ şeklindedir.

Edebî bir tür olan masalın gerek kökeni gerek sınıflandırılması hususundaki çalışmaların yanı sıra masal motifleri üzerinde de çalışmalar yürütülmüştür. Masal türünün sınıflandırılmasında olduğu gibi motifleri konusunda da en önemli çalışmayı S. Thompson yapmıştır. Thompson, "Motif Indeks of Folk Literature" (Halk Edebiyatının Motif İndeksi) adlı eserinde masal motiflerini yirmi üç başlık altında topladı.

¹³ Çobanoğlu, a.g.e., s. 118-9.

¹⁴ Yukarıda sözü edilen masal tip sınıflandırma çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk., Sakaoğlu, **Gümüşhane ve Bayburt Masalları**, a.g.e., s. 56; Mehmet Aça, Metin Ekici, A. Müge Yılmaz "Anonim Halk Edebiyatı", **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, a.g.e., s. 148-9; Ferhat Aslan, **Naki Tezel'in İstanbul'dan Derlediği Masallar: İnceleme-Metin**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013, s. 112-115.

¹⁵ Esmâ Şimşek, **Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması**, C: I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, 156.

¹⁶ Stith Thompson, **The Folktale**, New York, The Dryden Press, 1946, s. 415'ten aktaran Çobanoğlu, a.g.e., s. 119.

¹⁷ Saim Sakaoğlu, **Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katoloğu**, Ankara, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1980, s. 24. Motif kavramının diğer tanımları hakkında geniş bilgileri için bk., Ali Berat Alptekin, **Taşeli Masalları**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2002, s. 113.

maktadır.¹⁸ Thompson'ın sözü edilen bu çalışmaları birçok folklor araştırmacısı tarafından baz alınmış olup temel başvuru kaynakları olarak gösterilmiştir. Bu kapsamda, çalışmanın konusu oluşturan bölgeden derlenen masalların tip ve motif yönünden incelenmeleri hususunda da aynı çalışmalarla birlikte Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav'ın çalışması da esas alınmıştır. Dolayısıyla, alandan derlenen masallara “AaTh” (Aarne/Thompson) ve “EB” (Eberhard/Boratav) kısaltmasıyla tip numarası verilmiş olup Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemine¹⁹ göre incelemeleri yapılmıştır.

2.1.3. Alandan Derlenen Masalların Tip ve Motiflerine Göre İncelenmesi

2.1.3.1. Bey ile Evlatlığı

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 879; EB:-.

b. Masalı Anlatan: Nasuf Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Çocukları olmayan Bey ile eşi bir erkek bebek evlatlık alır.
2. Bey, evlatlık olarak aldıkları çocuğun hangi din ya da millete ait olduğu merak edip öğrenmek ister.
3. Bey, yaşlı bilge kişiye gidip akıl danışır.
4. Bey, bilge kişinin önerileri doğrultusunda evlatlığını imtihan eder ve onun hangi millete ait olduğunu anlar.

d. Masalın Motif Yapısı:

H. İMTİHANLAR (TEST ETME)

H0.H199. Kimlik imtihanları: Tanıma

H30. Kişisel özellikler üzerimden tanıma.

¹⁸ Bk., Çobanoğlu, **a.g.e.**, s. 120.

¹⁹ “Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemi” hakkında giriş kısmında bilgi verildiği için burada verilmeyecektir. Bilgi için giriş kısmına bk.

Bey, kayın ağacını gösterip ondan iyi davul kasnağı yapıldığını söyleyen evlatlığının çingene olduğunu anlar.

P. TOPLUM

P200-P299. Aile.

P200. Aile.

Bey, eşi ve evlatlıkları ile birlikte yaşar.

e. Masal Metni:

Bi zaman bi Bey varmış. Bu beyin zürriyatı olmazmış. Karısınne düşünmüşler taşınmışlar, bi evlatlık almaa karar vermişler. Fazla zaman geçmeden bi yerden evlatlık alırlar. Açıan bunnar o çöjüü büyüdüler.

Çöjök büyer, onbeş yaşına gelir. Ama Bey, bu çöjüün angi ırktan olduğunu meark eder: “Bu çöjök ajaba Türk mü, Hristiyan mı, Çingene mi?” dii kendi kendine sorar.

O memnekette gene bilgili bi yaşlı adam varmış. Açıan bi gün Bey, o ihtiyar adama gidip akıl danışır. İhtiyar adam:

- Bak, demiş, sen madam merak edersin bu çöjüün ne olduğunu, bi gün yanına alıp bayıra çıkın. Sora ona birangi ağıçları göster ve o ağıçlardan neler olur dii sor. Eğer birangi çiftçi çöjüyse, yani Türkse, çift sürme atlatlarının, boyundruk, zaban kolu vb. yapıldığı ağıçlara merak salajak. Kırıstıyanse, kırı²⁰ yapılan ağıçlara özenejek. O zaman kırılar ağıçtan yapılmış. Çingneyse eğer davul kasnaanın yapıldığı ağıçlara merak atajak.

Neyse. Bi gün bey evlatlığını alıp çezaya²¹ binerler, ormana giderler. Bunnar ormanda gezerke Bey, çift sürme atlatlarının yapıldığı ağıçları gösteri:

- Uulum, demiş, bak bu ağıçlardan çok güzel boyundruk ve zaban kolu olur.

²⁰ Haç

²¹ Fayton

Çöjök iç başını bile çevirmemiş. Bey kendi kendine:

- Bu demiş, Türk diil.

Biraz daa öte giderler, açan krsın yapıldığı bi ağıç görüler. Bey o ağıcı gösteri:

- Uulum, demiş, bu ağıçtan çok iyi krs olur.

Çöjök gene bişiy dememiş. Bey gene kendi kendine:

- Kristiyan da diil, demiş.

Daa ötee gideeler, açan bi kuru kayın görüler. Bey iç bişiy demeden çöjök:

- Boba demiş, bu kuru kayinden çok güzel davul kasnaa olur. Ya budaklarından gene zurna nası olur ama.

Bey, evlatlığının ne olduğunu anlamış. Kendi kendine; “Evlatlığımız demiş, çingene.” İşte bu masal bu kaa.

2.1.3.2. Bin Bir Can Telef Eden Kara Mıstava

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 1643; EB: 323.

b. Masalı Anlatan: Destan Osmanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Kara Mustafa, yemek kabına konan bin bir tane sineği bir vuruşta öldürür.
2. Kara Mustafa, “Bin bir canı telef eden Kara Mustafa” şeklinde yazdığı kâğıdı göğsüne asıp sarayın bahçesine öyle girer.
3. Kral, Kara Mustafa’yı görünce vezirlerine onu saraya getirmelerini emreder.
4. Kral ve vezirleri Kara Mustafa’nın göğsünde “Bin bir canı telef eden Kara Mustafa” yazılı kâğıdı görünce onun yiğit biri olduğunu sanırlar.
5. Kral, Kara Mustafa’yı savaşa gönderir.

6. Topal atıyla savaş yerine en önce varan korkak Mustafa savaş bittikten sonra saraya geri gelir.

7. Kral, Kara Mustafa'yı kızıyla evlendirir.

8. Kral'ın ölümü sonrasında Kara Mustafa Kral olur.

d. Masalın Motif Yapısı:

T. CİNSİYET

T100-T199. Evlilik.

T100. Evlilik.

Kral kızını Kara Mustafa ile evlendirir.

W. KARAKTER ÖZELLİKLERİ

W100-W199. Olumsuz karakter özellikleri.

W121. Korkaklık.

Kral'ın ve vezirlerinin yürekli sandığı Kara Mustafa savaşa gitmekten korkar.

Z. ÇEŞİTLİ MOTİF GRUPLARI

Z0-Z99. Formüller.

Z71. Formülistik sayılar.

Z71.0.2. Formülistik sayı: bin bir.

Kara Mustafa bin bir sineği öldürür.

e. Masal Metni:

Zamanın birinde bir adamın adı Mıstavaymış. Bir ayşam, ayşamını yedikten sora majunlu çanaa bi kupa sinek toplanmış. Bu, onların episini öldürmüş. Bi sayar, bin bir tane. Bi kıyat alıp üzerine; “Bin bir can telef eden Kara Mıstava” yazmış. O

kiyadi güğsüne asıp öyle gezermiş. Bi gün saray baaçesine gider ve o yeşillikte, yoncenin içinde arkası üstü yatar. Bir daa Kırıl düdüle²² uzaktan bakar, Kara Mıstava'yı görü:

- Kim bu kabadayi demiş, bugüne kaa iç kimse bu baaçeye dalamadı da o nasıl dalmış?

Bi koruyuju, muafız gider bakar, güğsündeki yazıyı okur. Ama dam korkmuş. Gelip Kırıl'a:

- Güğsünde, demiş, bi kiyatta; "Bin bir can telef eden Kara Mıstafa." yazar. Ben ondan korktum. Kırıl, onu saraya getirmeleri içi emir veri. Sora Kara Mıstava'yı payitata getiriler. Kırıl Kara Mıstava'ya:

- Madam, demiş, sen bu kadar can almışın, üüleyse sen yürekliisin. Yarın harb var, harba gidejeksın!

Adam korkaan biri ama işte güğsüne; "Bin bir can telef eden Kara Mıstava." yazdığı içi mejbür şini, çare yok. Kırıl:

- Kırk tane biygir var, demiş, avurda,²³ marebeye daha acele gitmen içi sana en güzelini verejem. Kara Mıstava:

- Bana demiş, yapın bir cıngırdak, ben ona göre seçejem.

Koruyujular bi cıngırdak yapıpmışlar ve Kara Mıstava'ya vermişler. Kara Mıstava, baştaki biygirin yanına gidip cıngırdaa salları, biygir cıngırdaktan çıkan - cıngır cıngır- seslerden korkup kulaklarını dikmiş. Bu demiş benim için diil. Biygirlerin episi, otuz dokuzu da cıngırdaktan korkmuş. En sondaki zavallı biygirin yanına gider, cıngırdaa salları salları ne kulaanı oynadır ne kuyruğunu. Kara Mıstava;

- Te demiş benim için biygir.

²² Düddül; dürbün

²³ Avur; ahır.

Yanındakiler gene en güzel biygiri gösterip:

- Abe niçin bunu almasın, demişler, bu daa ızlı gider, arba ileri etişejeksin.

- Bu demiş, sizin işiniz diil.

Açan o topanka gene top sesine gidermiş. Daa başına bela. Öbürleri top sesinden kaçarmış, o ise tam tersine top sesine gidermiş. Bu, atın üstüne binip yola çıkar. Ustrumca²⁴ gibi bi yerde tүүүүм, tүүүүм diye toplar patlamaya başlamış. Açan küverilir o biygir, ey gidi Allahım deeee, kurşum etiştiremez, üüle ızlı koşarmış. Biygirde yürek varmış. Kara Mıstava orayı gider ama pantulları doldurmuş.²⁵ Onda gene iç yürek yokmuş.

Bir zaman maarebe aralanıp savaşıır. Kim tepelenmiş kim tepelenmemiş, kim saa kalmış evine döner. Kara Mıstava biygirinin üstünde sallana salana saraya gelir. Kırıl yanındakilere:

Eee demiş, bu çok cesurmuş. Marebeye en ileri gitti.

Kara Mıstava fakir biriymiş. Üstündeki pırtılar eskiymiş. Kırıl'ın karısı:

- Getireyim demiş, temiz giysiler da üstünü diıştır.

- Sakın demiş, ben kendim üstümü diıştirejem.

Kara Mıstava pantulları doldurmuş. Yanına gidilir mi?²⁶ İkanıp paklanır, yeni rubalar giyer Kırılın yanına gider. Kırıl:

- Bi kızım var demiş, seni onunla evlendirejem. Hem bugünden ötee sen benim yardımcım olajaksın. Ben bi yeri gittiğimde sen bırada, benim yerime kalajaksın.

Kara Mıstava gene üüle işleri sevmezmiş. Kendi kendine “dolandım” demiş. Keşke o kıyada “Binbir can telef eden Kara Mıstava.” yazmasaydım. Büüle yazdığına çok pişman olmuş. Neyse. Kırıl'ın kızıyla evlenirler. Bir gün Kırıl:

²⁴ Kaynak kişi, yaşadığı Yüksek Mahalle köyüne 18 km uzak olan Ustrumca (Strumica) şehrini kastetmektedir.

²⁵ Kaynak kişi güldü.

²⁶ Kaynak kişi güldü.

- Güveyi demiş, bugün filan yerde bi toplantı var, ben orayı gidejem. Sen burda benim yerime kalajaksın.

Bir yerde toplantı oldu mu, Kıral mecbur orayı gidejek. Çünkü onsuz iç bişiy olmaz.

Kara Mıstava, günner geçtikçe sıkılmaa başlamış. Bi gün; “Ben napajam, burdan nasıl kurtulajam.” dii düşünür. Karısına:

- Ben, demiş, burada duramam.

- Niçi be? O kadar paramız var. Bobam öldünnii saray da sana kalajak.

- Salde burdan kurtulayım demiş ne para isterim ne şey. Bi şey istemem.

O gün bugün, o gün bugün Kıral geçinmiş. Kıral öldükten sora bütün servet onnara kalmış.

Karı koca bir gün kalkarlar Ustrumca’ya giderler. Neyse, Ustrumca’dan onu bunu alılar, saraya dönerler. Sabası eşi Kara Mıstava’ya:

Seni demiş, filan yerden aykırırlar. Orayı gitmen lazım.

Adamın iç bi yere çıktığı yok. Neri gidejeeni bilmez. Angi konağa gidejek, angi şeye gidejek bilmez. Ona buna sora sora bulur. Adam Kıral’ın yerine kalmış ama yönetmee bilmez. Ne okulu var ne şeyi. Açık diil. Ordakiler te ne işte düşünürlermiş onu Kara Mıstava’ya süülemişler:

- Kıral’ımız demişler, son sözü siz süülejeksiniz. Kara Mıstava:

- Siz demiş, ne karar verirseniz o olajak.

Kara Mıstava ömrünün sonuna kaa oranın Kıral’ı olmuş. Onlara kömür, bize uzun ömür.

2.1.3.3. Bit ile Pire

a. Masalın Tip Numarası: AaTh, 2019; EB:-.

b. Masalı Anlatan: Ayşe Destanova.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Bit ile pire arkadaş olur.

2. Bir gün bit ile pire atışır. Pire bite, insanlar içinde kişinin başında dolaşarak kişiyi utandırdığını söyleyip onu aşağılamak ister. Bit ise orospu kadın gibi oradan oraya zıpladığını söyleyip pireyi aşağılar ve kendinin kolayca yakalanabildiğini fakat onun yakalanmadığını ifade eder.

d. Masalın Motif Yapısı:

B. HAYVANLAR

B200-B299. İnsan özelliği gösteren hayvanlar.

B210 Konuşan hayvanlar.

B211.4. Konuşan haşere.

Pire bite, insanlar içinde kişinin başında dolaşarak kişiyi utandırdığını söyler.

e. Masal Metni:

Bir varmış bir yokmuş bir zaman bi bitle bi pire varmış. Bu bit ile pire arkadaş olmuş. Açıan sora bi gün pire, bite mana bulurmuş.²⁷ Bit pireye;

- Bak dermiş sen çıkarsın isannar içinde dermiş isanın kafasından, isanı utantırırsın.

Bit gene dermiş pireye;

- Ben dermiş isannarı utantırırsın sen gene dermiş ordan oaryı orospu karı gibi ep atlarsın. Ben bare dermiş tutulurum ama sen gene tutulmasın dermiş.

²⁷ Araştırma bölgesinde “mana bulmak” ifadesi aşağılamak anlamında kullanılmaktadır.

2.1.3.4. Fakir     

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 885; EB: 228.

b. Masalı Anlatan: Ramadan Asanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Fakir o lan bir gün ayran içmek ister ancak, kendisinin olmadığı için kom ularından ister.

2. Kimsesiz o lan kom ularından ayran bulamayınca  evre köylere gidip ayran ister.

3. Yoksul o lan topladığı k p dolusu ayranı sırtına ba layıp eve gelirken, topladığı ayranı satıp onun parasıyla neler satın alabileceğini ve onlarla neler yapacağını düşünür.

4. Zavallı o lan hayal kurarken sırtındaki ayran dolu küpü unutup yere düşürür ve yine ayran içemez.

d. Masalın Motif Yapısı:

Z.  E  T L  MOT F GRUPLARI

Z0.Z99. Formüller.

Z71. Formülistik sayılar.

Z71.11. Formülistik sayı: Otuz.

Yoksul o lan topladığı ayranı satıp parasıyla otuz tavuk almayı düşünür.

e. Masal Metni:

Abe bi zaman bi fikara      varmış.    le fikaraymı  ki, yeejek i  bi iyi yokmuş yani. Bi gün atır  ayran istemi , ama ayranı da yokmuş. E kom ularda da yokmuş. D   n r taşınır, kendi kendine; “Gideyim filan k  ye, demiş, beki orda bulur isterim.” Bu, bi kübün aazına urgan ba layıp bi sopaya geçirerek omzuna alır gider.

O küye gidip ayran istenmee başlamış. O veri bi safa,²⁸ bu veri bi safa, küpe baya ayran toplar. Kübü asar omzuna eve döner. Yolda gelirke kendi kendine konuşur: “Ben evlenmek isterim ama kimin kızına dünür yollaayım. Fakirim dii bana gelmezler. Ben en iisi topladığım ayranı satıp onun parasınne otuz tavuk alayım. Sora o tavukları kuvačka bastırayım, onnardan baya piliç olajak. O piliçler büüdünni onnarı gene kuvačka bastırayım, büülelikle çok tavuum olajak. Sora onnarın yumurtalarını satıp iki öküz alayım. Öküzleele taaları sürüp tuum ekeyim. Sora ekinneri biçip mahsulatını satınca zengin olajam. O zaman padişahın kızınne bile evlenebilirim. Padişahın kızınne evlenip bi kula²⁹ çöjümüz olajak. Sora benim işten eve geldiğimi ne zaman görejek; “Ana dejek, bobam gelir!” iki kolunu açajak bana sarılajak. Ben gene onu kujaama alajam.” derken derin düşüncelere dalmış olajak, omzundaki ayran dolu kübü unutmuş bu, kolları açar ve küp yere düşüp kırılır, ayran dökülür.³⁰ “Ah Allah’ım demiş, ben naaptım? Bu ayranı yemek için topladım da bak ne oldu?” Fakir çöjök topladığı ayranı duuranıp yeememiş.

2.1.3.5. İhtiyar Kara Kedi

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 111; EB: 46.

b. Masalı Anlatan: Nasuf Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Yaşlı kara kedi, fareleri yakalamak için bir plan yapar.
2. Kedi hacca gideceğini, oradan geri dönmeyeceğini ve dolayısıyla son bir kez görüşmeleri için farelere bir mektup yazıp onları evine davet eder.
3. Hamile kedi bunun bir tuzak olabileceğini söylese de diğer fareler onu dinlemeyip artık serbest kalacaklarının mutluluğuyla kedi ile görüşmeye giderler.
4. Yaşlı kedi bütün fareleri yakalayıp kış için onlardan pastırma yapar.

²⁸ Plastik, demir ya da topraktan yapılmış küçük kap.

²⁹ Beyazımsı.

³⁰ Kaynak kişi güldü.

5. Kedi ile görüşmeye gitmeyen hamile fare kediden kurtulur ve böylece farelerin soyunun devam etmesini sağlamış olur.

d. Masalın Motif Yapısı:

B. HAYVANLAR

B200-B299. İnsan özelliği gösteren hayvanlar.

B210 Konuşan hayvanlar.

B211.1.8. Konuşan kedi.

Kedi farelere kendilerini niçin çağırdığını sorar.

B211.2.8. Konuşan fare.

Hamile fare diğer farelere kedinin kendilerine tuzak kurmuş olabileceğini söyler.

V. DİN

V0-V99. Dinî törenler.

V80. Çeşitli dinler.

V85. Dinî haclar.

İhtiyar kara kedi farelere yazdığı mektupta hacca gideceğinden bahseder.

e. Masal Metni:

Vaktinde bir ihtiyar kara kedi varmış. Bu kedi, kış yaklaşıma başlayınca kış içi ne azırlayabilirim dii düşünme başlanmış. Düşünür taşınır; “Bu işler büle olmaz emen demiş, sıçanlara bi mektüp yazayım onnar buraya gelsinler da yakalayıp onnardan kış içi pastırma yapayım. Onnardan iyi pastırma olur.” Kedi sıçanlara mektüp yazar:

“Sevgili sıçannar,”

“Ben acilee³¹ gidejem em ordan geri dönmeyejem. Siz bırda artık serbes yaşajaksınız. Onun içi gelin son bi kere daa görüşelim.”

Sıçannar mektübü okuyunca çok sevinmişler. İyi ama içlerinde bi gebe sıçan varmış, o gebe sıçan:

- Ey demiş, iyi düşünün taşının, bu ihtiyar kedi bizi aldatmasın!

- Bu kadar yalan olur mu? demiş öbürleri.

Neyse. Sıçannar delikten birer birer çıkmışlar ihtiyar kedinin evine giderler. İyi ama o gebe sıçan, deliğe kadar gelir ama gebe olduğu içi delikten çıkamaz. O, evde kalır. İhtiyar kedi sıçanlara:

- Ey be arkadaşlar, ben sizi buraya niçin aykırdım bilir misiniz? dii sormuş.

Episi bi ağızdan:

- Evet biliriz biliriz demişler.

- İyi demiş, madam bilirsiniz.

Kedi yavaş yavaş kapının arkasından süpürgeyi alır, topuzunne deliği tıkayıp sıçannarı koşturmaa başlamış. Gebe sıçan, ihtiyar kedinin arkadaşlarını koşturduğunu ne zaman görü:

- Ben size demedim mi demiş, iyi düşünün taşının kara kedi bizi aldatabilir.

İhtiyar kedi bütün sıçannarı yakalamış ve onnardan kış içi pastırma yapmış. Eğerlim gebe sıçanı da yakalayıp öldürseymiş, sıçanların zürriyatı kesilejekmiş. Ama gebe sıçan doğum yapar ve sıçanların zürriyatı, damızlıkları devam etmiş.

³¹ Hac.

2.1.3.6. Mamut

a. Masalın Tip Numarası: AaTh:-, EB:-.

b. Masalı Anlatan: Nasuf Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Mahmut iş ararken zengin bir adamla karşılaşır ve o zengin adamın hizmetkârı olarak çalışmaya başlar.

2. Mahmut, zengin adamın cimri eşinin tuz, soğan ve ekmek koyduğu torbayı alıp ekin biçmeye gider.

3. Mahmut, zengin adamın eşinin torbaya yemek olarak sadece soğan, tuz ve ekmek koyduğu için ekin biçmez. Bu durum üç gün aynı şekilde tekrar eder.

4. Mahmut'un üç gün de ekin biçmediğini, gün boyunca armut ağacının gölgesinde uyuduğunu gören komşular bu durumu Mahmut'un hizmetkâr olarak çalıştığı zengin adama anlatırlar.

5. Zengin adam gizlice Mahmut'tan daha önce tarlaya gidip Mahmut'un niçin ekin biçmediğini öğrenmek ister.

6. Mahmut'un niçin ekin biçmediğini öğrenen zengin adam eşine, hizmetkârlarının torbasına soğan, tuz ve ekmek yerine börek yapıp koymasını söyler.

7. Mahmut böreği yedikten sonra beş-altı kişinin biçtiği kadar ekin biçer.

d. Masalın Motif Yapısı:

F. OLAĞAÜSTÜLÜKLER (HARİKULADELİKLER)

F600-F699. Olağanüstü güçlü insanlar.

F610. Olağanüstü güçlü insan.

Mahmut tek başına beş kişinin biçtiği kadar ekin biçer.

P. TOPLUM

P100-P199. Diğer sosyal kurumlar.

P150. Zengin adamlar.

Mahmut'u hizmetkâr olarak çalıştıran adam zengindir.

P200-P299. Aile.

P210. Karı-koca.

Zengin adamların eşi birlikte yaşar.

W. KARAKTER ÖZELLİKLERİ

W100-W199. Olumsuz karakter özellikleri.

W152. Cimrilik.

Mahmut'u hizmetinde çalıştıran zengin adamın eşi cimridir.

Z. ÇEŞİTLİ MOTİF GRUPLARI

Z0-Z99. Formüller.

Z71. Formülistik sayılar.

Z71.1. Formülistik sayı: Üç.

Mahmut üç gün hiç ekin biçmez.

Z71.3. Formülistik sayı: Beş.

Mahmut böreği yedikten sonra tek başına beş kişinin biçebildiği kadar ekin biçer.

e. Masal Metni:

Mamut çok fakir biriymiş. Bir gün kendine iş aramaa çıkmış. İş ararken bir zengin adamla karşılaşır. Adam ona:

- Bende izmekâr olarak çalışmak ister misin? dii sorar. Senin akçaazını verejem.

- Tamam demiş, ben da zati iş arardım.

Mamut çok güçlü ve kuvetli biriymiş. Üüle kuvetliymiş ki, evliya kuveti gibi kuveti varmış. Ama onun üüle olduunu kimse bilmezmiş.

Gazdanın³² karısı gene sıkı biriymiş. Mamut'un torbasına ekmek, tuz ve suvan kuymuş. Maamut, torbasını ve orağnı alıp ekin biçmee gitmiş. Tarlanın kıyında gene bi armut ağıcı varmış, ama gülgesi çok güzelmiş. Tam ağıca yaklaşır:

- Selamun aleyküm armut, dii selam vermiş.

- Ve aleyküm selam Maamut diyerek kendi selamını almış.

Güva ağıçle konuşurmuş. A kendi kendine gene konuşurmuş.

- Torbanda ne var?

- Ekmejik, tuz ve suvan.

- O zaman ye da yat. Bütün gü uyu.

O yemekle iş olmazmış demek ki. Neyse, bir gün, iki gün, üç gün, bu adam iç bi iş yapmazmış. Bütün gü armudun gülgesinde uyurmuş. Ama Maamut'un iç işlemediini etrafındaki komuşular görüymüş. Gidip gazdaya düvermişler.

- Abe gazda demişler, senin bu izmekârın iç ekin biçmez beevu. Bütün gü uyur, iç iş yapmaz.

- Breee demiş, nası olabilir büüle? Yarın ben bunu kollayajam.

Gazda ertesi gün Maamut'tan daa ileri gidip armut ağıcına binmiş. Maamut ise torbasını almış, gene işe gidermiş. Tam yaklaşır armut ağıcına gene:

³² Gazda (Makedonca); patron, iş veren.

- Selamun aleyküm armut, diye gene kendi kendine selam veri.

- Ve aleyküm selam Maamut.

- Bugün torbada ne var?

- Ekmek, tuz ve suvan.

- Ye da yat.

Gazda, Mamut'un kendi kendine konuştuğunu duymuş. Neyse, bu gene aynısı yemeeni yeyip yatmış. İç ekin biçmemiş. Maamut uyuyunca, gezda armuttan inip eve gitmiş. Karısına:

- Abe karı, sen izmekârın torbasına ne kuyarsın? dii sorar.

- Abe neyle kuyayım demiş, ekmek, tuz, suvan kuyarım. İzmekâr fakir biri. Ekmee, suvanı ve tuzu bulmuş daa ne ister?

- Bak bana karı! Ay biz bu izmekârı bi deneyelim. Sen yarın onun torbasına bi tepsi pide kuy. Bakalım naapapajak?

Neyse. Gazdanın karısı bi tepsi pide yapıp izmekârın torbasına kuymuş. Mamut yolda giderken buununa pide kokusu gelirmiş. Torbasına pide konduğunu annamış. Mamut gene armut ağıcına yaklaşır:

- Selamun aleyküm armut.

- Aleyküm selam Maamut.

Maamut, torbasında iyi yemek olduğu içi eycannı eycannı konuşurmuş.

- Bugün torbada ne var?

- Pide.

- Pide ızlı gider, ye da demiş, iç durma oraa emen eline al.

Maamut pideyi yeyip emen ekin biçmee başlamış. Abre, abre, abre... Ep amneyle biçmiş. O kaa ızlı biçermiş ki, mejdeye gelince kendini durduramayıp bi kaç orak komşuların ekinlerinden biçermiş. O gün beş altı kişinin biçtiği kaa ekin biçmiş. İşte Maamut'un ikâyesi bu kaa.

2.1.3.7. Sivrisinek

a. Masalın Tip Numrası: AaTh:-; EB:-.

b. Masalı Anlatan: Nasuf Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Yol ayrımında bir yiğit sivrisinek ölür.
2. Yoldan kimsenin geçemediğini öğrenen diğer sivrisinekler dokuz okka ağırlığında olan sivrisineği yol ayrımından çeker.

d. Masalın Motif Yapısı:

Z. ÇEŞİTLİ MOTİF GURUPLARI

Z0-Z99. Formüller.

Z71. Formülistik sayılar.

Z71.6. Fomülistik sayı: Doksan dokuz.

Yol ayrımında ölen sivrisineğin kilosu doksan dokuz okkadır.

e. Masal Metni:

Bi varmış bi yokmuş, bi sivri sinek yol çatımında (ayrım) ölmüş. Sora sivrisinekler bi ara toplanılar, içlerinden biri; “Abe arkadaşlar, gidin be demiş bizimkilerden bi yiğit ölmüş o yol çatımında, yolu tıkatmış orda, çekin onu garki kimse geçemez o yolle”. Diğer sivrisinekler; “Acaba ne kadardır bu yiğit büyük acaba?” demişeler. Sora içlerinden biri; “Ne be demiş sorarsınız nekaa olduğunu? Abe demiş kendi kantarınne doksan dokuz okkadır.” Sora onu ordan çekmişler.

2.1.3.8. Tavşanlar Masalı

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 70; EB: 18.³³

b. Masalı Anlatan: Nasuf Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Tavşanlar, bu dünyada kendilerinden daha korkak biri olmadığını düşünerek intihar etmek isterler.

2. Tavşanlar, intihar edecekleri gölün kenarına geldiklerinde kendilerini gören kurbağalar göle atlar.

3. Kurbağaların kendilerinden daha korkak olduğunu düşünen tavşanlar intihar etmekten vazgeçerler.

d. Masalın Motif Yapısı:

B. HAYVANLAR

B200-B299. İnsan özelliği gösteren hayvanlar.

B210 Konuşan hayvanlar.

B211.2.6. Konuşan tavşan.

Tavşanlar aralarında kendilerinden daha korkak birinin olmadığını konuşurlar.

e. Masal Metni

Vaktin birinde bi gün bütün tavşanlar bi araya gelmişler. İçlerinden biri; “Yavu demiş, dünyada bizden daa korkaa yok. Dünyada açan bizden daa korkaa yok, ayın şu büyük göle atılalım da bu dünyadan yokolalım. Diğerleri; “Açan üle demişler gidelim.”

³³ Bu masalın varyantı, İbrahim Dilek’in **Altay Masalları** adlı eserinde “Koyondor” (Tavşanlar) şeklinde mevcuttur, bk., İbrahim Dilek, **Altay Masalları**, Ankara, Alp Yayınevi, 2007, s. 306.

Epiji toplanrlar gideler. A gölün kıyında gene kurbağalar varmış, güneşlemee çıkmışlar. Bu kurbağalar tavşanların göle yaklaştıklarını ne zaman görüler, korkudan episi pültüm pültüm, pültüm pültüm göle kakılmışlar. En ilerde giden tavşan kurbağaların suya atıldıklarını görünce; “Ey arkadaşlar demiş, bu dünyada bizden daa korkakları varmış, dönün geri!” Ondan sonra geri dönmüşler. Kurbağalar tavşanlardan daa korkakmışlar. İşte büleje tavşanlar kendilerini öldürmemişler.

2.1.3.9. Tavşan ile Zağar (Tazı)

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 70*; EB:.

b. Masalı Anlatan: Nasuf Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Ayakkabıları olan tazı ile ayakkabıları olmayan tavşan arkadaş olur.
2. Tazı, su alması için tavşanı dereye göndermek ister.
3. Tavşan, zağarın ayakkabılarını alıp dereye su almaya gider.
4. Kendini aldattığını düşünen tazı tavşanı kovalamaya başlar.

d. Masalın Motif Yapısı:

B. HAYVANLAR

B200-B299. İnsan özelliği gösteren hayvanlar.

B210 Konuşan hayvanlar.

B211.2.6. Konuşan tavşan.

Tavşan tazıya ayakkabılarının olmadığını söyler.

e. Masal Metni:

Bir zaman tavşan ile zaar arkadaş gibi yaşarlarmış. İyi ama, zaarın ayakkapları varmış, tavşanın ise yokmuş. Bir gün zaar tavşana:

- Tavşan arkadaş, demiş, git aşaa dereeden su al da içelim, falan.

Tavşan:

- Ben gidejem ama, demiş, benim ayakkaplarım yok. Yalınayak nasıl giderim? Ayaklarıma çalılar kakılajak.

- Madem ki üüle, ay ben verejem benim çarıklarmı.

Tavşan zaarın çarıklarnı ayaklarna geçirip gider dereye. Bi düşünür; “Ben bu ayakkapları aldım gari demiş, niçin geri vereyim? Bu ayakkaplarınne gari ben gezejem.” Zaar peklemiş peklemiş tavşan dönmemiş. Napajak, düşmüş peşine. Ah ah, ah ah, ah ah, ah ah diye başlamış onu koşturmaa.

O zamandan beri zaarın ayakları yalınayak kalmış, tavşanın ise ayakkapları olmuş. O yüzden tavşanın ayakları tülü, ayakkabı var gibi.

Gün bugündür zaar, tavşandan ayakkaplarını almak için onu kuvarmış. Ah, dermiş, ah yakalasam da çarıklarmı alsam. İşte tavşan ile zaarın masalı bu kadar.

2.1.3.10. Tilki ile Ayı

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 49; EB: 3.

b. Masalı Anlatan: Destan Osmanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Tilki ile ayı arkadaş olur.
2. Balıkçının balık tuttuğunu gören tilki balıkları ondan çalmak için bir plan yapar.
3. Tilki ölü taklidi yaparak balıkları balıkçıdan çalmayı başarır ve ayı ile birlikte tüm balıkları inine taşır.
4. Balıkçı, balıkları satamaya götürdüğünde sandıkların boş olduğunu görünce tilkinin kendini kandırdığını anlar.

5. Ayı tilkiye bir yerde üç arı kovarı olduğunu söyler ve onları almaya giderler.
6. Tilki, kış için sakladıkları balları ayıdan gizlice yer.
7. Ayı, balları yerinde göremeyince tilkinin onları yediğini anlar.
8. Tilki, balları yemediğini savunup kendilerini sınamalarını önerir.
9. Balları tilkinin yediği ortaya çıkınca ayı tilkiyi kovalar.
10. Tilki, başı ağrıdığı için balları yediğini söyleyip ayıyı ikna eder.
11. Tilki ayıyı öldürmek için bir plan yapar.
12. Tilki ile ayı göle balık yakalamaya gider. Tilki kendi kuyruğuna açılmamış su kabağı, ayının kuyruğuna ise büyük bir ahşap sandık bağlayarak ayıyı gölde öldürmek ister.
13. Tilki ayıyı öldüremeyince hasta taklidi yaparak ayının elinden yine kurtulur.

d. Masalın Motif Yapısı:

B. HAYVANLAR

B200-B299. İnsan özelliği gösteren hayvanlar.

B210 Konuşan hayvanlar.

B211.2.5. Konuşan tilki.

Tilki ayıya balları kendinin yemediğini söyler.

K. ALDATMALAR

K1700-K2099. Yalan söyleyerek aldatmalar.

K1700. Blöf yaparak, yalan söyleyerek aldatma.

Tilki ayya başı ağırdığı için balları yediğini söyleyerek onu kandırmaya çalışır.

K1860. Yalandan ölü veya uyku numarası yaparak aldatma.

Tilki, yol üzerinde ölü numarası yaparak balıkçıyı aldatır.

Z. ÇEŞİTLİ MOTİF GURUPLARI

ZO-Z99. Formüller.

Z71. Formülistik sayılar.

Z71.1. Fomülistik sayı: üç.

Ayı tilkiye bir yerde üç arı kovanı olduğunu söyler.

e. Masal Metni:

Bi zaman bi varmış bi yokmuş. Bi tilki ile bi ayi varmış. Bunnar ikisi arkadaşmış. O ona gelir, o ona gidermiş. Sık sık görüşüülmüş. Bi gün tilki, bi adamın balık tuttuğunu görü. Kendi kendine; “Ben demiş, bu adamdan o balıkları çalajam.” Neyse. Balıkçı tuttuğu balıkalrı iki gaz sandığına kuyup katıra üüle yükledir ve yola koyulur. Tilki kurnaz ya, o adamdan daa ileri gelerek yola yatıp ölü taklidi yapar. Adam gelir bi yeri kaa, açan bakar yolda bi tilki yatır. Biraz daa yaklaşır ama tilki kılını oynatmaz. Adam; “Bu tilki demiş, ölmüş, ben bunu alayım da karıma kürk yaptırayım.” Tilkiyi alır balıkların yanına kuyar. Katırın yularını eline alıp yoluna devam eder. Tilki ise yolun altına bi balık, üstüne bi balık derken bütün balıkları yere atmış. Kendisi de katırdan inip balıkları toplamaa başlamış. Balıkçı küüye caminin yanına gelir ve bağırma başlar: “Ayde balıkçı geldiiii. Taze balık satarııım.” İisannar, bu adamın “taze balık var” naarasını duyunce, balık almaa geliiler. Balıkçı katırdan sandıkları indirir, bi bakar sandıklar boş! Kendi kendine; “Ahhh be tilki demiş, sen bunu yaptın!” Ordaki iisannar; “Bizi niye aldattın?” diyerek balıkçıya temiz bi dayak ataalar. Tilki ile ayi ise, tilkinin yola attığı bütün balıkları toplayıp eve getiriler. Balıklardan em yemişler em da tuzlayıp pastırma yapmışlar. Neyse, aradan bikaç zaman geçer, bi gün ayi tilkiye:

- Abe tilki kardaş, demiş, ben bi yerde bikaç arı bilirim. Gel gidip onnarı bozalım da bal yeelim.

Tilki:

- Tamam be ayi kardaş demiş, gidelim.

Tilkinin aramadığı da bulmadığı. Neyse, tilki ile ayi arıların olduğu yere gideeler. Tilki uyanık ya:

- Abe ayi kardaş demiş, senin tüylerin büyük, arılar seni ısıramaz, arıları sen boz. Ayi:

- Tamam bevuu, demiş, bozajam.

Neyse. Ayi arıları bozarmış, tilki ise dallatmadan³⁴ yermiş. Ayi bi bakar, küpün içinde yok denejek kaa bal kalmış.

- Abe tilki kardaş demiş, balları yemişsin!

Tilki kabullenmezmiş. Daa da ayiyi suçlu çıkarıymış.

- Ben, demiş, yemedim. Mayer sen yedin da bana dersin.

- Ayır ben yemedim sen yedin.

- Ben yemedim sen yedin. Diyerek suçu birbirine ataalarmış. Tailki:

- Ay, demiş, büyük su dökelim,³⁵ o zaman kimin yediği benni olajak.

Ayi, kendisinin yemediğini bildiği içi iç bişiy demeyip:

- Tamam, demiş.

Bunnar büyük su dökeeler, açan tilkinin döktüğü su balla karışıkmiş. Bu emen kendi altından alıp ayinin altına kuymak isterke ayi görmüş. “Abe sen beni yalancı

³⁴ Dallatmak; gizlice, çaktırmadan.

³⁵ Büyük su dökmek; büyük veya küçük abdest bozmak.

çıkarsın aaa!” diyerek tilkiyi koşturmaa başlamış. Tilki emen bi küçük maaraya girmiş. Ayi ise maaraya kadar gelir ama orayı giremez. Tilki çaresiz kalınca, ayiyi kandırmaa çalışır:

- Abe ayi kardaş demiş, beni kovalamakta aklısın ama ben o balları maasus³⁶ yemedim, biraz başım ağrıydı onun içi yedim.

Bi tüülü ayiyi kandırmış. Tilki maaradan çıkar ve eve gideeler. O geje tilki, balıkçıdan çaldığı bütün balıklar kendisine kalsın dii ayiyi öldürmek için bi plan yapar: Ayiyi suda buultajak! Neyse saba açılır, ayiye:

- Ayi kardaş demiş, balıkçıdan çaldığımız balıklar bize etmez. Ay³⁷ biz bugün balaa gidelim. Turalım da daa çok balığımız olsun. Ayi:

- Gidelim bevu, demiş.

Orada gene büyük bi göl varmış. Balık tutmaa o göle gidejekler. Bunnar, açılmamış bi su kabaanne bi katsa³⁸ almışlar balaa gideeler. Neyse, göle geliler. Ama kurnaz tilki kurnazlıklar yapar şini, ayiyi suda buumak ister.

- Ayi kardaş demiş, bu katsayı senin kuyruuna bağlalım da suda bizden uzaklaşmasın, tutajaamız balıkları onun içine kuyalım.

Ayi saf. Tilkinin onu öldürmek istediğini aklının ucundan bile geçmemiş. Suyun üstünde katsa duru mu iç? Aralıklarından içine su sızıp dolajak ve batajak! Ama ayi bunu iç düşünememiş.

- Olur demiş, bağlalım.

Tilki katsayı ayinin kuyruuna, açılmamış su kabaanı ise kendi kuyruuna bağlamış. Açılmamış su kabaa suda batar mı iç? Tıngır tıngır su üzerinde dölenejek. Neyse, suya gireeler. Tam açılılar biraz, katsanın içine yavaş yavaş su dolmaa başlamış. Tilki, bi zağar sesi duyar gibi başını kaldırmış:

³⁶ Maasus; kasten, mahsus.

³⁷ Hadi.

³⁸ Ahşap sandık.

- Kaaaaç, demiş, ayi kardaş, Ali beyin avjuları gelir!

Tilki ızlı ızlı yüzerek kenara çıkmış. Ayi ise, katsa su dolduğu için çıkamaz, bir dartar, iki dartar çıkamaz. Üçüncüde kuyruu kpmuş. O da yüzerek kenara çıkar. Ayi buulmamış, kurtulmuş. Tilki, ayinin buulmadığını görünce:

- Ooof, ooof Ayi kardaş demiş, ben çok astalandım.

Tilkiyi bak ne kaa antika³⁹ymış. Ayi meseleyi yürenmesin dii, asta taklidi yaparmış. Ayi ise tilkinin onu suda buumak istediini iç annamamış. Neyse. Gölde kuyruu koptu ya, çok ağrıymış.

- Abe tilki kardaş demiş, ay eve gidelim. Kuyruum çok ağrı. Tilki:

- Çok astayım be ayi kardaş demiş, yürümee iç takatım yok. Eğer beni arkana bindirisen gelejem.

Ayi, tilkiyi sırtına bindirip yola eşeeler.⁴⁰ Tilki, yolda gelirke; “Asta oşu götürü, tır tır büzük ötürü!” diyerek ayiyle daa fazla maytap⁴¹ oynarmış. Onnara kömüüler bize uzun ömüüler.

2.1.3.11. Tumkuzi

a. Masalın Tip Numarası: AaTh: 327*; EB: 160.

b. Masalı Anlatan: Mizafer Osmanova.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Tumkuzi annesi ile birlikte yaşar.

2. Tumkuzi’nin annesi, kızına hiç kimseye kapıyı açmamasını tembih edip çırpı toplamaya gider.

3. Dev Kardeş kapıyı çalıp Tumkuzi’den kapıyı açmasını ister.

³⁹ Araştırma bölgesinde “antika” ifadesi “açık göz, kurnaz, uyanık” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

⁴⁰ “Eşmek” fiili yörede “hareket etmek, yola çıkmak” anlamında kullanılmaktadır.

⁴¹ Maytap geçmek, alay etmek.

4. Dev Kardeş Tumkuzi'yi kandırıp onu öldürür ve yer.
5. Tumkuzi'nin annesi kızını Dev Kardeş'in yediğini anlar ve onu öldürmek için bir plan yapar.
6. Tumkuzi'nin annesi, kızının ölümünün yedinci gününde onun ruhu için yemek hazırlayacağını söyleyip Dev Kardeş'i yemeğe davet eder.
7. Tumkuzi'nin annesi kurduğu plan sayesinde Dev Kardeş'i öldürüp kızın intikamını alır.

d. Masalın Motif Yapısı:

G. DEVLER

G0. Devler.

G10-G399. Devlerin çeşitleri.

G10-G99. Yamyamlar ve yamyamlık

G11.2.1. Devin isteğini yerine getirmeyen kişiyi devin yemesi.

Dev kardeş, isteğini yerine getirmeyen Tumkuzi'yi yer.

K. ALDATMALAR

K1700-K2099. Yalan söyleyerek aldatmalar.

K1700. Blöf yaparak, yalan söyleyerek aldatma.

Dev kardeş, parmağına yüzük takacağını söyleyip Tumkuzi'yi aldatır.

P. TOPLUM

P200-P299. Aile.

P232. Anne ve kızı.

Tumkuzi annesi ile birlikte yaşar.

e. Masal Metni:

Bir varmış bir yokmuş, bi Tumkuzi varmış. Tumkuzi yedi yaşında bi kızmış. Bobası ölmüş, anajı bakarmış. Bi gün anası:

- A kızım, demiş, ben çırpıya gidejem, kapıyı iç kimseye açma.

- İyi be ana demiş, açmam.

Onnarın gene Dev Kardaş dii bi komşuları varmış. Tumkuzi'nin anası çırpıya gittikten sora dev kardaş kapıya gelmiş, tak tak tak dii urmaa başlamış:

- Tumkuziiii aç kapıyııı, demiş.

- Açmam açmaaaam, demiş, ben anamın bi kızıyım. On parmaam var onu da kınalı.

- İyi bare, demiş, kapının deliğinden uzat küçük parmaanı da bu yüzüü takayım.

Kapıda gene bi delijek varmış. Çam ağacından yapılan kapılarda üüle delijekler var. Açıan o kızçaaz acemi olduğu içi kapının deliğinden parmaanı uzatır. Dev Kardaş yüzüü onun parmaana takar. Yüzük gene ziirliymiş, kızçaaz kapının arkasında emen ölüveri. Dev Kardaş kapıyı kırarak içeri girmiş ve Tumkuzi'yi yemiş.

Tumkuzi'nin anası çırpıdan gelir; "Tumkuziii, Tumkuziii aç kapıyı." dii aykırı ama ses yok. Açıan içeri girer, bi bakar kızının kemikleri kapının arkasında. Bunu Dev Kardaş'ın yaptığını emen annamış.

Tumkuzi'nin anası, Dev Kardaş'ı yoketmek için bi şeyler düşünür: "Bi ayşam demiş güzel yemekler yapıp onu ayşam yemeene aykırayım da kaynar suyla aşlayarak kızımın öcünü alayım." Neyse geçer birki gün, Dev Kardaş'a gider:

- Dev Kardaş, demiş, yarın ayşam kızımın yedisini yapajam, seni da yemee davet ederim.

- İyi, demiş, gelejem.

Bu kadın iyi yemekler azırlar, e sora bi kazan su da kaynatır. Suya, daa çok kaynasın dii katran dökmüş. O suyu üüle kaynatmış, insanın eline ya da ayaana bi damga damnasa ta kemee işleejek, o derece ısıjak. Neyse, kazanın üstünü bi çergeyle örtmüş. Ačan Dev Kardaş gelir. Tumkuzi'nin anası:

- Oşgeldin Dev Kardaş demiş.

- Oş buldum, demiş.

Kadın çergeyle örtülü kazanı göstererek:

- Dev Kardaş demiş, gel sen burda otur.

Dev Kardaş, kaynamış suyla dolu kazana oturu oturmaz arkası üstü içine düşmüş. Baarıp çağrarak orada can vermiş. Tumkuzi'nin anası büleje kızının öcünü almış. Onnara kömürler, biz uzun ömürler.

2.1.3.12. Üç Başlı Ajdara

a. Masalın Tip Numarası: AaTh:-; EB:-.

b. Masalı Anlatan: Mustafa Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Masalın geçtiği bölgede sadece bir çeşme var.
2. Bölge halkı, çeşmenin yakınında yaşayan üç başlı ejderhaya kurban (insan) sunarak çeşmeden öyle su alır.
3. Arabistanlı yiğit pehlivan o bölgeye gelirken yolda karşılaştığı bir çobandan su ister. Çoban, çeşmenin yanında üç başlı bir ejderha olduğunu ve ondan dolayı su alamadığını söyler.
4. Pehlivan üç ejderhayı öldürüp bölge halkını büyük bir zulümden kurtarır.
5. Bölge halkı, kendilerini ejderhadan kurtaran pehlivanı o bölgenin kralı yapar.

d. Masalın Motif Yapısı:

B. HAYVANLAR

B0-B99. Mitolojik hayvanlar.

B11. Ejderha.

Üç başlı ejderha çeşmenin yanında yaşar.

B11.11. Ejderha ile savaş.

Arabistan'dan gelen pehlivan ejderha ile savaşır ve onu öldürür.

B200-B299. İnsan özelliği gösteren hayvanlar.

B215. Hayvan dilleri hakkında bilgi: Şahıs, onların konuşmasını anlar.

Pehlivan, ejderhanın tüm söylediklerini anlar.

F. OLAĞANÜSTÜLÜKLER (HARİKULADELİKLER)

F600-F699. Olağanüstü güçlü insanlar.

F610. Olağanüstü güçlü insan.

Pehlivan, minare büyüklüğündeki üç başlı ejderhayı öldürür.

Z. ÇEŞİTLİ MOTİF GURUPLARI

ZO-Z99. Formüller.

Z71. Formülistik sayılar.

Z71.1. Formülistik sayı: üç.

Kurban karşılığında insanların su almasına izin veren ejderha üç başlıdır.

e. Masal metni:

Zamanında bi vilayet varmış. Fıkara mı desem nası desem, bi yerde sade sujaz varmış başka yerde su yokmuş. Orda gene ijat, pida olmuş bi ajdara. Bu ajdaranın üç

başı varmış. O bobaçkoymuş,⁴² epten minare gibiymiş. O çeşmeden su almak içi er afta ajdaraya gelinnik bi kız (kız diil ufak yani, gelinnik kız) veriymişler. Giydirilermiş onun er bişiyi delim, gelinnik şiyi giydirilermiş fistanı mıstanı, takımı makımı episini götürülermiş orda o çeşmenin yanına bırakırlarmış. O, saat on iki zamannarı gelirmiş yermiş o kızı yutarmış. Sora millet bi afta su, kim neka alabilirse alırmış o çeşmeden. Başka bi dakika bile küvermezmiş, nerika ne zaman veriymiş oka, ondan fazla küvermezmiş. E üle devam eder. E bu afta delim benden öbür afta öbürsünden, sıra garki müftünün kızına gelmiş. Müftünün kızından başak kız yok gari, onun kızı son. Dayanır o gün müftünün kızına, azırlalar onu delim. Kız, saat on ikiye kaa mora⁴³ azır olsun. E azırlalar onu.

Bi çoban gene te bizim çobannar gibi bayırda yaşarmış delim bu tülbe⁴⁴ tarafı gibi, oka bi yerde. Bir daa bi yiğit pida olur, gezermiş o gene, pilvan da duğrusu. Ararmış kendine göre bi pilvan da güreş yapsın, cenk etsin bakalım kuvetini tanasınmış dii. Sataşır⁴⁵ o çobana, sora o çobandan su aramış, bulamamış. Yokmuş o yede gene su sade orda varmış işte. Bulamamış su, baya yol gelmiş, uzun yol, Arabistan tarafından mı nerden gelmiş. Çobana sorar te su arar ondan. Çoban:

- Su var te orda filan yerde demiş, yakın diil uzak biraz ama başka su yok, bende da demiş kalmadı. Pilvan:

- Sen demiş bana tarif et.

- Sen yavu demiş ne biçim adamsın, ölümüne mi susadın?

- Abe ne gibi?

Sora te ona düveri büle büle mesele.

- Olsun demiş, sen sade çeşmeyi tarif et bana ne tarafta olduğunu.

⁴² Bobaço; devasa.

⁴³ Mora (Mkd); mecbur.

⁴⁴ Kaynak kişi yaşadığı köye iki kilometre uzaklığında olan türbeyi kastetmektedir.

⁴⁵ “Sataşmak” fiili araştırma bölgesinde “rastlamak” fiili yerine kullanılmaktadır.

O işte tarif eder tülbenin o tarafında dii. Ama gümrah çeşme, çok gür, dil azım buçuk. E işte tarif eder ona sora o çeşmeyi. Bu eşer ordan. Tam da o sıra rastlamış, ülen⁴⁶ da bastırmış emen. Tam da zamanında rastlamış. Vesele te, vesele gibi yani onunda günü dolmuş eralda. Çok eziyet çektiirmiş o vilayete orda, eralda onun da dolmuş vadesi. Bu da gelir çeşmeye içer sujazını, soluklanır te. Vakıt da bildiri, abdes alır, yani sadık bi adammış. Çöyük. Güzel, yakışılı, kuvetli, adam. Azırolur üülene, kılar üüleni. Bakar gelir, delim millet müftünün kızını getiriler. Asmışlar takmışlar düzmüşler onu, güzel gelin bee, e getiriler. Bakar bu da te namazı teknil eder kılar.

- Demiş ne bu?

Te onnar da vaziyeti annatılar büle büle mesele dii. O çoban daa ileri düvermiş ona ama te gene sorar arar. E annatırılar onnar da vaziyeti orayı getirenner delim. E, o ne zaman, o hamleder, bakar yukardan gelir bi gürültü, üle bi şiddetli gelirmiş, e o bobaçko ya minare gibiymiş. Almış kafayı gelir, sade açılırmış büle ajdara.

- Başka sefer demiş birdi bu sefer gene iki. Çok güzel demiş.

O pilvan gene annarmış onun dilinden, ajdaranın dilinden. E başlamış saldıрма bu daa gelirke. Peşin saldırı emen ona, pilvana. Tabi pilvan dedik ya; boylu poslu kuvetli. Güvenir kuvetine da duğrusu Allah'ına güvenir bu. Allah bir, bismillah. O ne zaman saldırı tutturamamış, sardıramamış. Bu gene ne zaman saldırı daa ilk saldırmassınne bi başı gitmiş ajdaranın. Tekrar gene daa sert kaynaşır gene tutturamamış. Gene sıyrılırtı bi taraftan gene saldırı, öbürsünü da öbür kafayı da kesmiş. Epten kızışmış garki ajdara bilmez ne yapar garki, tabi şaşırmış iki kafa gitmiş, epten güjenmiş, ama kafalar gitmiş. Bu da hırçınlanır, kızar temiz o delikanlı, pilvan da daa o saldırmadan önce ona da çeker bi kılıç, onu da kesmiş. Ne zaman düşmüş ajdara, yuvarlanmış sanki gök gürlemiş üle, minare yıkılmış sanki üle olmuş. Pilvanı elden ayaktan gezdirmişler ep, omuzlarda gezdirmişler da. O yere sora başbakan gibi kuymuşlar, geçmiş o yere. Dürüst sözüne sağlam, e bi kötülü da

⁴⁶ Üülen; öğle.

görmemiş tabi o millet orda, ama sadık bi kimseymiş daa durusu, üleymiş. Te üle olmuş sora.

2.1.3.13. Yarımğöz

a. Masalın Tip Numarası: AaTh:-; EB:-.

b. Masalı Anlatan: Destan Osmanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Yarımğöz üç eşeği ile oduna giderken, koyunlardan süt sağan mandıracıların yanına gider ve onlardan çökelek ister.
2. Yarımğöz yolda üç dev ile karşılaşır.
3. Devler, Yarımğöz'ün oduna gitmesine izin vermeyip birkaç dalda güçlerini sınarlar.
4. Devlerden biri eline aldığı ak taşı sıkıp un gibi yapar. Korkak Yarımğöz ise beyaz taşı devlerden gizlice mandıracılardan aldığı çökeleğin içine koyup sıkar ve sözde beyaz taşın suyunu çıkarır. Bunu gören devler Yarımğöz'den korku duymaya başlar.
5. Devlerden biri büyük bir su tulumuyla dereden su getirir. Yarımğöz ise, “bu su tulum çok küçük, ben en iyisi dereyi buraya çevireyim de bütün sular buraya gelsin” der. Yarımğöz'ün söylediklerini duyan devler ondan daha çok korkmaya başlar.
6. Yine devlerden biri değirmen taşını alıp kaldırır. Sıra, korkak ama kıvrak zekaya sahip Yarımğöz'e gelince, “değirmen taşını bu dağın mı yoksa o dağın ardına atayım” der.
7. Devler sözde, Yarımğöz'ün kendilerinden daha güçlü olduğunu kabul edip Yarımğöz'ü öldürmenin planını yaparlar ve onu misafir olarak davet ederler.

8. Kurdukları planlarda başarılı olamayan devler Yarımğöz'e altın teklif edip onu evine göndermek isterler.

9. Yarımğöz kendisinin yedi çuval altını olduğunu ve bu nedenle tekliflerini, çuvalı devlerden birinin getirmesi şartıyla kabul edeceğini söyler.

10. Yarımğöz altınları taşıyan devden daha önce evine gelip yedi çuval saman doldurur.

11. Dev, Yarımğöz'ün serçe parmağıyla çuvalı kaldırdığını görünce oradan hızlıca kaçır. Yarımğöz kıvrak zekasıyla devlerin elinden bu şekilde kurtulur.

d. Masalın Motif Yapısı:

G. DEVLER

G0. Devler.

G400-G499. Devlerin hâkimiyetine girmek.

G400. İnsan güçlü devlerin arasına düşer.

Yarımğöz oduna giderken devlerin arasına düşer.

K. ALDATMALAR

K0-K99. Yarışmalar (mücadeleler) aldatma ile kazanılır.

K62. Taşın suyunu sıkma yarışı.

Yarımğöz, beyaz taşı içine koyduğu çökeleği sıkıp sözde taşın suyunu çıkarır.

W. KARAKTER ÖZELLİKLERİ

W100-W199. Olumsuz karakter özellikleri.

W117. Övünme.

Yarımgöz, kendisine bir çuval altın vermek isteyen devlere yedi çuval altınının olduğunu söyleyerek övünür.

Z. ÇEŞİTLİ MOTİF GURUPLARI

ZO-Z99. Formüller.

Z71. Formülistik sayılar.

Z71.1. Fomülistik sayı: üç.

Yarımgöz üç eşeğiyle oduna gider. Yarımgöz oduna giderken üç dev ile karşılaşır.

Z71.5. Fomülistik sayı: yedi.

Yarımgöz devlere yedi çuval altınının olduğunu söyler.

e. Masal Metni:

Bi varmış bir yokmuş. Bi zaman bi adam varmış, adı Yarımgözmüş. Ama bu Yarımgöz korkak biriymiş. Erkzden korkarmış. Ama akıllıymış gene. Bi gün bu, üç eşeeni alıp oduna gider. Yolda giderke açan bakar bi mandırada mandırajılar koyunnarı sağar. Onnarın yanına gider ve:

- Abe arkadaşlar demiş, ekmeemne yemek içi bana biraz podbara⁴⁷ verimisiniz? Mandırajılar:

- Veriyiz bevuu demişler.

Mandırajılar Yarımgöz'e podbara vermişler. Yarımgöz podbarayı alır, yoluna devam eder. Gider bi yeri kaa, açan bakar üç dev. Kendi kendine; "Evva demiş, şini napajam, yejekler beni!" Devlere biraz daa yaklaşıp, devlerden biri:

- Neri gidersin? dii sorar.

⁴⁷ Podbara; çökelek.

Yarımgöz:

- Oduna giderim, demiş

- Yoook gidemesi demiş, şini kuvetimizi tanaajaz bakalım kim daa kuvetli.

Yarımgöz korktuğu için onnara kaaşı çıkamaz. “Yedim arpayı.” demiş kendi kendine.

Yarımgöz zayıf, güçlü dilmiş ama akıllıymış; devler ise çok kuvetliymişler. Devlerden biri eline bi ak taş alır, o kataşı sıkıp un gibi kırıklamış.

- Bak demiş, ben aktaşı un gibi kırıklaarım. Ay bakalım sen da benim gibi kırıklaabilejek misin?

Yarımgöz akıllı ya, emen aklına mandırajılardan aldığı podbara gelmiş. Yerden bi ak taş alır ve devlere iç çaktırmadan podbaranın içine kuyup sıkar, şıp şıp dii su damnaar.

- Mesele demiş, ak taşı sıkıp un gibi kırıklamak diil. Asıl mesele ak taşı sıkıp suyunu çıkarmak. Bekın ben taştan nası su damzıttım.

Devler birbirine bakışıp kalmışlar. Birbirine; “Bu demişler, bizden daa kuvetli çıktı.” Nesyse, kuvetlerni daa denejekler. Devlerin yanında büyük bi su tulumu varmış. Şini gene o su tulumyle dereden su getirerek kuvetlerni tanaajaklar. Devlerden biri:

- Şini demiş, birimiz dereye gidejek ve bu su tulumunu su doldurup getirejek. Sora gene sen gidejeksın.

Yarımgöz, “Dolandm.” demiş. Devlerden biri dereye gider, koja tulumu su doldurup getiri.

- Ayde demişler, Yarımgöz sende sıra.

Yarımgöz, su dolu tulumu yerinden bile oynadamaz ama işte uyanık ya, aklına bişiy gelir.

- Bu tulum demiş, çok az su alır. Ben en iisi gidip dereyi burayı çevireyim da bütün suyu burayı gelsin.

Devler korkuşmuşlar. “Bu nası bi iisan yavu!” diyerek birbirine bakmışlar.

- Tamam tamam demişler, dur gitme.

Devler aralarında konuşarak Yarımgöz’ü öldürmenin planını yapaaalar. “Biz demişler, bunu çağralım bize gelsin da bi tüülü yok edelim.” Yarımgöz’e:

- Yarımgöz, demişler, seni aramıza alajaaz ve böylece dört arkadaş olajaz. Brak eşeklerni bize gidejez. Bizim misafirimiz ol!

Yarımgöz korktuğu için ayır deemez. Mejbur onnaale gidejek. Neyse, gideeler.

Devlerin büyük bi dermen taşı varmış. Atarak onunne oyun oynarmışlar. Bunnar eve gelir gelmez o taşle oynamaa başlamışlar. Birbirine bakarak; “Yarımgöz’e verelim demişler, bakalım naapajak?

- Yarımgöz demişler, al bakalım bu taşı atabilejek misin?

Yarımgöz o taşla bakar bakar; “Ben demiş, bu taşı nası kaldırajam? Emen aklına gene bi fikir gelir. Devlere dönüp:

- Bu taşı o dağın ardına mı atayım, yoksa bu dağın ardına mı? diye sorar. Devler:

- Evva demişler, brak atma biz onunne oyun oynarız, bırak atma.

Yarımgöz bunu da atladır. Neyse ayşam olur, ayşam yemeeni yeeler. Ayşamnıktan sora; “Yatalım gari.” demişler. Yarımgöz’ü korkudan uyku tutmazmış. Kendi kendine; “Bunnar demiş, beni öldürejekler.” Bu biner tavana, devlerin konuştuklarını dinler. Devler ise onu yok etmek için bi plan yaparmışlar: “Alalım demişler, birer diğren da Yarımgöz’ü kaklayarak öldürelim.” Yarımgöz tavandan iner, devler görmeden dışardan bi eski semer alıp yataana kuyar. Kendisi ise tekrar tavana biner. Devler Yarımgöz’ün kapısına gelip ses kulak oluular, içerden ses gelmeyince; “Uyumuş.” demişler. Bunnar kapıyı açıp ellerindeki küren çivilerininne

Yarımgöz diye yataktaki semeri kalayarak delik deşik yapaalar. “Öldü gari demişler, brakalım.”

Saba olur, bi bakaalar Yarımgöz dışarda! Bunnar şaşırıp kalmışlar! Birbirine bakarak; “Evvaaa demişler, ölmemiş!”

- Abe Yarımgöz, dün geje raat uyaabildin mi? diye soraalar.

Yarımgöz:

- Uyudum ama demiş, sizin bu evde galba çok pire var, bütün geje ısırıldılar.

Devler ondan daa çok korkmuşlar. Neyse. Soraki geje Devler gene bi plan yapaalar: “Bu geje demişler, kaynadalım bi kazan su, kaynar suyla aşlayıp yakalım.” Bunnar planı konuşurken, Yarımgöz tavana binip gene onların konuştuklarını dinler. Gene o eski semeri yataana kuyup kendisi tavana biner. Devler gene onun kapısına gelip dinneler, içerden ses gelmez. “Uyumuş.” demişler. Bunnar kapıyı açarak kaydattıkları bi kazan suyu Yarımgöz’ün yataana dökeeler. “Bu kere da ölme işim zor.” demişler. Oradan çıkıp odalaana gideeler ve yatırlar.

Saba açılır, bi bakaalar Yarımgöz gene dışarda. “Abe demişler, bu nası iisan, gene ölmemiş!” Yarımgöz’den epten korkmuşlar. Bunnar:

- Abe Yarımgöz, dün geje raat uyaabildin mi? diye gene soraalar.

Yarımgöz:

- Abe ii uyudum demiş, ama bu kere gene çok ısıjak geldi.

Devler birbirine bakıp; “Biz demişler, bunu en iisi evine gönderelim. Yoksa o bizi yokedejek!” Yarımgöze:

- Arkadaş demişler, sana bi çuval altın verelim da seni evine gönderelim.

Yarımgöz onlardan korktuğunu benni etmeden:

- Abe arkadaşlar demiş, ben eve gitmesine gidejem ama para için diil. Ben de para mı yok, evde yedi çuval altımım var.

- Olsun demişler, bi çuval gene bizden olsun.

- Sizden biri o çuvalı getirise kabul edejem, getirmese almam. Ben burdan eve kaa altın taşaayım, taşımam.

Devler ondan kurtulmak için er şiyi göze almışlar.

- Tamam demişer.

Devler bi çuval altın doldurular. Sora onnardan biri o çuvalı omzuna urup Yarımğöz'ün evine getiri. Yırmğöz eve gelince yine bi şiy düşünmüş. Karısına:

- Karı demiş, yedi çuval saman doldur ve şu duvara daya.

Kadın, yedi çuval saman doldurup kojasının dediği yere kuyar. Sora onnara birer kaave yapar. Bunnar içeri kaavelerni içmee gireeler. Yarımğöz deve saman dolu çuvalları gösterip:

- İşte demiş, benim altınnarım.

Onu daa çok korkutmak için saman dolu çuvallardan birine parmaanı geçirip deve:

- Dev arkadaş demiş, bak altın dolu çuvalı küçük parmaamne nası kaldırıyım.

Dev, Yarımğöz'ün küçük parmakle saman dolu (tabi dev, çuvalların altın dolu olduğunu bilir) çuvalları kaldırdığını görünce nerdeyse korkudan bayılajak gibi olmuş. Bu emen koşarak kapıdan çıkar ve ordan kaçıp eve gelir. Onun nefes nefese olduğunu gören diğer devler:

- Abe nooldu? diyer soraalar.

- Abe demiş, o nası bi iisan! Altın dolu çuvalı küçü parmanne kaldırı. Kendimi güjün kurtardım!

- Madam kurtuldun ii olmuş demişler.

En sonunda Yarımğöz devlerden, devler ise Yarımğöz'den kurtulmuş. Onnara kömürler bize uzun ömürler.

2.1.3.14. Yılanlar

a. Masalın Tip Numarası: AaTh:-; EB:-.

b. Masalı Anlatan: Nasuf Destanov.

c. Masalın Epizot Yapısı:

1. Yılanlar dünyada hangi canlının kanı en tatlı olduğunu merak ederler ve bunu öğrenmek için bir sivrisinek görevlendirirler.
2. Sivrisinek tüm canlıların kanlarından tadarak insan kanının en tatlı kan olduğuna kanaat getirir.
3. Sivrisinek yılanlara dünyada en tatlı kana insanoğlunun sahip olduğunu söylemeye giderken bir kırlangıç ile karşılaşır. Kırlangıç durumu öğrenince sivrisineği aldatıp gagasıyla onun dilini koparır ve böylece insanları yılanlardan kurtarır.
4. Sivrisinek yılanların yanın gider fakat, dili kırlangıç tarafından koparıldığı için hangi canlının kanı en tatlı olduğunu söyleyemez.
5. Yılanlar sivrisineğin dilini kırlangıcın kopardığını öğrenir ve içlerinden biri kırlangıcı yakalamak ister ama kırlangıç kaçmayı başarır.

d. Masalın Motif Yapısı:

B. HAYVANLAR

B200-B299. İnsan özelliği gösteren hayvanlar.

B210 Konuşan hayvanlar.

B211.6. Konuşan sürüngenler.

B211.6.1. Konuşan yılan.

Yılanlar kendi aralarında dünyada hangi canlının kanının en tatlı olduğu hakkında konuşurlar.

B211.3. Konuşan kuş.

Kırlangıç sivrisineğe nereye gittiğini sorar.

e. Masal Metni:

Bi zamannar yılannar bi ara gelmişler. Dermişler; “Acaba dünyada ne kanı en tatlı da biz yelim onnarı.” Sora düşünüler düşünüler, demişler; “Bunu kim yapabilir kim yapabilir, demişler sivrisineği bakalım denesin bakalım ne kanı en tatlı.” Tutalar sivrisinee;

- Sen demişler bu işi becerebilir misin?

Sivrisinek:

- Beceriyim demiş, nolajak.

Açan sora bunnar salar sivrisinee demek gezsın, bütün malukattan erşiyden kan içsin. Bu, sivrisinek ep yoklamış, er şiyi yoklamış, en sondan iisan kanını da yoklar, iisan kanı ona en tatlı gelmiş. Yani iisan kanı dünyada en tatlıymış. Yılannara, iisan kanı en tatlı kan olduğunu düvermek içi gelirken yolda gırlançle sataşır. Gırlangıç:

- Neri demiş, ne bu kaa acele ettiğın, nereye gidersin?

- Büle büle demiş, ben demiş giderim yıllannara düvereyin niçin iisan kanı en tatlıdır.

Sivrisinek deyince büle, gırlangıç iisannarı kurtarsın dii bi şiyler düşünür nasıl kurtarabilirim falan. Sivrisineğe:

- Aç aç demiş ağzını, senin ağzında kıl gibi bişiy var.

Bu da açar ağzını, açmasınne gırlangıç bi çopka⁴⁸ uru, dilini koparmış sivrisineen. Di daa sora demek anlatamaz. Gelir şini yıllannarın yanına dayi dayi dayi dayi ister desin bi şeyler ama anlatamaz. Yılannar bakalar bakalar;

- Abe noldu demişler sana büle sen konuşamasın.

Soradan soraya gari anlaşılmış iş, yani niye olduğunu. Yılannar sora demek istemişler gırlangıcı tutsunnar dii. Sora bi yılan gırlangıcı tutmak⁴⁹ istemiş. Gırlangıcın kuyruğundan kavramış yılan, kuyruğunu ortalık yerinden koparmış ama gırlangıç gene gitmiş, kaçmış yani. Demek gırlangıcı yeememiş. Da ondan kalmış gırlangıcın kuyruğu üle çatal.

2.2. Fıkra

Fıkra, halk edebiyatının anlatma esasına dayalı türlerinden biridir. Sözlüklerde; “kısa ve özlü anlatımı olan nükteli, güldürücü hikâye, kıssa”⁵⁰ şeklinde açıklanan fıkra kavramı Arapça kökenli bir kavramdır.⁵¹ Asırlar boyunca sözlü kültürde varlığını sürdüren fıkra geleneği, 19. yüzyıl itibariyle bilimsel anlamda üzerinde durulan bir konu hâline gelmiştir. Dolayısıyla, birçok folklor araştırmacısı tarafından ele alınmış ve hakkında çeşitli tanımlar ortaya çıkmıştır. Örneğin, Dursun Yıldırım fıkrayı; “gerçek hayat ile bağı olan vakaları, tam bir fikri, sosyal ve beşerî kusurları günlük yaşantımızda karşılaştığımız çarpıklıkları, gülünç durumları, tezatları, eski/yeni çatışmalarını ince bir mizah, hikemî söyleyiş, keskin bir istihza ve güçlü bir tenkit anlayışına sahip bir üslup içinde, dramatik öğeleri ağır basan bir hikâye çatısı etrafında toplayarak, genellikle bir tipe bağlı olarak anlatılan, nesir diliyle yaratılmış küçük hacimli sözlü edebiyat kompozisyonlarından her birine verilen ad”⁵² şeklinde tanımlamaktadır. Şükrü Elçin’in tanımı ise; “genellikle gerçek hayat hadiselerinden hareketle hisse kapmayı hedef tutan ve temelinde az çok nükte, mizah, tenkit ve hiciv

⁴⁸ Çopka; gaga.

⁴⁹ Yöre ağzında “tutmak”; yakalamak anlamında kullanılmaktadır.

⁵⁰ Şemseddin Sami, “Fıkra” **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, Şifa Yayınevi, 2012, s. 1023; “Fıkra”, **Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 867.

⁵¹ Dursun Yıldırım, **Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999, s. 1.

⁵² Dursun Yıldırım, “Fıkra”, **Türk Dünyası El Kitabı**, 2. bs., C: III, No: A-23, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1992, s. 333.

unsuru bulunan sözlü, kısa, mensur hikâyeler”⁵³ şeklindedir. Pertev Naili Boratav da fıkrayı, “sırası düşünce, herhangi bir düşünceyi örnek vererek güçlendirmek, karşısındakini kendine inandırmak ya da direnişinde yanıldığına tanık göstermek, herhangi bir durumu açıklamak gibi vesilelerle anlatılan hikâye”⁵⁴ olarak tanımlamaktadır.

Fıkranın tanımı hususundaki çalışmalarla birlikte fıkra tipleri üzerinde de çalışmalar yapılmıştır. Güldürme, eğlendirme özelliğiyle ön plana çıkan fıkra tipleri ile ilgili Dursun Yıldırım ve Saim Sakaoğlu gibi önemli isimler çalışmalar yürütmüşlerdir. Dursun Yıldırım, “Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları” adlı eserinde fıkra tiplerini yedi gruba ayırarak şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. Ortak şahsiyeti temsil yeteneği kazanan ferdi tipler. Yıldırım, bu gruptaki fıkra tiplerini altı alt başlık altında değerlendirmektedir:

a) Türkçenin konuşulduğu coğrafi alan içinde ve dünyada ünü kabul edilen tipler: Nasreddin Hoca.

b) Türk boyları arasında tanınan tipler: İncili Çavuş, Bekri Mustafa, Kemîne, Esenpulat, Ahmet Akay.

c) Türk boyları arasında halkın ya da zümrelerin ortak unsurlarının birleştirilmesinden doğan tipler: Bektaşî, Adlar Köse.

d) Aydınlar arasından çıkan tipler: Fatih Sultan Mehmet, Keçecizade İzzet Molla, Koca Ragıp Paşa, Haşmet vd.

e) Mahalli tipler.

f) Belli bir devrin kültürü içinde yaratılan tipler: Karagöz.

2. Zümre tipleri: Mevlevî, Yörük, Terekeme, Tahtacı Köylü vd.

⁵³ Şükrü Elçin, **Halk Edebiyatına Giriş**, 2. bs., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986, s. 566.

⁵⁴ Pertev Naili Boratav, **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, 4. bs., Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2016, s. 95.

3. Azınlık tipleri: Yahudi, Rum.

4. Bölge ve yöre tipleri: Kayserili, Çemişkezekli, Andavallı, Karadenizli, Konyalı vd.

5. Yabancı fıkra tipleri: Behlül, Karakuşî Kadi.

6. Gündelik fıkra tipleri. Yıldırım bu gruptaki fıkra tiplerini ise üç alt başlık altında değerlendirmektedir.

a) Aile fertleriyle alâkalı tipler: ana-baba, karı-koca/kaynana, baba-çocuk, anne-çocuk gibi.

b) Mariz ve kötü tipler: deli, hasis, cimri, pinti, hırsız vs.

c) Sanat ve meslekleri temsil eden tipler: ressam, şair, doktor, hâkim vs.

7. Moda tipler.⁵⁵

Saim Sakaoğlu'nun yapmış olduğu fıkra tip sınıflandırması ise, Dursun Yıldırım'ın sınıflandırmasıyla benzerlik içermekle birlikte şöyledir:

1. Tarihte yaşamış şahıslar etrafında teşekkül eden fıkralar:

a) Her bölgede tanınan ünlü tipler (Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Bekri Mustafa gibi).

b) Sadece yaşadıkları bölgede tanınan tipler (Tayyip Ağa “Konya”, Niyazi Dede “Sivas”, Murtaza “Kastamonu”, İbik Dayı “Ağın-Elazığ” gibi).

2. Bir topluluğu temsil eden tipler etrafında teşekkül eden fıkralar:

a) Din ve inanış sistemiyle ilgili olanlar (Hoca, kadı, Bektaşî, tahtacı gibi).

b) Bir bölge halkı ile ilgili olanlar (Laz, Karatepeli, Kayserili gibi).

⁵⁵ Yıldırım, a.g.e., s. 24-32.

c) Bir karakter ya da meslek grubu ile ilgili olanlar (ahmak, deli, cimri, sarhoş, hırsız, doktor gibi).

3. Eş kahramanlı fıkralar (Hoca-talebe, usta-çırak, ebeveyn-evlat, komutan-asker, efendi-uşak gibi).⁵⁶

Bu kapsamda çalışmanın konusunu oluşturan bölgeden derlenen fıkralardan ikisi hariç hepsi Nasreddin Hoca ile ilgilidir. Dolayısıyla söz konusu fıkraların Dursun Yıldırım ve Saim Sakaoğlu'nun fıkra tip sınıflandırmalarının ilk gruplarına göre değerlendirilmesi mümkündür. Geriye kalan “Bir Adam ile Elma Bahçesi” ile “Karpuz” adlı fıkralar ise, Yıldırım'ın sınıflandırmasının ilk grubun alt başlıklarından olan “Mahallî tipler”, Sakaoğlu'nun sınıflandırmasının ise ilk grubun ikinci alt başlığı olan “Sadece yaşadıkları bölgelerde tanınan tipler” bağlamında değerlendirilebilir. Söz konusu fıkralar dünyanın çeşitli yerlerinde anlatılan Nasreddin Hoca fıkraları gibi güldürme, eğlendirme ve bir şekilde dinleyenlere ders verme özelliklerine sahiplerdir.

2.2.1. Alandan Derlenen Fıkraların İncelenmesi

2.2.1.1. Alandan Derlenen Fıkraların Yapı ve Kompozisyon Özellikleri

Anlatma esasına bağlı metni oluşturan unsurların belli bir gaye, düzen ve bir görev üstlenerek bir araya gelmesiyle oluşan bütünlüğe “yapı” adı verilmektedir.⁵⁷ Metin yapı bağlamında çalışma alanından derlenen fıkraların şekil ve yapı özellikleri ele alındığında, fıkra türünün bütün özellikleriyle örtüştüğü ifade edilebilir. Söz konusu fıkralar giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşup genellikle tek bir olay üzerinde durmaktadırlar. Ancak, birden fazla olayın yer aldığı fıkralar da vardır. Buna örnek olarak “Nasreddin Hoca ile Fukara Adam ve Nasreddin Hoca ile Yahudi” adlı fıkralar gösterilebilir. Söz konusu fıkralarda yer alan olaylar bir gerçeklik arz etmemekle birlikte genel olarak güldürme, eğlendirme amacına yöneliklerdir. Bunun yanı sıra metin içinde yer alan şahısların karşılıklı konuşmaları,

⁵⁶ Saim Sakaoğlu, **Türk Fıkraları ve Nasreddin Hoca**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1992, s. 43-44.

⁵⁷ Şerif Aktaş, **Anlatma Esasına Bağlı Edebî Eserlerin Tahlili: Teori ve Uygulama**, Ankara, Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013, s. 40.

diğer bir ifadeyle diyalog önemli bir yer tutmaktadır. Alandan derlenen fıkralar, Dursun Yıldırım'ın ifadesiyle canlılığı olan insanlara dayanmaktadır.⁵⁸ Rüya ve olağanüstü varlıklar gibi unsurlar ise bu fıkralarda yer almamaktadır.

2.2.1.2. Alandan Derlenen Fıkralarda Dil ve Üslup

Üslup, en yalın hâliyle bir düşünce ya da duygunun anlatılmasında kullanılan özel bir anlatım tarzıdır.⁵⁹ Şerif Aktaş'ın birbirinden ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığını⁶⁰ ifade ettiği dil ve üslup bağlamında çalışmanın yürütüldüğü sahadan derlenen fıkralarda yalın, açık ve akıcı bir dil hâkimdir. Cümleler kısa, sade ve açıktır. Çoğu Nasreddin Hoca ile ilgili olsa da yöre halkının konuşma dilini yansıtmaktadır. Fıkraların anlatımında önemli rol oynayan ve canlılığı sağlayan bir diğer unsur ise diyalogdur.⁶¹ Nitekim söz konusu fıkralarda karşılıklı konuşmalar büyük ölçüde yer tutmaktadır.

2.2.1.3. Alandan Derlenen Fıkralarda Zaman ve Mekân

Anlatıma dayalı metnin ayrılmaz bir parçası durumunda olan “mekân” unsuru Aktaş tarafından; “olay örgüsünde ifade edilen hadiselerin geçtiği sahne”⁶² şeklinde tanımlanmaktadır. Metin içerisinde anlatılan olayların daha iyi anlaşılması hususunda önemli rol oynayan “mekân” bağlamında araştırma bölgesinden derlenen fıkraların mekânlarına göre incelenmesinde Yıldırım'ın Bektaşî fıkralarını incelemede kullandığı yöntem esas alınmıştır.⁶³ Dolayısıyla, bölge fıkralarının geçtiği mekânlar şu şekilde değerlendirilebilir: Açık alanlar: bahçe (No: 1),⁶⁴ dağlar, kırlar (No: 3), köy (No: 4), sokak (No: 5), ev önü (No: 6), dere kenarı (No: 8, 9), göl kenarı (No: 11). Kapalı yerler: ev (No: 10). Resmî yerler: mahkeme (No: 7, 12). Ticaret yerleri: dükkân (No: 2).

⁵⁸ Dursun Yıldırım, **Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar: İnceleme-Metin**, Ankara, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1976, s. 51.

⁵⁹ Mustafa Nihat Özön, **Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü**, İstanbul, İnkilâp Kitabevi, 1954, s. 282.

⁶⁰ Bk., Şerif Aktaş, **Edebiyatta Üslûp ve Problemleri**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1986, s. 11.

⁶¹ Yıldırım, **Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları**, a.g.e., s. 52.

⁶² Aktaş, a.g.e., s. 65.

⁶³ Dursun Yıldırım'ın Bektaşî fıkralarını incelemede kullanmış olduğu yöntem hakkında bilgi için bk., Yıldırım, a.g.e., s. 58-61.

⁶⁴ Bu rakamlar alandan derlenen fıkraların tasnif sırasına göre verilen fıkra numaralarıdır. Örneğin “(No: 1)”, tasnif sırasına göre birinci fıkra demektir.

Bununla beraber, çalışmanın konusunu oluşturan bölgeden derlenen fıkralarda yer alan bazı isimler (Nasreddin Hoca, Kadı) ve bazı mekân unsurları (mahkeme, dükkân) ele alındığında, bu fıkraların Osmanlı İmparatorluğu dönemine denk düşükleri ifade edilebilir. Çoğunun Nasreddin Hoca ile ilgili olması da bu düşüncüyü daha da güçlendirmektedir.

2.2.2. Alandan Derlenen Fıkra Metinleri

2.2.2.1. Bi Adam ile Alma Baçesi

Bi adamın alma baaçesi varmış. Fakat birileri saklıdan saklıya almaları yolarmış. Bu adam bi gün baaçesini dolaşırke, bi bakar yerde alma ve alma yaprakları var. “Ah demiş, almaları yolarmışlar!” Eve gelir, karısına:

- Mare karı demiş, bizim almaları yolarlarmış!

- Abe adam demiş, madam yolarlarmış sen gene git orda pekle. O zaman yolamaajaklar.

Bu adam, o günden sora almaları yolmasınar dii gündüzleri pekçi gibi baaçede pekleme başlamış. Bi gün baaçede pekleerke ısınır ve cübbesini çıkarıp alma ağıcına asar. Neyse, ayşam olunce eve gelir ama cübbesini orda unuttur. Ayşamnnı yedikten sora dışarı, ellerni ikamağa çıkar. Açan bakar baçede bi karaltı var. O karaltı gene unuttuğu cübbesiymiş. Ama o, almaları yolalar sanmış.

- Abe karı demiş, almaları yolaalar, tüfee getir be!

Karısı tüfee getiri. Bi kuuşum çeker, geberttim demiş. Açan gider, bi bakar cübbesi. O cübbenin orasına burasına bakar; “Te burayı urmuş bi saçma, şuraya urmuş bi saçma!” dii uuuuu uuu uu ağlamaa başlar. Karısı:

- Abe ayul demiş, niçi ağlarsın?

- Ya demiş, sırtımda olsaydı bu cübbe.

Bu fıkra burayı kaa.⁶⁵

⁶⁵ KK. 24.

2.2.2.2. Irsız

Bi kere Nasradin Oja ırsızlık yapmak istemiş. Bi ayşam törpüyle dükanın kilidini kesmee çalışırmiş. Açıan kilidi keserke o sırada gene oradan bi adam geçermiş.

- Naparsın be Naradin Oja? dii sormuş.

Nasradin Oja:

- Te demiş, kemane çalarım.

- E bu kemanenin sesi gene duyulmaz beevu demiş.

Yarın duyulajak demiş, Nasradin Oja.⁶⁶

2.2.2.3. Karpuz

Bi kaç arkadaş yaz mevsiminde kır gezintisine çıkmış. İyi ama, torbalarında karpuz varmış. Bunnar gitmişler gitmişler bi yeri kaa, içlerinden biri:

- Yavu arkadaşlar demiş, bu torbalar artık bize avur gelmee başladı. Ayın bi gülgede oturalım da bu karpuzları kesip yeelim.

- Keselim demişler, öbürleri. Em daa iyi torbalarımız yiinilejek.

Bunnar bi gülgede oturup karpuzları kesmişler. İçlerinden biri:

- Ey arkadaşlar demiş, bakın ben ne deejem.

- Süüle bakalım, demişler.

- Karpuzları kibarce yeelim da “zenginler yemiş” desinler.

İyi ama, karpuzları yemişler fakat doymamışlar. Öbürü gene:

⁶⁶ KK. 22.

- Ey arkadaşlar demiş, gördüğüme göre doymadık. Gelin karpuzların kaplarını kazıyıp yeelim da fakirler yemiş desinler.

Karpuzların kaplarını kazıyıp yemişler, ama gene doymamışlar. Daa öbürü:

- Karpuzun kaplarını da kazıyıp yedik ama gene doymadık. Gelin kaplarını da yeelim da “Adamnar karpuzularını yemişler, kaplarını ise eşekleene vermişler.” desinler.

- Yeelim demiş, öbürleri.

En sonunda karpuzların kaplarını da yemişler.⁶⁷

2.2.2.4. Nasradin Oja

Nasradin Oja iisannarı çok aldatmış.⁶⁸ Erkes onun çok aldattığını duymuş. Bi gün dört beş kişi toplanmış, Nasradin Oja’nın iisannarı nası aldattığından konuşurlarmış. İçlerinden biri; “Ah Nasradin Oja’yla bi karşılaşsam bakalım beni da aldatabilejek mi?” demiş.

Nasradin Oja gene ep küüden küüye gezermiş. Bi gün, kendisini aldatabilecek mi dii merak eden adamın yaşadığı küüye yakın başka bi küüye gelmiş. Açan bu adam, Nasradin ojanın o küüye geldiğini duyar. Kendi kendine; “Du gideyim demiş, bakalım beni da aldatabilejek mi?” Neyse, bu adam gider. Küüye girer girmez Nasradin Oja’yla karşılaşır ama, onun kim olduğunu bilmez. Nasradin Oja’ya:

- Abe arkadaş, Nasradin Oja’nın bu küüye geldiğini duydum, onu burda gördün mü? dii sorar.

Nasradin Oja kendini benni etmeden;

- Ayır demiş, görmedim. Niçin onu ararsın?

- Onun iisannarı çok aldattığını duydum demiş. Ajaba beni da aldatabilejek mi dii merak ettim. Onun için burayı geldim.

⁶⁷ KK. 22.

⁶⁸ Araştırma bölgesinde “aldatmak” fiili “kandırmak” yerine kullanılmaktadır.

- Seni da aldatacak.

- Ayır, aldatamaz.

Nasradin Oja bu, uyanık. İç çaktırmadan;

- Bu küü büyük demiş, onu burda bulamasın. Sen te bu eski duvara arkanı daya bak aşmasın, ben gidip onu bulayım.

- Tamam, demiş.

Nasradin Oja onu da aldatmış ama adam farkında diil. Neyse, ayşam üstü olmuş, bu daa aşmasın dii duvarı dayadılmış. Ordan biri geçerke;

- Meraba arkadaş, naaparsın? dii sorar.

- Meraba arkadaş demiş. Abe Nasradin Oja'nın çok aldattığını duydum. Beni da aldatabilecek mi dii merak ettim ve onun için burayı geldim. Te burda gene biriyle karşılaştım da ona Nasradin Oja'yı sordum, bana; "Bu küü büyük, Nasradin Oja'yı burda bulamasın. Sen arkanı te bu duvara daya bak aşmasın, ben gidip onu bulayım." dedi. Ben da bu duvar aşmasın dii sırtımı dayadım onnarı pekleirim.

- Abe arkadaş demiş, burda karşılaştığın kişi Nasradin Oja'nın ta kendisiymiş. Seni da aldatmış işte. İç yıkılajak duvarı iisan dayadabilir mi?

Adam düşünür düşünür; "Esa demiş, üüle, demek Nasasradin Oja beni da aldattı!" Nasradin Oja, o adamı da aldatmış.⁶⁹

2.2.2.5. Nasradin Oja'nın Binek Taşı

Nasradin Oja bi yeri giderke ep eşenne gidermiş. Ama eşene gene, binek taşı varmış, ep o binek taşından binermiş. Bi gün bu bi yeri giderke binek taşından eşene binmiş ama ters binmiş. Neyse bu giderke sokakta biri;

- Abe Nasradin Oja eşe ters binmişin demiş.

⁶⁹ KK. 22.

Nasradin Oja:

- Ben demiş, ters binmedim eşek ters durdu.

Nasradin Oja gene aşı kalmamış.⁷⁰

2.2.2.6. Nasradin Oja'nın Borcu

Nasradin Oja'nın çok borcu varmış. Düşünür taşınır, naapajak? Açan karısına:

- Karı demiş, çok borcumuz oldu. Aklıma bi şey geldi, eğer onu yaparsak borcumuzu ödeeriz.

Karısı:

- E neymiş o? diye sorar.

- Biz demiş, sarı çalı getirip evimizin iki tarafını sararalım. Nası olsa komşuların koyunları sabah akşam bizim ev yanından geçer. Koyunlar geçerke yapalarından çallara yapa asılajak. Sora biz o yapaaları toplaajak ve sen o yapaaları iirip çorap örejeksin, ben gene o çorapları satıp borcumuzu ödeeriz.

- Aman be adam düşün e düşün aklına bu mu geldi? Biz bütülikle borcumuzu ömrümüzün sonuna kaa ödeemeyiz.

- Olsun. Ödeyemesek da iisannar; “En azından ödemee çalıştı.” dejekler.

Da üüle olmuş.⁷¹

2.2.2.7. Nasradin Oja ile Fakir Adam

Zamanında Nasradin Oja ile bi fakir adam kasabaya, pazara barabar gideeler. İyi ama o fakir adam, o kadar fakirmiş ki, üzerinde iç bi groş, iç bi dinar parası yokmuş. Neyse. Nasradin Oja:

⁷⁰ KK. 24.

⁷¹ KK. 22.

- Ay,⁷² demiş, yeelim ekmek.

Fakir adam:

- Ne yeeyim demiş, açan üzerimde iç param yok.

- Burda bi aşçı var, veresiye da veri. Sen gene veresiye ye.

Bunnar gideeler aşçıya. Nasradin Oja aşçıya arkadaşının parası olmadığını düveri. Aşçı:

- Tamam demiş. Ama ne zaman ödeebilirsin?

- Filan zamana kaa demiş, ödejem.

- Tamam.

Fakir adamcık, ekmeenne yemee iki tane kaynanık yumurta almış. Neyse, bunnar yemeklerini orda yemişler. Sora pazara çıkıp işlerini görmüşler.

Var vara sür süre,⁷³ yumurtaları ödeme zamanı gelir. O fakirin gene, borcunu ödemek için eline iç para geçmemiş. Onun içi borcunu ödeememiş. Ama aşçı, borcunu ödemediği için onu davaya veri. Neyse, belli bi zaman sora fakir adama bi pokana⁷⁴ gelir. Bu derin derin düşünmeee başlamış. Kendi kendine; “Ben bunu nasıl ödejem?” der. Aşçı ve yanındakiler, o iki yumurtanın parasını esap edip çok çıkarıymışlar: “İki yumurtadan dermişler, iki kuvačka bastırılsaydı iki piliç çıkajaktı, bu piliçler büyüüp şu kadar yumurtlaajaklardı, o yumurtalardan gene kuvačka bastırılsaydı bu kadar piliç çıkajaktı falan filan.”

Bi gün Nasradin Oja, fakir adamın düşünceli olduğunu görü.

- Abe komşu ne o kaa düşünürsün? dii sorar.

⁷² Araştırma bölgesinde “ay” tabiri “hadi” anlamında kullanılmaktadır.

⁷³ Geçiş formelleri.

⁷⁴ Pokana (Mkd); devlet kurumlarından, örneğin mahkemeden sabıkalı kişilere gönderilen çağrı.

- Abe Aja, demiş, nası düşünmeeyim. O aşçı, yumurtaların parasını ödeyemediğim içi beni davaya vermiş. Benim iç param yok. Naapajaamı bilmem.

- Komşu iç düşünme, iç korkma! Beni ıspat⁷⁵ yazdır. Ben bikaç defa gitmeejem. Ben gitmediğim hâlde de seni sud edemeyejekler.⁷⁶

Fakir adam Nasradin Oja'yı ıspat olarak yazdırır. Neyse, davanın görülejee gün gelir. Aşçı ve ıspatları geliiler. Nasradin Oja ise gelmez. Nasradin Oja gelmediği için bişiy yapamazlar. Davayı başka bi zamana ertelemişler.

Neyse, davanın ertelendiği gün gelir. Erkes gelir, Nasradin Oja ise gene gelmez. Nasradin Oja ıspat olduğu için dava gene görülememiş. Gene ertelenmiş.

Nasradin Oja masus gitmezmiş. Kasım zamanını, yani tuum⁷⁷ ekim zamanını peklemiş. Dava da o zamannara ertelenmiş.

Var vara sür süre, davanın görülejee gün gene gelir. Sud, dava artık görülsün dii Nasradin Oja'ya aber yollar. Gene bütün ıspatlar gelmiş. Nasradin Oja da gelejek ama en geriden geriye. Sud, oradalar mı dii erkese sorar, bi bakar, "Nasradin Oja gene galba yok." derken, Nasradin Oja kapıya tak tak tak urmuş. Sud:

- Ayde demiş, dal!

Nasradin Oja:

- Geldim sud efendi, demiş.

Nasradin Oja azırlıklı gelmiş. Sud, Nasradin Oja oturmadan;

- Abe Nasradin Oja, demiş, kaç defa oldu gelmesin! Bi aber yolladık gelmedin, iki aber yolladık gene gelmedin! Üçüncü defa geldin ama en son. O kaa mı büyük gönüllü adamsın sen?

Nasradin Oja:

⁷⁵ Ispat (Mkd); şahit.

⁷⁶ Sud (Mkd); mahkeme. "Sud edilemeyecek"; dava görülemeyecek demektir.

⁷⁷ Tohum.

- Abe kadı efendi demiş, çok işlerim vardı.

Nasradin Oja uyanık, işi baalamayı bilir.

- Peki be Nasradin Oja demiş, annat bakalım neymiş o çok işler.

- Abe kadı efendi, demiş, bilirsiniz ya, tuum ekimi zamanı. Tuum için bugün buyday kaynadırım, yarın arpa, öbür gün çavdar kaynadırım. Oyalı iş. Kaynadıp üüle tuum ekerim.

- Abe Nasradin Oja, sen kafayı mı yedin? İç kaynamış buydaydan, arpadan ve çavdardan tuum olur mu?

- Kadı Efendi kadı efendi, sen bana bunu sorma! Ben sana bi şey sorayım: Kaynanık yumurtadan iç piliç olur mu? Biraz düşünseniz a! Niçin bu fakir adamı dar faka sokarsınız. Adam düşünce düşünce delirejetti. Bilmem o iki yumurtadan kaç piliç olajak, o piliçlerden bilmem kaç yumurta ve yine bu yumurtalardan bilmem kaç piliç olajak? İç kaynanık yumurtadan piliç çıkar mı? Siz daa bunu annamamışınız, olajak iş mi bu?

Kadı düşünür düşünür, kendine gelir:

- Esaa üüle, demiş.

Sonunda kadı, fakir adamın yediği iki yumurtayı kendi öder. Aşçıya:

- Al demiş, bu parayı, beni burda majup ettin!

Büleje Nasradin Oja yumurtaların parasını kadıya ödettiri.⁷⁸

2.2.2.8. Nasradin Oja'nın Kedisi

Nasradin Oja'nın bi kedsı varmış. Açıan bu, Kasım zamannarı kedisini derede çimdirmee götürmüş. Tam çimdirmee başlamış, o sırada gene biri ordan geçermiş:

⁷⁸ KK. 22.

- Naparsın be oja? dii sorar.

Nasradin Oja:

- Kediye çimdirim.

- Abe Oja, bu suukta kedi çimdirilir mi, ayvancık suuktan ölejek!

- Benim kedim dayanıklı, ölmez.

Neyse. Nasradin oja çimdirmiş kedisini ama ayvancık suuktan ölmüş. Açıan bu eve gelirken dereye gördüğü adamne karşılaşılır.

- Ani be Oja kedin? dii sorar.

Nasradin oja:

- Öldü demiş.

- Abe ben sana demedim mi demiş, niçi o ayvan suuktan ölejek.

Nasradin oja ne dese biyenirsin.

- Suuktan demiş, ölmedi, sıkarken öldü.

Nasradin oja altta kalır mı? Gene altta kalmamış.⁷⁹

2.2.2.9. Nasradin Oja ile Komşusu

Nasradin Oja komşularınne çok iyi geçinirmiş. Bi gün Nasradin Oja'nın karısı dereye pırtı ikamaa gitmek istemiş. Tabi o zamannar kadınlar pırtıları evde diil da birangi bunarda ya da dereye ikarmışlar. Ama su ısıtmak için kazannarı yokmuş. Nasradin Oja komşularından birine gidip:

- Abe komşu demiş, karım pırtı ikamaa gidejek ama bizim kazanımız yok. Ben sizin kazanı istemee geldim.

⁷⁹ KK. 22.

- Olur be Oja demiş, verejem. Birbirimizle niçin komşuyuz.

Neyse, Nasradin Oja komşusunun kazanını alıp eve gider. Karısı bütün kiili eşyalari toplayıp ikamaa gider. Bu kadın pırtıları ikadıktan sora eve gelir. Nasradin Oja, kazanın içine bi bakır kuyup komşusuna üüle götürü. Komşusu kazanın içindeki bakırı görünce:

- Abe Oja, bu bakırın burda ne işi var? dii sorar.

Nasradin Oja:

- Abe komşu demiş, sizin kazan bugün bi bakır duurdu.

Komşusu, kazan nası duum yapabilir dii i sormayıp buna sevinir. Nasradin Oja işte, ep bi işler içinde. Bu olayın üstünden bi kaç zaman geçer, Nasradin Oja'nın karısı gene pırtı ikamaa gidejek ama kazannarı yok. Nasradin Oja yine aynı komşusuna gidip gene kazan ister.

- Abe komşu demiş, benim karı bugün gene pırtı ikamaa gidejek ama su ısıtmaa kazanımız yok. Ben gene kazanı istemee geldim.

Komşusu, Nasradin Oja'nın gene birengi bakır getirejeeni umut ederek:

- Tamam be komşu demiş te kazan, al.

Nasradin Oja kazanı alıp eve gider. Karısı yine bütün kiili pırtıları toplar ve dereye ikamaa gider. Kazanda suyu ısıdıp pırtıları ikaar, sora eve gelir. Neyse. Akşam olur Nasradin Oja kazanı geri getirmez. Komşusu pekleer pekleer Nasradin Oja kazanı getirmez. Aradan bikaç gün geçer ama, Nasradin Oja kazanı hâlâ geri götürmemiş. Komşusu kendi kendine; "Gidip bi bakayım demiş, kazanı niçin getirmedi. Kazan bize da lazım olajak gari." Açan bu gider;

- Abe Oja demiş, bizim kazanı daa getirmedi! İşinizi bitirdiyseniz kazanı alabilir miyi, bize da lazım.

Nasradin Oja:

- Abe komşu demiş, bu günnerde seni iç göremedim da düvereyim; sizin kazan geçindi, başınız sağolsun!

- Abe Oja demiş, kazan iç ölür mü?

- Nası duuru da geçinemez!⁸⁰ Bak geçen defa bi bakır duurdu. Bu defa gee geçindi.

Nasradin Oja işte, onunne başa çıkılır mı? Büleje Nasradin Oja komşusunun kazanını alır.⁸¹

2.2.2.10. Nasradin Oja'nın Portası

Nasradin Oja, evinden beş altı kilometro uzaklıkta iki direkten bi porta yapar. Ona gelmek isteyen iisnnar mejbur ordan geçecekler.

Bi gün bi adam portadan geçmeyip üüle gelir Nasradin Oja'ya. Açıan Nasradin Oja o adama:

- Sen portadan mı geçtin? dii sorar.

Adam:

- Ayır demiş, geçmedim.

- Madam geçmedin, git portadan geç da üüle gel.

- Abe Nasradin Oja, kim şini gidejek ta orayı. Bak ne kaa uzak. Em ne var portadan geçmediysem. Te geldim ya.

- Olmaz. Ben caba mı yaptım o portayı. Git ordan geç da üüle gel.

Nasradin Oja bu. Onunne şaka olmaz. Mejbur portadan geçejeksin.⁸² Adam gider portadan geçer da üüle gelir.

⁸⁰ Kaynak kişi güldü.

⁸¹ KK. 22.

⁸² Kaynak kişi güldü.

- Şini demiş, oldu.

Da üle, adamı portadan geçittirmiş.⁸³

2.2.2.11. Nasradin Oja ile Üç Berduş

Nasradin Oja'nın semiz, koç gibi büyük bi kuzusu varmış. O kuzuyu yemek için ayırmış. Bi gün, bi göl kenarına o kuzuyu kızattırma gider. Gölün kenalarında gene çok güzel ot varmış. Nasradin Oja kendi kendine; "Bu ayvancığı demiş, kesmeden önce bu yeşillikte biraz otlatayım." Açıan aynı gün üç berduş, Nasradin Oja'nın kenarına kuzuyu kızattırma gittiği göle çimee gelir. Bu berduşlar Nasradin Oja'yı kuzusunu otlatırke görüler. İçlerinden biri; "Baksanaza demiş, kuzu ne kaa büyük, tam yemek için. Gelin Nasradin Oja'yı bi tüülü aldataalım da kuzusunu yeelim." Bunnar Nasradin Oja'nın yanına gidip:

- Nasradin Oja demişler, bu kuzuyu bize ver da kızartıp yeelim. Bugün son gün, dünya batar.

Nasradin Oja'nın aramadığı da bulmadığı:

- Tamam bevu demiş, alın kesin, kızattırın da yeyin.

Bunnar kuzuyu keseeler, sora bi çiviye geçirip ateşte döndürerek kızartmaa başlaalar. Neyse, bunnara ısıjak gelir. Nasradin Oja'ya:

- Nasradin Oja demişler, sen kuzuyu kızart, biz göle gidip biraz çimejeez.

- Tamam demiş, siz bakın kifinize, ben kuzuyu kızattıraram.

Nasradin Oja kuzuyu iice kızartıp berduşların pırtıların ateşe atar. Sora kuzuyu alıp ordan uzaklaşır. Açıan berduşlar Nasradin Oja'yı giderke görüler; "Abe demişler, Nasradin Oja kuzuyu götürü bel!" Açıan bakaalar, pırtıların gene ateşte yakmış. Nasradin Oja'ya:

- Abe Oja demişler, pırtılarımızı gene niçin yaktın?

⁸³ KK. 24.

- Napajaksınız demiş, o pırtıları, bugün son gün, dünya batar.

Büleje Nasradin Oja kuzuyu berduşlara kızattıttırılmış, sora eve getirip karısınne yemişler.⁸⁴

2.2.2.12. Nasradin Oja ile Yahudi

Nsradin Oja'nın bi Yahudi komşusu varmış. Komşusunne çok iyi geçinirlermiş. Nasradin Oja, er geje Allah'a ona zenginnik versin dii yalvarıymış: "Allah'ım dermiş, bana para ver, bana zenginnik ver." A komşusu gene dua ettiğini ep duyarmış. Bi geje Nasradin Oja tek başına ocaklık (eski zaman evlerinin ocaklıkları varmış) önünde oturmuş dua eder: "Allah'ım demiş, bana para ver. Doksan dokuz ise almam, yüz ise alajam." Yahudi komşusu pencereden gene duymuş. "Du demiş, Nasradin ojayı bi kere tanayım bakalım sözüne sağlam mıdır?" Yahudi gene zenginmiş. Çok parası varmış. Gider evden doksan dokuz tane altın alır ve bi keseye kuyar. Sora Nasradin Oja'nın evinin üstüne biner ve o altınnarı bajadan aşaa salar. Nasradin Oja dua ederken kese ocaklığın kenarına düşüveri. Nasradin Oja bi bakar, para kesesi! Emen aline alıp "Allah'ım demiş, bana para verdi." Emen saymaa başlamış. Yahudi gene pencereden bakarmış bakalım altınnarı alajak mı dii. Bir, iki... on... Bi sayar doksan dokuz altın. "Doksan dokuz altın, bi da kese tam yüz, demiş." Yahudi bakınıp kalmış. "Altınnarı aldı demiş, şini napajaz?" Emen kapiya gidip tak tak tak urmaa başlamış. Nasradin Oja:

- Ayde demiş, buyur.

Yahudi içeri girip:

- Oja demiş, altınnarmı ver. O altınnar benim.

- Nerden senin olur?

- Senin Allah'a yalvardığını duydum: "Allah'ım, doksan dokuz ise almam, yüz ise alajam" dedin. Ben da seni doksan dokuz altınne denemek⁸⁵ istedim.

⁸⁴ KK. 24.

⁸⁵ Sınamak.

- Ben üüle dedim ama keşeyle tam yüz oldu. Em bu altınnarı bana Allah verdi. Ben Allah'tan istedim. Senden istemedim.

- Altınnarmı ver zare dava açajam.

- Git ne istersen yap. Bu altınnar benim.

Nasradin Oja altınnarı vermemiş. Yahudi gider dava açar. Ama bunnar, durum büüle olmasına rağmen iç dargın durmamışlar. İlişkileri aynısı devam eder. Bi gün pokanalar gelir suda gitsinler. Nasradin Oja başlamış düşünmee. O uyanık, gene bi yolunu bulajak. Neyse. Komşusu onu üüle düşünceli görünce:

- Abe Nasradin Oja ne o kaa düşünürsün. Seni çok düşünceli gördüm demiş.

Nasradin Oja:

- Abe komşu demiş, kasaba taa neresi, çok uzak. Ben orayı gezerek nası gideyim? Senin biygirin var. Benim gene yok. Sen biygirine binip gidejeksiñ. Ya ben?

- Abe Oja demiş, biz komşu diil miyiz? Komşuluk ne güne duru? Benim bi katırım da var. Sen gene ona binip gidersin.

Yahudi, Nasradin Oja'dan altınnarını geri almak içi erşiy yapar. Davanın görülejee gün gelmeden, Nasradin Oja bi gün gene düşüncelere dalar. Komşusu gene:

- Abe Oja, demiş, gene çok düşünürsün. Nedir gene seni bu kaa düşündüren?

- Abe komşu, demiş, benim üstüme başıma baksana. Pırtılarım yırtık, sökük. Âkim kaaşısına büle nası çıkayım?

- Abe Oja, bu meseleye da bi çözüm bulajaaz bevu.

- Nası?

- Pazara gidip sana güzelce bi kat elbise alajaaz olur biter. Ama dava görüldükten sora o elbiseyi geri alajam.

- İyi, tamam.

Bunnar pazara gideler, bastondan lüleye varınceye kaa güzelce bi kat pırtı alılar.

Var vara sür süre davanın görülejee gün gelir. Nasradin Oja ve komşusu ayvannara binip suda giderler. Duruşma saati gelir. Kadı:

- Nasradin oja demiş, komşun senden şikayetçi. Onun altınnarnı almışsın.

- Abe kadı efendi demiş, şu yalancıya mı kanarsınız? O çok yalancı.

- Nası?

- O, benim er şiyme sayip çıkar. Katırımı anda bıraktım. Şimdi ona sayip çıkacak.

Komşusu:

- E benim ya demiş. Kimin olabilir?

- Kadı Efendi demedim mi demiş, katırıma sayip çıkajak.

Nasradin Oja işte, akıllı, bulur bi yolunu! Bak komşusunu nası dolamış. Kadı:

- Efendi demiş, kendine gel! Niçin yalan konuşursun!

- Bakarsın üstümdeki pırtılara da sayip çıkajak.

Yahudi, o pırtıları Nasradin Ojaya kendi aldığı için;

- Evet demiş, Nasradin Oja'nın üstündeki pırtılar benim.

- Kadı Efendi be demiş, gördün mü?

Kadı bakar bakar:

- Yahudi Efendi demiş, sen sayiden yalancıymışın. Seni uyarıyım. Bundan büüle Nasradin Oja'nın iç bi şiğine dokunmayasın!

Yahudi o kaa uraşmış, gene da Nasradin Oja'dan altınnarnı alamamış.⁸⁶

⁸⁶ KK. 22.

2.3. Mâni

Mâni, Türk halk şiirinin en eski türlerinden biridir.⁸⁷ Anlatma esasına bağlı edebî bir tür olan mâni kavramının nereden geldiği hususunda farklı görüşler vardır. Bunlardan biri Arapçadan geldiği düşüncesine dayanmakta, diğeri ise Türkçe kökenli olduğu yönündedir. Mehmet Fuat Köprülü ve Pertev Naili Boratav gibi ilim adamları mâninin Arapça “ma’nâ”⁸⁸ (anlam) sözcüğünden geldiğini ifade etmektedir. Ancak Niyazi Eset ve Sami Akalın gibi folklor araştırmacıları ise türkû, varsağı, türkmani, bayatı vb. edebî şekilleri esas alarak bu şekillerin sonuna “î” nispet ekinin getirilmesiyle (Türkî, Varsağî, Türkmanî ve Bayatî) Türk ya da Türk boylarına ait oldukları anlamına geldiği gibi mâninin de adam, soy, sop anlamını içeren “man” sözcüğüne aynı ekin eklenmesiyle oluştuğu ve dolayısıyla Türkçe asıllı olduğu görüşünü savunmaktadır.⁸⁹

İslâmlık öncesinden itibaren sözlü gelenekte varlığını sürdüren mâni, edebî bir tür olarak şu şekilde tanımlanmaktadır: “Garp (batı) halk edebiyatının bir tarzı mahsus, ki ekseriyetle dört mısradan teşekkül eder; hece vezninin yedisiyle söylenir”;⁹⁰ çoğu birinci, ikinci ve dördüncü mısraları uyaklı olan halk koşuğu”;⁹¹ “genellikle birinci, ikinci ve dördüncü dizeleri uyaklı olan, daha çok hecenin yedili ölçüsüyle söylenen halk şiiri.”⁹² Bu tanımlardan anlaşılacağı gibi mâni yedili hece kalıbıyla söylenip dörtlükten, diğeri bir ifadeyle dört dizeden oluşan edebî bir şekildir.

Hıdrellez, nevruz ve bayram gibi çeşitli törenler vesilesiyle söylenen mâni, şekil bakımından küçük bir yapıya sahip olsa da mutlaka bir anlam ifade etmektedir.

⁸⁷ Mehmet Aça, “Halk Şiirinde Tür ve Şekil”, **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, a.g.e., s. 240.

⁸⁸ Mehmet Fuat Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1980, s. 273; Boratav, a.g.e., s. 191.

⁸⁹ Niyazi Eset, **Mukayeseli ve Neşredilmemiş Maniler**, Ankara, Ankara Halkevi Neşriyat, 1944, s. 7; Lütfullah Sami Akalın, **Türk Manilerinden Seçmeler I**, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1972, s. XIII, mâni kelimesinin kökeniyle ilgili ayrıca bk., Hikmet Dizdaroğlu, **Halk Şiirinde Türler**, Ankara, TDK Yayınları, 1969, s. 52-54; Ali Torun, “Mâni Tarzı ve Bu Tarzın Menşei Hakkında Bazı Düşünceler”, **Millî Folklor**, No: 2, 1989, s. 25; Abdulkadir Emeksiz, “İstanbul Mânileri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2003, s. 3-4.

⁹⁰ Hüseyin Kâzım Kadri, “Mâni”, **Türk Lûgati**, C: IV, İstanbul, TDK, 1945, s. 342.

⁹¹ Pars Tuğlacı, “Mâni”, **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, C: III, İstanbul, Pars Yayınevi, 1971, s. 1845.

⁹² “Mâni”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 1620-1.

Bağımsız bir bütün olarak mâninin ilk iki dizesi ile son iki dizesi konu itibari ile birbiriyle alakasız gibi görünse de aslında ilk iki dizesi ile üç ve dördüncü dizelerinin içerik açısından içten bir bağlanın olduğu söylenebilir. Mâninin ilk iki dizesi konuya giriş mahiyetinde olup son iki dizesi ise ifade edilmek istenen duygu ya da düşünceyi sunmaktadır. Öte yandan, mâniler uyak düzeni bakımından genellikle “aaba” şeklindedir. Ancak mânilerin “baca”, “acada” şeklinde farklı uyak biçimlerinin olması durumu da söz konusudur.⁹³

2.3.1. Mânilerin Sınıflandırılması

Mâninin gerek kökeni ve gerekse tanımı ile ilgili çalışmaların yanı sıra sınıflandırılması hususunda da birtakım çalışmalar yürütülmüştür. Pertev Naili Boratav başta olmak üzere Sami Akalın ve Doğan Kaya gibi isimler mâniyi ele alıp sınıflandırma çalışmaları yapmışlardır. Örneğin Doğan Kaya “Anonim Halk Şiiri” adlı eserinde mânileri şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. Yapılarına göre maniler:

a. Hece sayısına göre maniler:

- Dört heceli mâniler.
- Beş heceli mâniler.
- Yedi heceli mâniler.
- Sekiz heceli mâniler.
- On bir heceli mâniler.

b. Mısralarına göre maniler:

- Düz mâniler.
- Kesik/cinaslı mâniler.

⁹³ Mânilerin kafiye şemaları hakkında geniş bilgi için bk., Boratav, **a.g.e.**, s. 192-195; Dizdaroğlu, **a.g.e.**, s. 54-56.

- Yedekli mâniler.

- Müstezat mâniler.

2. Hazırlanış ve uygulanışlarına göre mâniler:

- Niyet mânileri.

- Katar mânileri.

- Karşılıklı mâniler.

- İş yaparken söylenen mâniler.

- Saya mânileri.

- Bayraktar mânileri.

- Soru-cevaplı mâniler.

3. Konularına göre mâniler:

- Sevda mânileri.

- Şehir mânileri.

- Ramazan mânileri.

- Millî hislerle söylenmiş mâniler.

- Mektup mânileri.

- Askerlik mânileri.

- Öğüt mânileri.

- Gelin-kaynana mânileri.

- Gurbet mânileri.

- Anne için söylenmiş mâniler vd.⁹⁴

⁹⁴ Doğan Kaya, **Anonim Halk Şiiri**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999, s. 30-32, mâni hususunda yapılan diğer sınıflandırma çalışmaları hakkında bk., Boratav, **a.g.e.**, s. 196-198, Akalın, **a.g.e.**, s. XXI.

2.3.2. Alandan Derlenen Mânilerin Sınıflandırılması

2.3.2.1. Alandan Derlenen Mânilerin Yapıları Açısından İncelenmesi

Mâniler genellikle hece ölçüsünün yedili kalıbıyla söylenmektedir. Ancak dört, beş, altı, sekiz, on, on bir ve on dördü hece ölçüsüyle de söylenebilen mânilerin olduğu bilinmektedir.⁹⁵ Hece ölçüsü bağlamında alandan derlenen yetmiş sekiz mâninin hepsi dörder dizeden oluşup yetmiş yedisi hece ölçüsünün “yedili”, biri ise “sekizli” hece vezniyle söylenmiştir. Bu mânilerden yetmiş ikisi “aaba”, ikisi “aaaa”, üçü “aabb” ve geriye kalan biri ise “aaab” şeklindeki uyak düzenine sahiptir. Dolayısıyla bu mânilerin düz, diğer bir ifadeyle tam mâni olarak değerlendirilmesi mümkündür.⁹⁶

- 1- “aaba” uyak düzenine uyan mâniler: 1-72.
- 2- “aaaa” uyak düzenine uyan mâniler: 73-74.
- 3- “aabb” uyak düzenine uyan mâniler: 75-77.
- 4- “aaab” uyak düzenine uyan mâni: 78.

2.3.2.2. Alandan Derlenen Mânilerin Konuları Bakımından İncelenmesi

Mâniler sevdâ, gurbet ve askerlik gibi çeşitli konulara yönelik söylenmektedirler. Ancak çoğunun “sevdâ” konusu ile ilgili olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum, çalışmanın konusunu oluşturan bölge mânileri için de söz konusudur. Araştırma alanından derlenen mânilerin konularına göre incelenmesi hususunda yukarıda verilen Doğan Kaya’nın “konularına göre mâniler” adlı sınıflandırılması esas alınmıştır. Bu sınıflandırmaya göre mânilerin dağılımı şöyledir:

1. Sevdâ mânileri: 65.
2. Mektup mânileri: 2.

⁹⁵ Mehmet Aça, “Halk Şiirinde Tür ve Şekil”, **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, a.g.e., s. 240, ayrıca bk., Dizdaroğlu, **Halk Şiirinde Türler**, a.g.e., s. 54-56.

⁹⁶ Kafiye düzeni bağlamında mâninin “kesik/cinashl mâni”, “artık/yedekli mâni” adı verilen biçimleri de mevcuttur. Geniş bilgi için bk., Boratav, a.g.e., s. 192-196; Nevzat Gözaydın, “Anonim Halk Şiiri Üzerine”, **Türk Dili Dergisi**, C: LVII, No: 445-450, 1989, s. 7-13.

3. Askerlik mânileri: 4.
4. Gelin kaynana mânileri: 1.
5. Gurbet mânileri: 5.
6. Anne için söylenmiş mâniler: 1.

2.3.3. Alandan Derlenen Mâniler

2.3.3.1. Kafiye Şeması “aaba” Şeklinde Olan Mâniler

Anterim⁹⁷ kumaş olsun
Üstüne kuşlar konsun
Ver anne istediğme
İsterse berduş olsun⁹⁸

İsardan indim düze
Su koyverdim Mergüze
Yedi yıl izmet ettim
Ela gözlü güzele⁹⁹

Bir taş attım kilseye
Mavi püskül enseye
Ben askere giderim
Gönül verme kimseye¹⁰⁰

Çakmağımı çakayım
Sigaramı yakayım
Gönder yârim resmini
Özledikçe bakayım¹⁰¹

⁹⁷ Gömlek.

⁹⁸ KK. 3.

⁹⁹ KK. 3.

¹⁰⁰ KK. 11.

¹⁰¹ KK. 11.

Kiremitte gezerim
Padem şeker ezerim
Komşu kızı duruke
Niye bekâr gezeyim¹⁰²

Bi oca gelir oca
Elinde sarı bohça
Bana küçük demeyin
Ben de ararım koca¹⁰³

Denizde kara balık
Yüreğim sana yanık
Bu akşam kaçmayayım
Sokaklar kalabalık¹⁰⁴

Sıra sıra kazannar
Kara yazı yazannar
Evlat yüzü görmesin
Aramızı bozannar¹⁰⁵

Gidin bulutlar gidin
Yârime selam edin
Eğer yârim uyurse
Yüzüne gülge edin¹⁰⁶

Ak koyun meler misin
Mor menekşe yer misin
Sevdiğini almadan
Ben evlendim der misin¹⁰⁷

¹⁰² KK. 11.

¹⁰³ KK. 11.

¹⁰⁴ KK. 19.

¹⁰⁵ KK. 19.

¹⁰⁶ KK. 11.

¹⁰⁷ KK. 19.

Çık çeşmeye göreyim
Eline gül vereyim
Senin gibi güzeli
Nasıl ele vereyim¹⁰⁸

Güle bindim gülmedim
Gülден indim ölmedim
Kara gözlü yârimi
Üç ay oldu görmedim¹⁰⁹

Yılana bak yılana
Yılan gider ormana
Ninem beni verecek
Kara gözlü oğlana¹¹⁰

Koz kökü bıtrak bıtrak
Sen çiçek ol ben yaprak
Gel sarılalım yârim
Düşman gözüne toprak¹¹¹

Bunar yolu bu mudur
Kuva doli su mudur
Yüsek Male¹¹² içinde
Benim yârim bu mudur¹¹³

Motor aldım yârim
Suya salam yârim
İkimiz de bir boyda
Nişan olalım yârim¹¹⁴

¹⁰⁸ KK. 19.

¹⁰⁹ KK. 11.

¹¹⁰ KK. 11.

¹¹¹ KK. 11.

¹¹² Araştırma bölgesinde yer alan en büyük Türk köyü.

¹¹³ KK. 19.

¹¹⁴ KK. 19.

Karanfilim top beyaz
Ayrı düştük biz bu yaz
Eğer beni seversen
Mektubunu sıkça yaz¹¹⁵

Denizin dibi mahzer
Üştü maviye benzer
Tüm dünyayı gezdim
Yoktur yârime benzer¹¹⁶

Ak saman sarı saman
Sarılmamız ne zaman
Elalemin düğnü var
Bizim düğün ne zaman¹¹⁷

Demir kütük yarılmaz
Teller kolay sarılmaz
Dağlar girmiş araya
Yar yanına varılmaz¹¹⁸

Atladım gittim taştan
Yaşmağım uçtu baştan
Seni sevdim seveli
Gözlerim dinmez yaştan¹¹⁹

Çayır çimen biçemem
Sular soğuk içemem
Yârim orda ben burda
Ben asretlik çekemem¹²⁰

¹¹⁵ KK. 30, 14.

¹¹⁶ KK. 30, 14.

¹¹⁷ KK. 30, 14.

¹¹⁸ KK. 19.

¹¹⁹ KK. 19.

¹²⁰ KK. 19.

İki çeşme akışır
Birbirine bakışır
Çatla patla kaynana
Oğlun bana yanaşır¹²¹

Bağya gittim üzüme
Diken battı dizime
Dikeni çıkarırken
O yar geçti gözüme¹²²

Gül aldım бүкерim
Dikenini seçerim
Yârim askere gitti
Sevdasını çekerim¹²³

Masa üstünde koku
Al bu mektubu oku
Seni sevdim seveli
Gözüme girmez uyku¹²⁴

Çık çeşmeye göreyim
Eline gül vereyim
Senin gibi güzeli
Nerelerde göreyim¹²⁵

Çantası var kolunda
Gezer cadde boyunda
Ne bu kadar güzelsin
Melek mi var soyunda¹²⁶

¹²¹ KK. 30, 14.

¹²² KK. 19.

¹²³ KK. 30, 14.

¹²⁴ KK. 19.

¹²⁵ KK. 19.

¹²⁶ KK. 19.

Tiyareler çift gider
Anam kendini üzer
Üzme ana kendini
Damadın benden güzel¹²⁷

Sarı üzüm salkımı
Bakın benim talkımı
O yar geçti buradan
Aldı benim aklımı¹²⁸

Bu dereler olmasa
Mavi çiçek solmasa
Ölüm Allah'ın emri
Bu ayrılık olmasa¹²⁹

Kara gözlüm ağlama
Yüreğimi dağlama
Ben buralı değilim
Bana sevda bağlama¹³⁰

Bu tarla uzun tarla
Parla be yârim parla
Tezlerde görüşmesek
Uzaktan mendil salla¹³¹

Pınar üstünde bakır
Yosmam gözlerin çakır
O çakır gözlerine
Kurban olsun bu fakir¹³²

¹²⁷ KK. 19.

¹²⁸ KK. 11.

¹²⁹ KK. 12.

¹³⁰ KK. 12.

¹³¹ KK. 12.

¹³² KK. 12.

Tiren gider öterek
Dumanıyla tüterek
Ben yârimden ayrıldım
Kanlı yaşlar dökerek¹³³

Dur be tiren bineyim
Sana mektup vereyim
Benim yârim gurbette
Gidip de bir göreyim¹³⁴

Bu saçak viran saçak
Dayansam yıkılacak
Dayat komşu kızını
Arkamsıra kaçacak¹³⁵

Uzun yol uzunlasın
Koyunlar kuzulasın
Bekle yârim üç sene
Altınlar ucuzlasın¹³⁶

İnce giyerim ince
Pembe yakışır gence
İsan bi oş olur oş
Sevdiğini görünce¹³⁷

Kirez kuydum sepete
Yar oturmuş tepede
Ben yârime kavuştum
Hasretim memlekete¹³⁸

¹³³ KK. 12.

¹³⁴ KK. 12.

¹³⁵ KK. 12.

¹³⁶ KK. 12.

¹³⁷ KK. 12.

¹³⁸ KK. 12.

Bunarin kapakları
Arguvan yaprakları
Yar oturmuş tepede
Allanır yanakları¹³⁹

Pencereden bakarsın
Mavi boncuk atarsın
Sanki benim yârim yok
Bana gönül atarsın¹⁴⁰

Yeşil çimen biçemem
Soğuk sular içemem
Bana derler yardan geç
Yar tatlıdır geçemem¹⁴¹

Mısır ekdim azmasın
Gelen geçen kazmasın
Çok oğlanlar aldattım
Allah günah yazmasın¹⁴²

Leblebi koydum tasa
Doldurdum basa basa
Güzellerden güzelsin
Azıcık boyun kısa¹⁴³

Akli çember yel alır
Sokakları yel alır
Senin gibi güzeli
Er kim olsa o alır¹⁴⁴

¹³⁹ KK. 12.

¹⁴⁰ KK. 12.

¹⁴¹ KK. 12.

¹⁴² KK. 12.

¹⁴³ KK. 11.

¹⁴⁴ KK. 11.

İsarin ardındayım
Babamın yurdundayım
Dünya yansa yıkılsa
Yârimin derdindeyim¹⁴⁵

Tanburam dört köşeli
İçi selvi döşeli
Benim bir yârim vardır
Yedi top menevşeli¹⁴⁶

Alçak duvar düz gider
İnce boylu kız gider
Kız şaşırmış yolunu
İnşallah bize gider¹⁴⁷

Karanfilim budama
Sefa geldin odama
Eğer beni seversen
Dünür yolla bobama¹⁴⁸

Masa üstünde vişne
İşle ablacım işle
Bizim eve yakışır
Kara gözlü enişte¹⁴⁹

Bugün ava fırtına
Al paltonu sırtına
Eğer beni almazsan
Bekarlıktan kurtulma¹⁵⁰

¹⁴⁵ KK. 11.

¹⁴⁶ KK. 19.

¹⁴⁷ KK. 19.

¹⁴⁸ KK. 19.

¹⁴⁹ KK. 19.

¹⁵⁰ KK. 19.

Tanburam var tabaktan
Kız gelir oynamaktan
Eğil be kız öpeyim
Şu terlemiş yanaktan¹⁵¹

İsardan üç kız bakar
Sırmalı uçkur sarkar
İkisi şöyle böyle
En küçüğü can yakar¹⁵²

Kara tavuk kanadı
Bu iş bize yaradı
Al yanaktan öperke
Bal dudağı kanadı¹⁵³

Ayna attım çayıra
Şevki urdu bayıra
Etişin ağlar beyler
İşim döndü ayıra¹⁵⁴

Aynayı ata ata
Şeftali sata sata
İman tatam çürüdü
Ben yalnız yata yata¹⁵⁵

Karanfil ekemedim
Suyunu dökemedim
Yârim gitti askere
Elini öpemedim¹⁵⁶

¹⁵¹ KK. 11.

¹⁵² KK. 19.

¹⁵³ KK. 3.

¹⁵⁴ KK. 5.

¹⁵⁵ KK. 5.

¹⁵⁶ KK. 5.

Karşıda gördüm seni
Purtokol sandım seni
Kıyamadım öpeyim
Ellere verdim seni¹⁵⁷

İnce çektim ipliği
Yârimin gölekliği
Benim bir yârim vardır
Yedi dağın kecliği¹⁵⁸

İncenin inceyim
Ak gülün goncesiyim
Dokuz delikanlının
Ben bir eğlencesiyim¹⁵⁹

İndim derede durdum
Çifte güvercin urdum
Dokuz güzel içinde
Bir güzele uruldum¹⁶⁰

Alçacık duvar üstü
Mendilim suya düştü
Mendilimi alırke
Al yanak ele geçti¹⁶¹

Kara üzüm salkımı
Bakın benim talkımı
Geçti bir esmer oğlan
Aldı benim aklımı¹⁶²

¹⁵⁷ KK. 5.

¹⁵⁸ KK. 5.

¹⁵⁹ KK. 5.

¹⁶⁰ KK. 5.

¹⁶¹ KK. 5.

¹⁶² KK. 13.

Akli ember başında
Kalem oynar kaşında
Benim bir yârim vardır
On üç on dört yařında¹⁶³

Ak üzüm pembe üzüm
Duy kulun dinle sözüm
Darıltmışım yârimi
Barışmaya yok yüzüm¹⁶⁴

Asmadan üzüm aldım
Sapını uzun aldım
Gel be yârim gezelim
Annenden izin aldım¹⁶⁵

Karşıda kazancılar
İçinde yazancılar
Dediler yârin gelir
Ani be yalancılar¹⁶⁶

Karanfilim beş atal
Gidin sorun ne satar
Al yanacık gül açar
Dudakları bal satar¹⁶⁷

Tanburamı alamam
Sağ kolumu sallamam
Ben bir öksüz oğlanım
İstediğmi alamam¹⁶⁸

¹⁶³ KK. 13.

¹⁶⁴ KK. 13.

¹⁶⁵ KK. 11.

¹⁶⁶ KK. 19.

¹⁶⁷ KK. 19.

¹⁶⁸ KK. 11.

Karşıya kavun astım
Kara perçemli dostum
Ben seni çoktan sevdim
Niçi selamı kestin¹⁶⁹

Duvarı deleceğim
Yanına gireceğim
Var bi lafım süleyim
Askere gideceğim¹⁷⁰

2.3.3.2. Kafiye Şeması “aaaa” Şeklinde Olan Mâniler

Mavi yüzüğün taşı
Görünmez dağlar¹⁷¹ başı
Yârimin gözü kaşı
Eridir dağı taşı¹⁷²

Telli uçkur göbekte
Benim yârim gurbette
Gurbetteyse gurbette
Sevdası var yürekte¹⁷³

2.3.3.3. Kafiye Şeması “aabb” Şeklinde Olan Mâniler

Alçacık duvardan aştım
Kırmızı güle sarmaştım
Kırmızı gülün goncesi
Ben yârimin eğlencesi¹⁷⁴

¹⁶⁹ KK. 5.

¹⁷⁰ KK. 13.

¹⁷¹ Dağ.

¹⁷² KK. 11.

¹⁷³ KK. 19.

¹⁷⁴ KK. 30, 14.

Kayın kökü çatallı
Ben istemem sakallı
Sakallılar pis kokar
Benim yârim mis kokar¹⁷⁵

Ay buluttan geridir
Bu yer mekam yeridir
Evliler eve gitsin
Bekarlar burda kalsın¹⁷⁶

2.3.3.4. Kafiye Şeması “aaab” Şeklinde Olan Mâniler

Ak anterim asılır
Enseride¹⁷⁷ kasılır
Mana bulmayın dostlar
Yoktur yârin kusuru¹⁷⁸

Sözlü gelenek kültüründe önemli bir yere sahip olan mâniler genellikle düğün ve bayram gibi törenlerin yanı sıra hıdrellez şenlikleri ve Ramazan geceleri gibi belli zamanlarda söylenmektedir.¹⁷⁹ Araştırmanın yürütüldüğü bölgede ise genç kızlar tarafından ezgili biçimde söylenen mâniler kına gecelerinde, hıdrellez kutlamalarında ve bayram törenlerinde icra edilmektedir.

2.4. Türkü

Türkü, Türk halk şiirinin en eski türlerinden biridir. Türk sözcüğünün sonuna “ı” nispet ekinin getirilmesiyle oluşan türkü kavramı, “Türk’e özgü” anlamına gelmektedir.¹⁸⁰ Sözlü geleneğe bağlı edebî bir tür olarak türkü; “Türklerle has bir

¹⁷⁵ KK. 12.

¹⁷⁶ KK. 13.

¹⁷⁷ Çivi.

¹⁷⁸ KK. 5.

¹⁷⁹ Aça, “Halk Şiirinde Tür ve Şekil”, **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, a.g.e., s. 241.

¹⁸⁰ Rıza Nur, “Türk Şiiri Hakkında Mütalaalar”, No: 11, **V. Tanrıdağ Dergisi**, 1942’den aktaran Hikmet Dizdaroğlu, **Halk Şiirinde Türler**, Ankara, TDK Yayınları, 1969, s. 102.

biçimde şarkı;¹⁸¹ Türklere has bir beste ile söylenen halk şarkısı;¹⁸² hece ölçüsüyle yazılmış ve halk ezgileriyle bestelenmiş manzume”¹⁸³ şeklinde tanımlanmaktadır. Ezgisinin ya da sözlerinin çeşitliliği nedeniyle “şarkı”, “ninni”, “ağıt”, “deyiş” ve “hava”¹⁸⁴ gibi isimlerle de adlandırılan söz konusu edebî tür için türkü kavramı ilk defa, döneminin (15. yüzyıl) ünlü şairlerinden Ali Şir Nevâî tarafından (Mizânü’l-Evzân)¹⁸⁵ kullanılmıştır. Türkü biçimine uygun ilk türkü örneği ise, 16. yüzyılda Öksüz Dede tarafından verildiği ifade edilmektedir.¹⁸⁶ Sözlü bir gelenek olan türkünün tanımı ile ilgili çalışmaların yanı sıra sınıflandırılması hususunda da birtakım çalışmalar yapılmıştır.

2.4.1. Türkülerin Sınıflandırılması

2.4.1.1. Türkülerin Konularına Göre Sınıflandırılması

Türkü, eski bir edebî tür olması hasebiyle üzerinde çokça durulan bir konu olmuştur. Dolayısıyla birçok folklor araştırmacısı tarafından ele alınan “türkü” ile ilgili çeşitli sınıflandırma çalışmaları yapılmıştır. Bu hususla ilgili ilk çalışmanın Türk halk edebiyatı üzerinde önemli çalışmaları olan Macar Türkolog Ignác Kúnos’a ait olduğu söylenebilir.¹⁸⁷ Kúnos’un çalışmasının yanı sıra başka sınıflandırma çalışmaları da yapılmış olup bu konuda belki de en kapsamlı çalışmayı Pertev Naili Boratav yapmıştır. Boratav türkülerini; “konularına göre” ve “kullanıldıkları yerler, gördükleri vazifeler ya da söylenmelerini şartlandıran vesilelere göre” olmak üzere iki kategoriye ayırarak şöyle sınıflandırmaktadır:

¹⁸¹ Şemseddin Sami, “Türkü” **Temel Türkçe Sözlük, Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî**, C: III, İstanbul, Tercüman Gazetesi, 1986, s. 1397.

¹⁸² Mehmet Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Külliyyat 4**, 3. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 347.

¹⁸³ “Türkü”, **Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 2402.

¹⁸⁴ Boratav, **a.g.e.**, s. 171.

¹⁸⁵ Ali Yakıcı, **Halk Şiirinde Türkü -Tanım-Tasnif-İnceleme-Metin**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2007, s. 37-38.

¹⁸⁶ Bk., Hikmet Dizdaroğlu, “Halk Şiirinde Türler” **Türk Dili Dergisi Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı**, No: 207, 1968, s. 259.

¹⁸⁷ Bk., Szilárd Szilágyi, “Ignác Kúnos Türk Folklor Araştırmalarında Bir Öncü”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı (Eski Türk Edebiyatı) Anabilim Dalı, Ankara, 2007, s. 239, diğer türkü sınıflandırma çalışmaları hakkında ayrıca bk., Mehmet Özbek, **Folklor ve Türkülerimiz**, 2. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1981, s. 85-86.

a. Konularına göre türküler:

1. Lirik türküler:

a) Ninniler, b) aşk türküleri, c) gurbet, askerlik ve hapishane türküleri, d) çeşitli başkaca duygular ile ilgili konular üzerine türküler.

2. Taşlama, yergi ve güldürü türküleri.

3. Anlatı türküleri:

a) Efsane konulu türküler, b) bölgelere ya da bireylere özgü konuları olan türküler, c) tarih konuları ile ilgili türküler.

b. Kullanıldıkları yerler, gördükleri vazifeler ya da söylenmelerini şartlandıran vesilelere göre türküler:

1. İş türküleri.

2. Tören türküleri:

a) Bayram türküleri, b) düğün türküleri, c) din ve mezhep törenleri ile ilgili türküler, d) ağıt töreninde söylenen türküler.

3. Oyun ve dans türküleri:

a) Çocuk oyunlarında söylenen türküler, b) büyüklerin oyunlarında söylenen türküler.¹⁸⁸

2.4.1.1.1. Alandan Derlenen Türkülerin Konularına Göre İncelenmesi

Alandan derlenen türkülerin büyük bir kısmı aşk ya da sevdâ, diğerleri ise gurbet ve başkaca duygulu konular ile ilgilidir. Bu türkülerin konularına göre incelenmesi hususunda Boratav'ın sınıflandırması esas alınmıştır. Söz konusu türkülerin Boratav'ın “Lirik türküler” adını verdiği gruba göre şu şekilde değerlendirilmeleri mümkündür:

¹⁸⁸ Boratav, a.g.e., s. 172.

a) Aşk türküleri. No: 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 ve 15.

b) Gurbet türküleri. No: 2.

c) Çeşitli başkaca duygular ile ilgili konular üzerine türküler. No: 1, 3 ve 5.

2.4.1.2. Türkülerin Vezinleri Bakımından Sınıflandırılması

Türkünün tanımı ve konularına göre sınıflandırılması hususundaki çalışmalarla birlikte, türkünün vezinleri ile ilgili de birtakım çalışmalar yapılmıştır. Türküler, genellikle hece ölçüsüyle oluşmaktadır ancak aruz vezni ile söylenmiş türkü örneklerinden de söz etmek mümkündür.¹⁸⁹ Burada, çalışmanın konusu kapsamında türkünün sadece hece ölçüsünden bahsedilecektir. Ölçü ya da vezin bağlamında, üçlü heceden başlayıp on altılı heceye kadar hece ölçüsünün her kalıbına uygun türkülerin olduğunu ifade eden Ali Yakıcı, “Halk Şiirinde Türkü” adlı eserinde örnekleriyle birlikte türkülerini hece ölçüsüne göre şöyle sınıflandırmaktadır:

1. Üç heceli türküler.
2. Dört heceli türküler.
3. Beş heceli türküler.
4. Altı heceli türküler.
5. Yedi heceli türküler.
6. Sekiz heceli türküler.
7. Dokuz heceli türküler.
8. On heceli türküler.
9. On bir heceli türküler.
10. On iki heceli türküler.
11. On üç heceli türküler.

¹⁸⁹ Elçin, **a.g.e.**, s. 195.

12. On dört heceli türküler.

13. On beş heceli türküler.

14. On altı heceli türküler.¹⁹⁰

2.4.1.2.1. Alanından Derlenen Türkülerin Vezinleri Bakımından İncelenmesi

Çalışmanın yürütüldüğü bölgeden derlenen türküler türkü uyak düzenine uygun olmayıp düzensiz bir biçimde bestelenmişlerdir. Derlenen on beş türküden sadece “Bu Nasıl Sevda” başlıklı türkü hece ölçüsünün beşli hece kalıbıyla söylenmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu türkülerin düzensiz olarak kaçır heceden oluştuklarından bahsedilmeyecektir.

2.4.1.3. Türkülerin Yapılarına Göre Sınıflandırılması

Aşk, ayrılık, gurbet gibi çeşitli konuları işleyen türküler yapıları bakımından da birçok folklor araştırmacısı tarafından ele alınmış olup incelenmeye tabi tutulmuşlardır. Türkü bağlamında Saim Sakaoğlu ile Berat Alptekin’in birlikte ele almış oldukları “Anonim Halk Edebiyatı” başlıklı yazıda türkülerin yapılarına göre “bent” ve “kavuştask/bağlantı”¹⁹¹ olmak üzere iki bölümden oluştukları ifade edilmektedir. Türkülerin şekilleri üzerinde yapılmış önemli çalışmalardan biri olan “Halk Şiirinde Türler” adlı çalışmasında Hikmet Dizdaroğlu, türkülerini yapıları bakımından on yedi kategoriye ayırarak şöyle sınıflandırmaktadır:

1. Mânî kıtalarından kurulu türküler.
2. Dörtlüklerle kurulu, dördüncü dizeleri kavuştak olan türküler.
3. Dörtlüklerle kurulu türküler.
4. Bentleri dörtlük, kavuştağı tek dize olan türküler.
5. Bentleri dörtlük, kavuştağı iki dizeli olan türküler.

¹⁹⁰ Ali Yakıcı, **Halk Şiirinde Türkü -Tanım-Tasnif-İnceleme-Metin**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2007, s. 168-174.

¹⁹¹ Saim Sakaoğlu ve Berat Alptekin, “Anonim Halk Edebiyatı”, **Türk Edebiyatı Tarihi**, C: IV, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006, s. 592-3.

6. Bentleri dörtlük, kavuştağı lk olan türküler.
7. Bentleri de kavuştakları da dörtlük olan türküler.
8. Bentleri dörtlük, kavuştakları beşlik olan türküler.
9. lklerden kurulu türküler.
10. Bentleri lk, kavuştağı tek dizeli türküler.
11. Bentleri lk, kavuştakları iki dizeli türküler.
12. Bentleri de kavuştakları da lklerle kurulu türküler.
13. Bentleri lk, kavuştakları dörtlük olan türküler.
14. İki dizeli türküler.
15. Bentleri iki, kavuştakları bir dizeli türküler.
16. Bentleri de kavuştakları da iki dizeli türküler.
17. Bentleri iki, kavuştakları altı dizeli türküler.¹⁹²

2.4.1.3.1. Alandan Derlenen Türkülerin Yapılarına Göre İncelenmesi

Çalışmanın yürütüldüğü bölgeden derlenen trklerin yapılarına göre incelenmesinde, Hikmet Dizdaroğlu'nun yukarıda bahsi geçen sınıflandırma çalışması esas alınmıştır. Çoğu dörtlüklerden oluşan bu türküler Dizdaroğlu'nun sınıflandırmasına göre şu şekilde değerlendirilebilir:

1. Dörtlüklerle kurulu türküler. No: 1, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12 ve 13.
2. Bentleri dörtlük, kavuştağı iki dizeli olan türküler. No: 2.
3. lklerden kurulu türküler. No: 14.
4. Bentleri lk, kavuştakları iki dizeli türküler. No: 10.
5. İki dizeli türküler. No: 3, 5 ve 15.

¹⁹² Dizdaroğlu, **a.g.e.**, s. 107-119.

2.4.2. Alandan Derlenen Türküler

2.4.2.1. Amdi'nin Türküsü

Ayde Amdi ayde bre kardeşim
Biz bugün oduna
Gidelim da Amdi
Şimdi gelelim

Gitme Amdi gitme bre evladım
Gitme bugün oduna
Kafir şumar¹⁹³ çıkar senin yoluna
Gitme gitme evladım

Abre Amdi Amdi bre kardeşim
At baltayı sen
Benin şumar bayırı koruyum
Sen versana baltayı

Abre şumar abre gospodine¹⁹⁴
Ben balta vermem sana
Benin asker asker izinde
Ben sana balta sıbtmam

Abre Amdi Amdi abre voyniçe¹⁹⁵
Sıbt baltayı
Benin şumar bayırı korumak için
Atsana baltayı

Abre şumar abre kafir şumar
Ben balta vermem sana
Başımı veririm sana şumar
Baltayı ben vermem

¹⁹³ Şumar (Mkd); orman bekçisi.

¹⁹⁴ Gospodine (Mkd); beyefendi.

¹⁹⁵ Voynik (Mkd); asker.

Ebre Yakup Yakup bre kardeşim
Geriye dönelim
Ebre Yakup Yakup bre kardeşim
Geriye dönelim

Amdi gider döndü geriye
Abre şumar abre kafır şumar
Şimdi seni göreyim
Seni göreyim

Kafir şumar azır oldu
Çıkardı belinden tapancayı
Çaktı Amdi'nin anlına
Amdi düştü yere

Abre şumar sen urdun beni
Urdun sen beni
Abre şumar sen urdun beni
Urdun sen beni

Abre Amdi Amdi bre kardeşim
Ben sana vurmadım
Sen bana vurdun peşin bre Amdi
Bu kadar oldu

Barbar uva başından Amdi
Dumanlar pürüdü
Barbar uva başından Amdi
Dumanlar kopuşti

Etiş Yakup etiş bre kardeşim
Benim beynim tutuşti
Etiş Yakup etiş bre kardeşim
Beynim tutuşti

O getirdiğin odunları Amdi
Kimler evladım yakacak
O getirdiğin odunları Amdi
Kimler uulum yakacak

Kara gözlü nişanlını Amdi
Kimler senin alacak
Kara gözlü Fatime'ni Amdi
Kimler senin saracak

Yeni Male çeşmeleri
Yüsekten akar
Nişanlın çıkmış anaya
Anaydan bakar

Yeni Male çeşmeleri
Dere boyu akar
Amdi'nin yarasına
Fatime bakar¹⁹⁶

2.4.2.2. Anam Anam

Süt verdin gündüs gece
Umudun var büyüdünce
Bu canım sıkılıyor
Ben anamı görmeyince
Anam anam benim anam
Anam anam garip anam

Yabancılar aldı beni
Gurbete salıverdi
Asta düştüm yatağıma
Bir yudum su veren yok
Anam anam benim anam
Anam anam garip anam

¹⁹⁶ KK. 24, 22, 6.

Er tarafım kara duman
Cigerimden gelen alkam
Anam anam benim anam
Anam anam zavallı anam
Anam anam benim anam
*Anam anam garip anam*¹⁹⁷

2.4.2.3. Avcu Türküsü

Avcu gider avına (2)
Tüfee koymuş koluna (2)

Neri kaçarsın ya ceylan (2)
Zaarım düşmüş yoluna (2)

Avcu vurmuş ceylanı (2)
Düşmüş dağ arasına (2)

Doktor getirdim ya avcum (2)
Derman yok yarasına (2)

Nasıl kıydın ceylana (2)
Boyadın kızıl kana (2)

Yavrusundan ayrılmış (2)
Hep aglar yana yana¹⁹⁸ (2)

2.4.2.4. Ayırsız Yar

Kısa fistan dize kadar
Kara yelek dize kadar
Akşam olur sevgilim
Gidelim bize kadar

¹⁹⁷ KK. 6.

¹⁹⁸ KK. 6.

Aya baktım ay beyaz
Kıza baktım gül beyaz
Cebe baktım param az
Bu kıs bize yaramaz

Çaya baktım çay susuz
Er tarafı çayırsız
Benim bir yarım vardır
Çıkıyordu ayırsız

2.4.2.5. Ayriye'nin Türküsü

Valandova¹⁹⁹ yollarını geniş mi sandın
Ayriye'yi vurdun Alil bir kuş mi sandın (2)

Bak be doktor efendi yarem derin mi
Bakamam Ayriye gelin yaren çok derin (2)

Opuska²⁰⁰ geldin Alil on gün durmaya
O rübeli doldurmuşsun beni mi vurmaya (2)

Bolnitsanın²⁰¹ önünde demirden kürek
Ayriyemin yarasına dayanmaz yürek (2)

Bolnitsanın kapıları ko açık dursun
Ayriyemin yüreğine serinlik ursun (2)

Bolnitsanın çiçekleri kınalı açar
Ayriyemin yarasından doktorlar kaçar (2)

¹⁹⁹ Makedonya'nın güneyinde yer alan şehrin adı.

²⁰⁰ Opuska (Mkd); asker izni.

²⁰¹ Bolnitsa (Mkd); hastane.

Çek telefoncu telefonu anneciğim duysun
Şasüne kızım adını Ayriye koysun²⁰² (2)

2.4.2.6. Ayşe'nin Türküsü

Kuş güvercin olsaydım Ayşe
Çarşavına konsaydım
Bir gececik sarsaydım Ayşem
Ne olursam olayım

Bunar başı saz olur Ayşe
Güller açar yaz olur
Ben gülüme gül demem Ayşe
Gülün ömrü az olur

Dere boyu kurt izi Ayşem
Duşman ayırdı bizi
Duşman gözü kör olsun Ayşem
Mevlam kavuştur bizi

Dere boyu çay eleme Ayşem
Benim için ayleme
Ben buralı değilim Ayşem
Bana sevda bayleme²⁰³

2.4.2.7. Bu Nasıl Sevda

Kaşların kara
Gözlerin ela
Bu nasıl sevda
Yalancı dünya

²⁰² KK. 6.

²⁰³ KK. 6.

Nurhanım nurhan
Sen kimden soram
Saçların lüle
Benziyor güle

Düşmeden dile
Gel benim ile
Güzelsin güzel
Yoktur üstüne²⁰⁴

2.4.2.8. Fazüle'nin Türküsü

Velefüs²⁰⁵ kirezleri aman
Fazüle kızın gözleri
Yakar beni aman kül ediyor (2)
Fazüle kızın sözleri (2)

Ay²⁰⁶ mari²⁰⁷ Fazüle ay varalım
Biz Urum'a gidelim
Urum yoli kayın bre dali (2)
Fazüle kızın ayagi (2)

Ay mari Fazüle ay varalım
Biz pazara gidelim
Biz pazara varalım bre Fazülem
Sana fistan alalım

Sana fistan alalım bre Fazülem
Seni gelin yapalım
Seni gelin yapalım be Fazülem
Annene gönderelim

²⁰⁴ KK. 6.

²⁰⁵ Ustrumca şehrine 4 km uzaklığında ve kirazlarıyla çok meşhur olan köyün adıdır.

²⁰⁶ Hadi.

²⁰⁷ Makedonya'da kızlar ve kadınlar için kullanılan bir tabir.

Ay mari Fazüle ay varalım
Biz Velevis'e gidelim
Fazilemin Velevis içinde
Geliniğini görelim²⁰⁸

2.4.2.9. Sadike'nin Türküsü

Kürenlik derelerini
Engin mi sandın
O Çepelli yürüğünü
Zengin mi sandın

Kesme be baba kesme
Kanlerim akacak
Ben gelin oldunnei babam
Zeynel altın takacak

Kürenlik dereleri
Engin daracık
Çok istemem aman mari Sadikem
Bir al yanacık

Kürenilk dereleri
Eşilik kaldı
Sadike'nin düşekleri
Döşenik kaldı

Uşkolanın²⁰⁹ kapıları
Sagdan açılır
Sadike'nin zinaları
Millete saçılır

²⁰⁸ KK. 6.

²⁰⁹ Şkolo (Mkd); okul.

Kesme be baba kesme
Kanlerim akacak
Duyar ise kerim agam
Millete saçacak²¹⁰

2.4.2.10. Sarı Yılan Türküsü

Bir sarı yılan doladı beni
Varın selam edin benim nineciğime
Sarsın elini alsın yılanı
Saramam elimi alamam yılanı
Sensiz olurum elsiz olamam

Bir sarı yılan doladı beni
Varın selam edin benim anneciğime
Sarsın elini alsın yılanı
Saramam elimi alamam yılanı
Sensiz olurum elsiz olamam

Bir sarı yılan doladı beni
Varın selam edin benim kız kardeşime
Sarsın elini alsın yılanı
Saramam elimi alamam yılanı
Sensiz olurum elsiz olamam

Bir sarı yılan doladı beni
Varın selam edin benim nişanlıma
Sarsın elini alsın yılanı
Sararım elimi alırım yılanı
Elsiz olurum sensiz olamam²¹¹

²¹⁰ KK. 6.

²¹¹ KK. 22.

2.4.2.11. Sürmeli Meride

Asır altı mem²¹² alır aman aman

Asır altı mem alır

Senin gibi dilberi sürmeli Meridem (2)

Kime versem o alır (2)

Saatımın zinciri aman aman

Saatımın zinciri

Uvardaya yedirdim Sürmeli Meridem (2)

Çekirdeksiz inciri (2)

Badem çotuyu aman aman

Badem çotuyu

Bu yerlerde bulunur Sürmeli Meridem (2)

Yeni gelin uçkuru (2)

Badem ezmesi aman aman

Badem ezmesi

Bu yerlerde bulunur Sürmeli Medridem (2)

Taze gelin gezmesi (2)

Tütüne mi gidersin aman aman

Tütüne mi gidersin

O tütünün içinde Sürmeli Meridem (2)

Arifi mi beklersin (2)

Dağda kaçır bir tavşan aman aman

Al bu çevreyi nişan

Bu günlerde ölürsem Sürmeli Meridem (2)

İnce beline kuşan²¹³ (2)

²¹² Nem.

²¹³ KK. 6.

2.4.2.12. Yala

Bu derenin uzuni
Yala balta kesmes buzuni
Aldım çerkes kızını
Yala çekemedim nazını

Bu saçak viran saçak
Yala dayansam yıkılacak
Dayat komşu kızını
Yala arkamsıra kaçacak

Bu derler olmasa
Yala mavi çiçek solmasa
Ölüm Allah'ın emri
Yala bu ayrılık olmasa

2.4.2.13. Yeşil Mendil

Mendilimin yeşili aman aman
Ben kaybettim eşimi
Al bu mendil sende sende dursun (2)
Sil gözünün yaşını (2)

Mendilim dalda kaldı aman aman
Gözlerim yolda kaldı
Er kişinin yarleri gelmiş (2)
Sevgilim nerde kaldı (2)

Ev önünde zerdali aman aman
Yere diyer bir dali
Geçme kız kapımın önünden (2)
Yüreğim yaralı²¹⁴ (2)

²¹⁴ KK. 18.

2.4.2.14. Yusuf'un Türküsü

Abre Yusuf kara Yusuf
Al eline mendili Yusuf
Salla salla mendilini Yusuf

Abre keklik kınalı keklik
Gel yanıma sarıl boynuma
Kınalı bre keklik

Abre Yusuf kara Yusuf
Gelemem yanına gelemem yanına
Babam burda kıyar a canıma

Abre keklik kınalı keklik
Söyle babana ben gitmeyeyim yanına
Kıyarım onun canına

2.4.2.15. Zeynep'in Türküsü

Zeyneb'e yaptırdım altından tarak (2)
Tara saçlarını Zeynep bir yanına sal

Yaşa Zeyneb'im yaşa al Zeyneb'im (2)
Dört köyün içinde şanlı Zeyneb'im

Giyinmiştir Zeynep yar ile gezer (2)
Esen rüzgarlardan ilerler sezer

Zeyneb'e yaptırdım altından kaşık (2)
İçine yazdırdım sevda ile aşık

Oturmuştur Zeyneb taşın üstüne (2)
Selam geliyor başı üstüne²¹⁵

²¹⁵ KK. 6.

Türküler, Pertev Naili Borata'ın sınıflandırmasında görüldüğü gibi çeşitli konular ile ilgili söylenmektedirler. Aynı zamanda yaşanmış hüznün ya da sevinç dolu olaylar ile ilgili de türkülerin söylendiği bilinmektedir. Örneğin Çanakkale türküsü, 15 Mart 1915 yılında gerçekleşen Çanakkale Savaşı ile ilgili bestelenmiştir. Bu bağlamda, araştırma bölgesinden derlenen ve dijital platformlarda da yer alan “Amdi'nin Türküsü” adlı türkü de konusunu yaşanan hüznü bir olaydan almaktadır. Bu türkü yakında tarihte (Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti dönemi), araştırma bölgesinde yer alan ve Ustrumca²¹⁶ şehrine bağlı olan Çanaklı Köyü'nün yakınlarında, yerel tabirle Şumar (Orman Bekçisi) ile askerlik iznine gelen Amdi arasında yaşanan olayla ilgili söylenmiştir.²¹⁷ Ancak türkünün kim tarafından bestelendiği bilinmemektedir. O tarihlerde yaşanan göç olayları da söz konusu türkünün söyleyeninin kim olduğunun bilinmemesi hususunda rol oynamaktadır. Toplam on yedi dördlükten oluşan türkü ilk dizesinden son dizesine kadar olayın nasıl gerçekleştiğini açık bir şekilde sunmaktadır. Bunun yanı sıra “Ayriye'nin Türküsü” adlı türkü de ele alındığında konusunun yaşanmış hüznü verici bir olaydan oluştuğu ifade edilebilir. Fakat bu olayın ne zaman gerçekleştiği konusu muammadır. Ancak türküde geçen “opuska” (askeri bir tabir olup Slav dillerinde “asker izni” demektir) tabiri bu olayın da Yugoslavya döneminde yaşanmış olabileceğinin ip uçlarını vermektedir. Yedi bentten oluşan türküde Ayriye'nin sevgilisi Ali tarafından (isteyerek mi yoksa kazara mı anlaşılmamaktadır) vurulduğu ve yaşamasının imkânsız olduğu anlatılmaktadır. Aşk ve gurbet temlerini konu edinen diğer türküler ise ne zaman ve kim tarafından bestelendiği bilinmemektedir.

²¹⁶ Ustrumca (Strumica) Makedonya'nın doğusunda yer alan bir şehirdir.

²¹⁷ KK. 24.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAYAT ÇEMBERİ

3. Geçiş Dönemleri

İnsanoğlunun hayatı birtakım dönemsel geçişlerden ibarettir. Başlangıç ve bitişleri birbirine benzeyen bu dönemler; “doğum”, “sünnet”,¹ “sosyal” “ergenlik”, “askerlik”, “evlilik”, “babalık-analık”, “sosyal gelişme”, “meslekî uzmanlaşma” ve “ölüm”² gibi dönemlerdir.³ Kişinin, hayatın doğal döngüsü içerisinde yer alan bu evrelerden bir diğerine geçmesine “geçiş dönemi” adı verilmektedir.

İnsan yaşamının belirlenmesi hususunda önemli etkileri olan “geçiş dönemleri” birtakım törenlerle gerçekleştirilmektedir. Söz konusu dönemler ve onlara eşlik eden törenler için Arnold van Gennep’in tarafından kullanılan “geçiş ritüelleri”, üç aşamadan oluşmaktadır. Bunlar; “ayrılma” (preliminal), “eşiksellik” (liminal) ve “bütünleşme” (postliminal)⁴ aşamalarıdır. Söz konusu aşamalar; “ayrılma evresi, kişi ya da grubun eski hâinden, konumundan vb. kopuşunu simgeleyen edimlerle karakterize olmaktadır; eşiksellik evresi, kişinin ne orada ne burada olduğu ikircim ve belirsizlik yüklü bir durumu simgeler; bütünleşme evresi ise, bireyin ya da grubun dönüşüme uğramış olarak topluma yeniden katıldığı evreler”⁵ şekilde açıklanmaktadır. Kişi merkezli olarak düşünülen “geçiş ritüelleri”, doğum ve ölüm gibi tekrar-

¹ Umay Günay, “Ritüeller ve Hıdrellez”, No: 26, **Millî Folklor Dergisi**, 1995, s. 2.

² Arnold van Gennep, **The Rites of Passa.g.e.**, çev., Monika B. Vizedom, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, s. 3-4’ten aktaran Özkul Çobanoğlu, **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 4. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2008, s. 172.

³ Gennep, insan hayatı ile ilgili geçiş dönemlerinin yanında başka geçiş dönemlerinin de olduğunu söyletmektedir. Takvime bağlı söz konusu geçiş dönemlerini bir aydan bir sonraki aya, bir mevsimden bir sonraki mevsime ya da bir yıldan bir sonraki yıla geçiş şeklinde ifade etmektedir, bk., Gennep, **a.g.e.**, s. 3-4’ten aktaran Çobanoğlu, **a.g.e.**, s. 172. Geçiş dönemlerini başka açılardan değerlendiren çalışmalar da mevcuttur. Örneğin, Victor Turner, modern olan veya olmayan her toplumda geçiş dönemlerinin olduğuna değinip geçiş ritlerini “yaşam krizleri” olarak değerlendirmektedir, bk., Victor Turner, **The Forest of Symbols: Aspects of Ndenbu Ritual**, London, Cornell University Press, 1967, s. 6-7’den aktaran Saim Örnek, “Karamanlı Neokesaria Köyünde Doğum Geçişine Ait İnançlar”, No: 116, **Millî Folklor Dergisi**, 2017, s. 146.

⁴ Gennep, **a.g.e.**, s. 10.

⁵ Sibel Özbudun, Gülfem Uysal, **50 Soruda Antropoloji**, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yayınevi, 2012, s. 184.

lanması mümkün olmayan türler arasında yer almaktadır. Öte yandan, bazı özelliklere sahip olan bu ritüellerin önemli özelliklerinden biri de gerçekleştiklerinin kişi tarafından biliniyor olmalarıdır.⁶ Dolayısıyla bu husus kişiyi olumlu veya olumsuz anlamda etkilemektedir. Onun, söz konusu geçişler esnasında nasıl bir tepki vereceği konusunda önemli rol oynamaktadır.

Belli kurallara bağlı olarak gerçekleştirilen geçiş ritüellerinde geleneğe bağlı olarak inanç, âdet, töre, tören, dinsel ve büyüsel birçok pratik de uygulanmaktadır. “Sosyal norm” kavramı içerisinde yer alan bu uygulamalar, söz konusu geçişlerin bağlı bulundukları kültürün beklentilerine ve alışkanlıklarına uygun bir biçimde yönetilmesi konusunda yardımcı olmakla birlikte, geçiş törenlerinde olduğu gibi bireyi her türlü dış etkenlerden koruma amacını da taşımaktadır.⁷ Öte yandan bu normlar, ait oldukları kültürün tanınması açısından da büyük önem arz etmektedirler.

Kültür kapsamında Türk kültüründe yer alan geçiş ritüellerine ilişkin uygulamaların eski Türk kültürüyle bir bağının olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim gelinin damat evine getirildiğinde başından saçı saçılması; ölünün karnı bölgesine demirden yapılma bıçak makas vb. demir aletlerin konulması gibi uygulamalar eski Türk inanç sistemine dayanmaktadır.

Yukarıda bahsedilen geçiş ritüelleriyle ilgili geleneksel uygulamalar, doğum öncesinden başlayıp ölüm sonrasına kadar devam etmektedir. Geçiş dönemleri bağlamında çalışmanın bu bölümünü, araştırma alanından derlenen “doğum”, “sünnet”, “evlilik” ve “ölüm” geçiş ritüellerine ilişkin folklorik veriler oluşturmaktadır. Söz konusu verilerin çözümlemeleri aşağıda yapılmıştır.

3.1. Doğum

Doğum, en yalın hâliyle biyolojik bir olaydır. Eski Türkçe “toğ-mak” terkiinden oluşan doğum; “döllenmiş yumurtadan gelişen canlının, embriyon ve dölüt evresindeki gelişmesini tamamlayarak döl yatağından dışarıya çıkması ve ana

⁶ Lauri Honko, **Ritüellerin Oluşum Süreci**, çev., Ruhi Ersoy, **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3**, Ankara, Geleneksel Yayıncılık, 2009, s. 207.

⁷ **Age**, s. 183.

vücudundan ayrılmış bağımsız bir birey olarak dış dünyada yaşamaya başlaması”;⁸ “insanın veya hayvanın anne karnından dışarıya çıkması”⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Yaşamı belli merhalelerden oluşan insan bağlamında doğum, insanlık tarihinde ilk çağlardan itibaren mutlu bir olay olarak kabul edilegelmiştir.

Bebegin dünyaya gelmesiyle gerçekleşen doğum olayı, aile fertleriyle birlikte akraba ve çevredekileri de mutlu etmektedir, zira her doğum aile bireylerinin sayısını arttırmakla birlikte soyun devamlılığını da sağlamaktadır. Bu ise gücün ve dayanışmanın artması anlamına gelmektedir.¹⁰ Bununla beraber doğum, anne ve babanın yeni rol ve içerisinde bulundukları toplum nezdinde farklı statüler kazanmalarını da sağlamaktadır.

Yaşamın başlangıcı olması hasebiyle “geçiş dönemi” niteliği kazanan doğumun etrafında geleneğe bağlı olarak birtakım pratikler uygulanmaktadır. Çocuk sahibi olma, kısırlığın giderilmesi ve lohusa ile bebeğin alkarısından korunması gibi farklı amaçlara yönelik uygulanan bu pratiklerin çocuk sahibi olma isteğiyle başladığı ifade edilebilir. Nitekim bazı uygulamalar bunun ip uçlarını vermektedir. Örneğin gelinin yatağında çocuğun yuvarlandırılması veya gelin damat evine getirildiğinde kucağına çocuğun verilmesi gibi uygulamaların temelinde gelinin çocuk sahibi olması, diğer bir ifadeyle bebek doğurması isteği yatmaktadır.¹¹ Doğum olayından önce başlayan bu uygulamalar; “doğum öncesi”, “doğum sırası” ve “doğum sonrası” şeklinde üç merhaleden oluşmaktadır.

3.1.1. Doğum Öncesi

Doğum öncesi dönem, çocuk sahibi olma isteğiyle başlayıp doğuma kadar olan zamanı kapsamaktadır. Bu dönem içerisinde kısırlığın giderilmesi, aşerme, hamilelik ve bebeğin cinsiyetinin tayini gibi evreler ve bu evrelere ilişkin birtakım

⁸ “Doğum”, **Ana Britannica: Genel Kültür Ansiklopedisi**, C: VII, İstanbul, Ana Yayıncılık, 1986, 385.

⁹ İlhan Ayverdi, “Doğmak”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük I**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005, s. 731.

¹⁰ Örnek, **a.g.e.**, s. 184.

¹¹ Bk., Erman Artun, **Türk Halkbilimi**, 13. bs., Adana, Karahan Kitabevi, 2015, s. 154. Yukarıda sözü edilen geleneksel uygulamalar çalışmanın yürütüldüğü gölgede de yaygındır, KK., Rabiş İsmailova.

geleneksel pratikler uygulanmaktadır. Doğum kapsamında araştırma alanından derlenen doğum öncesi dönem ile ilgili halk bilimsel ürünler bu evreler çerçevesinde incelenecektir.

3.1.1.1. Kısırlığın Giderilmesi

Hayatını birleştirmek için evlenen her gelinden hamile kalıp doğum yapması beklenmektedir. Ancak kimi kadınlar evliliklerinin üzerinden belli bir süre geçmesine rağmen, kadına ya da erkeğe fakat daha çok kadına bağlı olduğu düşünülen bazı sebeplerden dolayı hamile kalamamaktadır. Dolayısıyla bu kadınlar, yakın çevre ve toplum tarafından “kısır”, “züriyetsiz” ve “tutuk” gibi olumsuz sıfatlarla anılarak aşağılık kompleksine itilmektedirler.¹² Bu durum ise çifti birtakım tedavi yolları aramaya sevk etmektedir.

Hamile kalamayan kadınların kısırlıklarının giderilmesi hususunda çeşitli tedavi usullerine başvurulmaktadır. Sedat Veyis Örnek, bu hususta başvuru alan tedavi usullerini; “dinsel ve büyüsel nitelikte olanlar”, “halk hekimliği kapsamına ve tıbbî sağaltma alanına girenler”¹³ şeklinde başlıca üç grupta toplamaktadır. Dolayısıyla Sedat Veyis Örnek’in belirttiği bu üç kümede yer alan tedavi usullerine başvurularak kısırlığın giderilmesi amaçlanmaktadır.

Kısırlığın tedavi edilmesi bağlamında çalışmanın yürütüldüğü bölgede de “kısır” olarak adlandırılan hamile kalamayan kadınların kısırlıklarının giderilmesi amacıyla birtakım tedavi usullerine başvurulduğu tespit edilmiştir. Bu tedavi usulleri ele alındığında, Örnek’in üç grupta topladığı tedavi usullerinin hemen hemen aynıları olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla çalışma sahasından bu hususla ilgili derlenen folklorik ürünler Örnek’in sözünü ettiği yöntemlere göre incelemeleri yapılacaktır. Dinsel ve büyüsel yöntemler:

Araştırmanın yürütüldüğü bölgede, evliliğin üzerinden belli bir süre geçmesinin ardından hamile kalamayan kadınların kısır olduğu düşünülmektedir.

¹² Orhan Acıpayamlı, **Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnografik Etüdü**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1974, s. 13.

¹³ Örnek, **a.g.e.**, s. 184.

Dolayısıyla bu kadınlar türbelere gidip, kısırlık durumlarının çare bulması için doğaüstü gücü olduğuna ve kendilerine yardım edeceğine inandıkları yatırlara dua edip adaklar adamaktadırlar. Aynı zamanda muska yazmakla ön plana çıkan hocalara da başvurulmaktadır. Çocuğu olmayan kadınlar hocalara gidip hocaların yazdıkları hamailleri üzerlerinde taşıyıp onların okudukları suları içerek aynı şekilde kısırlıklarının giderilmesinin yollarını aramaktadırlar. Bu tedavi usullerinin yanı sıra çalışma sahası dışında kalan ve “Delik Taş” adı verilen taş da çeşitli amaçlarla birlikte kısırlığın tedavi edilmesi amacıyla da gidilen yerlerden biridir.

“Kimin çöjü olmaz, bizim burayı¹⁴ yakın bi tülbe var, o tülbeye gidip çöjü olsun dii orda duva okur; adak adar.”¹⁵ “Kadın kimselerinin ne zaman evlenirler da zürriyatı olmaz, o zaman birangi ojalara gidip mıska, amayli yazdırılar ve su okuturlar. Ojaların yazdığı miskaları üzerlerinde taşırlar, okuduğu suları ise içierler. Yani çöjüklerinin olajaanı umaalar.”¹⁶

Halk hekimliği kapsamına giren tedavi usulleri:

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede bazı kadınların yüreklerinin düşük olduğu ve bu nedenle hamile kalamadıkları düşünülmektedir. Kaynak kişilerin ifadesiyle yürek, ağır bir şey kaldırıldığında veya yüksekçe bir yerden atlanıldığında düşmektedir. Bu durum ise kadının hamile kalmasına engel olabilmektedir. Dolayısıyla yüreği düşük olduğu düşünülen kadınlar bu tür tedavi usullerini bilen yaşlı kadınlara götürölüp durumlarının tedavi edilmesinin yolları aranmaktadır.

“Birangi karının ne yüree düşük, ilaççı yahutta yürek bağlayan yaşlı karılara (Kristiyan mı olajak Türk mü olajak ve nerede olurse olsun) gideeler ve onnara yüreklerni bağlattırılar. Birangi ağır şey kaldırdığında ya da yüksek yerden atladığında yüre düşer iisanın. Yüreklerni bağlattırdıktan sora emen yüklü kalan karılar var. Mesela bizim bi komşu gelinin çöjü olmazdı. Aylesi onu, Yeni Male’de¹⁷ babo¹⁸

¹⁴ Kaynak kişi yaşadığı köyünü kastetmektedir: Yüksek Mahalle.

¹⁵ KK. 7, 13.

¹⁶ KK. 3.

¹⁷ Yeni Mahalle köyü, kaynak kişinin yaşadığı köye 6 km uzaklıktadır.

¹⁸ Baba (Mkd); nine, nene, büyük anne.

Ditko dii bi Kristiyan karı vardı, o karı yüre düşük olannarın yüreklerini bağlardı, ona götürdüler, sora o gelinin çöjü oldu.”¹⁹

Tıbbî sağaltma alanına giren yöntemler:

Geleneksel yaşam tarzının sürdüğü araştırma bölgesinde kısırlığın giderilmesi konusunda yukarıda sözü edilen tedavi usullerinin yanı sıra tıbbî sağaltma yöntemlerine de başvurulmaktadır. Hamile kalamayan kadınların kısırlık durumlarının çare bulması için gerek ülkede gerekse yurtdışında (genellikle Türkiye’de) çeşitli cerrahi operasyonlar geçirdiği hususu alandan edinilen bilgiler arasında yer almaktadır.

“Bi zamannar yokmuş üle sağlam doktoolar etişik. Onun içi kimin ne çöjü olmazdı, tülbelere giderdi, e yüklü kalsın dii orda duva okur; adak adardı. Kimisi gene ojalara amayli yazdırıydı, birangi yemek olsun su olsun, okuturdu. Ama şini gari doktorlar var. Daa çok doktorlara koşturular. Kimin ne gene olmaz, evlatlık alılar.”²⁰ “Angi karı ne yüklü kalamaz onu doktora götürüler, kısırlığna çare aralar. Ta Türkiya tarafına bile gidenner var çöjükları olsun dii.”²¹

Kaynak kişilerin ifadelerinden anlaşılacağı gibi bu bölgede “dinsel ve büyüsel yöntemler ile halk hekimliği kapsamına giren tedavi usulleri” daha çok tıbbın gelişmediği zamanlarda başvurulmuş tedavi yöntemleri olmuşlardır. Ancak bu ifadelerden tıbbî yöntemlere başvurulmadığı anlamı da çıkarılamaz. Tıbbın gelişmesiyle ise tıbbî sağaltma yöntemleri daha çok tercih edilir olmuştur. Özetle, söz konusu tedavi usullerine başvurularak kısırlığın giderilmesinin yolları aranmaktadır. Bazı çiftler bu tedavi yöntemleri sonucu çocuk sahibi olabilirken, ki yukarıda Ayşe Destanov adlı kaynak kişinin verdiği bilgi bunu göstermektedir, bazı çiftler ise olamamaktadır. Bu çiftler Sosyal Hizmetler Kurumundan evlatlık çocuk almakla bir anlamda durumlarına çare bulmaktadır.

Bu bağlamda, çocuksuzluk motifi Türk hikâye ve destanlarında da işlenen bir konu olmuştur. Bu hikâye ve destanlarda da kısırlığın giderilmesi, diğer bir ifadeyle

¹⁹ KK. 3.

²⁰ KK. 7.

²¹ KK. 3.

çocuk sahibi olabilmek gayesiyle farklı usullere başvurulmuştur. Örneğin Dede Korkut Hikâyelerinin baş karakterlerinden biri olan Dirse Han, “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu” adlı hikâyede Bayındır Han’ın verdiği ziyafette, “Oğlu, kızı olmayanı ulu Tanrı hor görmüştür, biz de hor görürüz” şeklindeki ifadelerle çocuk sahibi olamadığı için aşağılık kompleksine itilmektedir. Bu durumdan ciddi anlamda etkilenen Dirse Han çocuk sahibi olabilmek için eşinin önerisi üzerine, Tanrı’yı hoşnut etmek amacıyla büyük bir yemek töreni, eski tabirle “toy” düzenler, açları doyurur ve borçluları borçlarından kurtarır. Tanrı da onların bu dua ve iyiliklerini karşılıksız bırakmayıp onlara bir çocuk verir.²²

Destan olarak Manas destanında ise Yakup Han, uzunca bir süre çocuk sahibi olamadığı için eşinin kısır olduğunu düşünür ve kayınpederi Aydar Han’a, “Bu hatun mezarlı yerleri ziyaret etmiyor, elmalı yerlerde yuvarlanmıyor, kutlu pınarlar yanında gecelemiyor” diyerek onu şikâyet etmektedir.²³ Özetle, kısırlığının çare bulabilmesi için eşinin sözü edilen yerlere gidip bulunmasını istemektedir. Gerek hikâyelerde gerekse destanlarda, kısırlığın giderilmesiyle ilgili uygulanan bu tür pratikler eski Türk kültüründe yer alan kısırlıkla ilgili pratiklerin ip uçlarını vermektedir.

3.1.1.2. Aşerme

Aşerme, hamilelik sürecinin belli bir döneminde kadında meydana gelen bir durumdur.²⁴ Hamileliğin en bilinen belirtilerinden biri olan aşerme, “aş verme” sözcüğünden oluşup önceleri hamile kadının yiyecek şeylerden tiksinişi anlamına geldiği gibi zaman içerisinde anlam değişikliğine uğrayarak hamile kadının bazı yiyecekleri çok arzu etmesi anlamına dönüşmüştür.²⁵ Aşerme bağlamında kadının söz konusu yiyeceklere karşı çokça istek duyması, bünyesindeki vitamin ve kan şekeri gibi değerlerin eksikliğinden olabileceği ifade edilebilir.

²² Orhan Şaik Gökay, **Dede Korkut Hikâyeleri**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, s. 33-36.

²³ Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi**, C: I, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, s. 506.

²⁴ Pertev Naili Boratav, **100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)**, 2. bs., İstanbul Gerçek Yayınevi, 1984, s. 146.

²⁵ Örnek, **a.g.e.**, s. 188.

Aşerme dönemi hamileliğin üç ya da beşinci haftasından başlayıp üç veya dört ay gibi bir zaman dilimi sürmektedir.²⁶ Bu dönemde, yukarıda ifade edildiği gibi aşeren kadınlar bazı yiyecekleri yiyemediği ve onlardan tiksinti duyduğu gibi bazı yiyecekleri ise yemeyi çok arzu etmektedir. Ayrıca kimi kadınlar bu süreci mide bulantısıyla geçirirken, kimi kadınlar ise bu durumu hafif atlatmaktadır.

Hamileliğin en zor kısmı denilebilecek aşerme sürecinde hamile kadının her istediği yemek sağlanmaya çalışılmaktadır. Zira aşeren kadının çok arzu ettiği bir yemeği yiyemediği hâlde ya kendine ya da doğacak bebeğine bir şey olacağına inanılmaktadır. Öte yandan hamile kadının, bebeğin cinsiyeti hususunda rol oynadığı düşüncesiyle bazı yemeklerden uzak durması da istenilen biri durumdur. Bu yemeklerle ilgili olarak ekşi kızı, tatlı ise erkeği simgelemektedir.²⁷ Bu durum çalışmanın yürütüldüğü bölge için de söz konusudur. Bu bölgede de aşeren kadının canın istediği her yiyecek temin edilmeye çalışılmaktadır. Çünkü hamile kadının bu süreçte çok arzu ettiği bir şeyi yiyememesi durumunda bebeğini düşüreceğine inanılmaktadır.

“Kadın ne zaman aşerer, onun canı o zaman birangi yemekler ister. E sora tatlı ya da iışı da isteyebilir. O, canı ne yemek isterse onu yer. İstedii şey yokse gene kojası onu bulup karısına getiri.”²⁸ “Yüklü kadın aşereke canı birangi şey yemek istediğinde mora²⁹ ondan yemeli. Çünkü o diil da böbee özenirmiş. Onun içi, em canı bi şey yemek istediğinde em da birangisi ona yüklü olduğu içi birangi yemek tattırmak sitediğinde ondan mecbur tatmalı. Tatmase böbee ölmüş”³⁰

Öte yandan bu bölgede, aş erme sürecinde birtakım düşüncüler nedeniyle bazı yiyeceklerden kaçınılırken, bazı yiyeceklerin yenmesine ise özen gösterilmektedir. Örneğin, araştırma bölgesinin en büyük Türk köylerinden biri olan Yüksek Mahalle Köyü’nde, bebeğin şeftali gibi tüylü olacağı düşüncesiyle hamile kadın şeftali yemekten sakınmaktadır. Bebeğin gamzeli olacağı düşüncesini esas alınarak ise ayva yemeye özen göstermektedir.

²⁶ Ayşe Öner, **Hamilelik, Doğum ve Bebek Bakım Kitabı**, bs. 14, İstanbul, Klan Yayıncılık, 2018, s. 27.

²⁷ Örnek, **a.g.e.**, s. 187.

²⁸ KK. 3, 13, 27.

²⁹ Mora (Mkd); mecbur, zorunlu olarak.

³⁰ KK. 29.

“Aşeren amile karı şefteli yerse eğer, böbee şefteli gibi tüylü olurmuş. E te ondan aşeren karı şefteli yemez.”³¹ “Bi yüklü kadın aşererke ayva yerse eğer, böbeenin yanağında gamze olurmuş. Onun içi aşerenner ayva yer.”³²

Bununla beraber, araştırma bölgesinde aşerme dönemiyle ilgili birtakım halk inanışları da mevcuttur. Örneğin, aşeren kadının semere urgan dolaması doğumunun zor olacağına, ailesinden birinin ya da başka birinin eline su dökmesi hâlinde ise bebeğinin bademcikleri olacağına inanılmaktadır. Dolayısıyla aşeren kadın halkın düşüncesinde yer etmiş bu uygulamalara dikkat etmektedir.

Aşeren kadın, deelim ki kijası odundan gelmiş, odunnarı indirdikten sora semere urganı sarmasınmış. Eğer sararse duğum yaparke böbenin boynuna barsak dolanmış da duğum zor olurmuş.”³³ “Kadın aşererke iç kimsenin eline su dökmez. Dökerse eğer böbeenin kilit bağız olurmuş.”³⁴

Kaynak kişilerin konuya ilişkin vermiş oldukları bilgilerden hareketle, hamile kadın aşerme döneminde tutkulu bir şekilde istek duyduğu yemeği mutlaka yemeli ya da en azından ondan tatmalıdır. Bu süreçte yenmesi hâlinde bebeğin tüylü olacağı düşünülen şeftaliden bile en azından tatmalıdır. Yapılması durumunda sonucun kötü olacağına inanılan uygulamalardan ise da uzak durmalıdır.

3.1.1.3. Hamilelik

Hamilelik, kadın ve erkeğin cinsel birleşimi sonucu kadının organ ve dokularının değişiklik göstermeye başlamasıyla doğuma kadar olan süreç şeklinde tanımlanabilir. Halk arasında genellikle “hamile, gebe ve yüklü” gibi isimlerle anılan hamilelik ile ilgili, kadının bu dönemde bedeninin aldığı şekil nedeniyle “iki canlı, arka eteği uzamış veya ön eteği kısalmış”³⁵ gibi yakıştırmalar da söz konusudur.

Kadınlar açısından zor denilebilecek bir süreç olan hamilelik döneminde kadın gerek aşermesi gerekse fizyolojisinin değişikliği sebebiyle halk arasında bir tür hasta

³¹ KK. 13, 23.

³² KK. 3.

³³ KK. 29, 7.

³⁴ KK. 3, 13, 23.

³⁵ Örnek, a.g.e., s. 188-189.

olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla hamile kadın, hassas bir dönem olarak görülen hamilelik sürecinde birtakım şeyleri yapmaktan çekinmektedir ya da içinde bulunduğu kültür, geçerli saydığı işlemlere uyması hususunda onu zorlamaktadır.³⁶

Çalışmanın konusunu oluşturan yörede de “gebe ve yüklü” gibi isimlerle anılan hamile kadın hamileliği sebebiyle toplum tarafından hasta konumuna sokulmaktadır. Bu nedenle hamile kadın kültürel değerler sistemi gereği birtakım şeyleri yapmaktan kaçınmaktadır. Örneğin, bebeğin düşeceği düşüncesiyle ağır bir şey kaldırmamaya ya da yüksekçe yerlerden atlamamaya dikkat etmektedir.

“Yüklü kadın iki canını olduğu için birangi ağır bişiy kaldırmaktan çekinir. Çünkü ağır birangi şiy kaldırıse böbeeni düşürebilir. Ondan yüklü kadın ağır kaldırmaz.”³⁷ “Amile kari kendisine iyi bakması lazım. Birangi yüksek yerden atlamasın, ağır bişiy kaldırmamasın lazım. Zare böbe düşermiş üle deeler.”³⁸

Bununla birlikte, çalışma alanında hamilelik ile ilgili ilginç denilebilecek halk inanışları da mevcuttur. Söz konusu inanışların hepsi bebekle ilgilidir. Şöyle: Bu bölgede hamile kadın genellikle cenaze evine gitmemektedir. Gitmesi hâlinde ise, cenazeyi görme ihtimalini göz önünde bulundurarak ayağının baş parmağına kırmızı iplik ya da yün iplik bağlamaktadır. Aksi hâlde parmağında kırmızı iplik olmadan cenazeyi görürse bebeğinin yüzünün cenazenin yüzü gibi sarı olacağına inanılmaktadır. Diğer bir inanış ise, bebeğin çok ağlayacağı düşüncesiyle hamile kadın saçına boya konmamaktadır. Bu inanışlardan biri de çocuğun yaşamı ile ilgilidir. Hamilelik sürecinde hamile kadının saçını kısaltması hâlinde bebeğinin yaşamının kısa olacağına inanılmaktadır.

“Amile kadın cenazeye gitmez. Giderse eğer, ayaanın başparmağına kırmızı eriş bağlaması lazım. Çünkü parmağına kırmızı eriş³⁹ bağlamadan ölüyü görüse, böbeenin yüzü miitin⁴⁰ yüzü gibi sarı olurmuş.”⁴¹ “Yüklü kadının saçına boya konul-

³⁶ Örnek, **a.g.e.**, s. 188.

³⁷ KK. 3, 29, 2.

³⁸ KK. 18, 13, 7.

³⁹ Yün iplik.

⁴⁰ Meyyit (Ar); ölü, vefat etmiş kişi.

⁴¹ KK. 13, 3.

maz, fenaymış. Eğer konulurse, böbee ağlarke kararıymış.⁴² Onun içi yüklü karılar saçlarına boya kuymaz.”⁴³ “Amile kadının saç kesilmez, yaramazmış. Kesilirse eğer bebeğin ömrü kısa olurmuş. Te onun için gebe karılar saçlarını kesmez.”⁴⁴

3.1.1.4. Bebeğin Cinsiyetinin Tahmini

Hamilelik dönemi ile ilgili önemli olan hususlardan biri de çocuğun cinsiyetinin tahmini hususudur. Hamileliğin öğrenilmesiyle birlikte bebeğin cinsiyetinin ne olduğu merak edilen bir konu olagelmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla bebeğin cinsiyetinin öğrenilmesine kadar halk düşüncesi, hamile kadının karnının hamilelik döneminde aldığı şekilden ya da ekşi ve tatlı gibi yemeklere olan eğiliminden hareket ederek bebeğin cinsiyetini tahmine çalışmaktadır.

Bebeğin cinsiyeti ile ilgili olarak genel eğilimin bebeğin erkek olması yönünde olduğu ifade edilebilir. Nitekim bu konuda yapılan çalışmalar, hemen her kültürde bebeğin erkek olması isteğinin öncelikli arzulardan biri olduğunu göstermektedir.⁴⁶ Örneğin Anadolu kültüründe erkeğin kadın üzerindeki egemenliği ele alındığında, bebeğin erkek olması kızıdan daha çok istenilir olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Bunun yanı sıra bazı kültürlerde bebeğin erkek olması arzu edildiğinden birtakım büyüsel işlemlere de başvurulduğu görülmektedir. Bununla ilgili olarak örnek yine Anadolu kültüründen verilebilir. Anadolu kültüründe bebeğin erkek olması amacıyla “adıklar adanır, yatırlar ya da türbeler ziyaret edilir, hocalara gidilir, muska ve tılsım yazdırılır”⁴⁸ vb. işlemler uygulanmaktadır.

Bebeğin cinsiyeti bağlamında, Makedonya Yörük kültüründe de bebeğin erkek olması istenilen bir husustur. Nitekim; “erkek evin direğidir; erkek soyun devamıdır”⁴⁹ gibi deyimler bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca gelinin erkek çocuğu olması

⁴² Bebeğin ağlayarak kendinden geçmesi.

⁴³ KK, 23.

⁴⁴ KK, 18, 25.

⁴⁵ Örnek, **a.g.e.**, s. 189.

⁴⁶ Bk., Aktan Müge Ercan, “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm” Yayınlanmış Doktora Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalım, Çanakkale, 2002, s.47-8.

⁴⁷ Bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 189.

⁴⁸ Örnek, **a.g.e.**, s. 190.

⁴⁹ KK, 22. Bu tür deyimler Kazak Türkleri arasında da mevcuttur, bk., Artun, **a.g.e.**, s. 166.

gayesiyle yatağında çocuğun yuvarlandırılması⁵⁰ geleneği bu hususu pekiştirmektedir. Öte yandan bebeğin erkek olması amacıyla, Anadolu kültüründe olduğu gibi söz konusu bölge kültüründe de birtakım büyüsel işlemlere ya da inanışlara başvurulmaktadır. Türlü adaklar kurbanlar adanır, türbelere gidilip dualar okunur adaklar adanır, hocalara hamail yazdırılıp onların okuduğu sular içilir vs. Ancak, bu işlemlere daha çok hep kız doğuran kadınların erkek doğurmaları gayesiyle başvurduğu söylenebilir.

“Kimin ne erkek çöjü olmaz, erkek çöjü olsun dii ojalara gider amayli yaptırı. E sora adak adar, tülbeğe gider duva okur.”⁵¹ “Yeni Male⁵² küyünde bi kadının ep kız çöjü olurdu. Bundan bikaç sene önce o kadının kojası; “Erkek çöjüm olsun tülbede kurban kesejem.” demiş. Bi kaç zaman sora o kadının erkek çöjü oldu. Kojası da erkek çöjü oldu dii tülbede kurban keserek adağını yerine getirdi.”⁵³

Bununla birlikte, diğer toplumlarda olduğu gibi çalışmanın doğrudan muhatap aldığı yörede de bebeğin cinsiyeti, hamile kadının karnının hamileliği döneminde aldığı şekilden ya da bu dönemde tutkulu bir şekilde istek duyduğu ekşi ve tatlı gibi yemeklerden de tahmin edilmeye çalışılmaktadır. Örneğin hamile kadının karnı, yerel tabirle yukarıda olursa bebeğin erkek, aşağıda olursa ise kız olacağı düşünülmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte söz konusu dönemde çokça istek duyulan yemeklerden ekşi kızı, tatlı ise erkeği simgelemektedir.

“Yüklü karının karnı kursağında, yani yukarda duruse böbenin erkek; aşağıda duruse gene kız olumuş.”⁵⁵ “Yüklü kadının canı tatlı isterse böbee erkek; iışı isterse gene kız olumuş.”⁵⁶ “Böbek ana karnında çok tepinirse eğer, böbee erkek olumuş üle deler.”⁵⁷

⁵⁰ KK. 23.

⁵¹ KK. 7.

⁵² Yeni Mahalle, araştırma bölgesinde yer alıp Ustrumca şehrine bağlı olup Hristiyan ve Müslümanların yaşadığı köyün adıdır.

⁵³ KK. 22.

⁵⁴ Bu hususla ilgili böyle bir düşünüşün Türkiye’nin Sinop bölgesinde de olduğu görülmektedir, bk., Artun, **a.g.e.**, s. 168.

⁵⁵ KK. 7.

⁵⁶ KK. 29.

⁵⁷ KK. 3.

Öte yanda, hamile kadının tepkilerinden veya bu süreçte şekil değiştiren fizyolojisinden hareket etmek suretiyle de bebeğin cinsiyeti tahmine çalışılmaktadır. Hamile kadın, bebeği ilk tepindiği an kime bakarsa bebeğinin o kimseye benzeyeceğine inanılmaktadır. Hamile kadın o anda eşine bakarsa bebeği eşine, ailesinden veya akrabalarından birine bakarsa ise o kimseye benzeyeceği düşünülmektedir. Bununla birlikte, hamile kadın hamileliği döneminde güzelleşir ise bebeğinin güzel veya yakışıklı, çirkinleşir ise çirkin olacağı düşüncesi de bu kategoride yer almaktadır.

“Amile kadın böbeenin ilk tepindiği an kime bakarse, böbeenin o kişiye benzeejeene inanılır.”⁵⁸ “Yüklü kadının yüzü amileliği döneminde güzelleşirse böbeenin erkek; çirkinleşirse gene kız olurmuş. Çünkü kız, daa anasının karnındayke anasının güzelliğinden güzellik almış.”⁵⁹

3.1.2. Doğum Sırası

İnsan yaşamıyla ilgili geçiş dönemlerinin başlangıcı olan doğum anı kadınlar için zor bir durum olarak nitelendirilebilir. Bu sebeple, doğum sırasında anne adayının zorluklarını hafifletme, diğer bir ifadeyle daha kolay doğum yapmasını sağlamanın yanı sıra doğacak olan bebeği de tehlikelerden koruma amacına yönelik birtakım pratikler uygulanmaktadır.⁶⁰ Doğum sancılarının başlamasıyla uygulanmaya başlanan bu pratiklerden birkaçı şöyledir: “Kadının saç bağları çözülür; kilitli kapılar, sandıklar ve pencereler açılır; kolay doğum yapmış kadınlar doğum yapan kadının sırtını okşar; kuşlara yem atılır.”⁶¹ Buna benzer işlemler araştırma bölgesinde de uygulanmaktadır. Hamile kadının doğum sancıları başladığında “Nene Karı” adı verilen ebe çağrılmaktadır. Yerel tabirle Nene Karı doğumun kolay olması amacıyla doğuran kadının karnına sıcak suyla masaj yapmaktadır. Bunun yanı sıra doğumu kolaylaştıracığı düşüncesiyle doğumu başlayan kadının saçları çözülür, rahat elbise giydirilir; kapılar pencereler açılır vs.

⁵⁸ KK. 23.

⁵⁹ KK. 29, 8.

⁶⁰ Ayşe Başçetinçelik, **Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm**, Adana, Adana Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009, s. 47.

⁶¹ Örnek, **a.g.e.**, s. 195.

“Daa önceleri, şiniki gibi doktorlar yoktu. O zaman yüklü karılar ep evde duum yapardı. Mesela deelim bi karının sancısı tutmuş duum yapajak, emen duum yaptıran Nene Karı’yı aykırılardı, Nene Karı duum yaptııydı. Ep üleydi o zaman, böbekler evde olurdu. Ama şini gari ep doktora götürüler, böbekler doktorda dünyaya gelir.”⁶² “Duum yapan karının karnını Nene Karı ısıjak suyle uvar. Sora daa geniş birangi pırtı giydiriler. E sora saçları bağlıyse çözerler. Kapılarılarle pencereleri da açalar.”⁶³

Doğum bağlamında çalışmanın yürütüldüğü bölgede doğumlar 2000’li yılların öncesinde daha çok evde ebe tarafından gerçekleştirilirdi. Bu hususta araç yokluğu ve köy yollarının rol oynadığı ifade edilebilir. Ancak söz konusu tarihlerden itibaren daha çok aracın bulunması ve yolların yapılmasıyla doğum olaylarının çoğu hastanelerde gerçekleşmeye başlamıştır. Günümüzde ise neredeyse tüm doğumlar hastanede gerçekleşmektedir.

3.1.3. Doğum Sonrası

Doğum öncesi dönemde hamileliğin giderilmesi, aşırme ve hamilelik gibi evreler ve bu evreler ile ilgili inanış ve uygulamalar olduğu gibi, doğum sonrası dönemde de göbeğin kesilmesi, lohusalık, alkarsına dönük işlem, kırk basması ve kırklama gibi işlemler ve bu işlemlere dönük birçok inanış ve uygulama mevcuttur. Söz konusu süreç içerisinde yerine getirilen bu uygulamalarla anne adayının ve bebeğin türlü dış etkenden korunması amaçlanmaktadır.

3.1.3.1. Bebeğin Göbek Bağının Kesilmesi

Bebeğin anne karnında besin ve oksijen ihtiyaçlarını sağlayan göbek bağı ya da kordon,⁶⁴ bebek dünyaya geldiği anda belli bir yerinden kesilip bağlanmaktadır. Söz konusu göbek bağı iki hafta içerisinde düşmektedir. Düşmesiyle birlikte birtakım işlemlere tabi tutulan göbek kordonunun bebeğin hayatını etkileyeceğine inanılmaktadır. Bu sebeple, bebeğin göbek kordonu rastgele yerlere atılmayıp farklı amaçlara yönelik olarak cami ya da okul avlusu gibi farklı yerlere gömülmektedir.⁶⁵

⁶² KK. 7, 27.

⁶³ KK. 13, 3, 23.

⁶⁴ “Göbek bağı”, *Türkçe Sözlük*, a.g.e., s. 954.

⁶⁵ Örnek, a.g.e., s. 197.

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de bebeğin hayatında önemli rol oynayacağı düşüncesiyle göbek kordonu gelişi güzel yerlere atılmamaktadır. Yörede, göbek bağı ile ilgili işlemler bebeğin ailesinin isteğine göre farklılık arz etmektedir. Örneğin, çalışma bölgesinin büyük köylerinden biri ve Radoviş şehrine bağlı olan Kılavuzlu Köyü’nde, çocuklarının imam ya da dinine bağlı olmasını isteyen aileler göbek kordonunu cami saçağına bırakmaktadır veya cami avlusuna gömmektedir. Araştırmanın kapsamı dışında kalan ve İştîp şehrine bağlı Radanya Köyü’nde ise çocuklarının okumuş, diğer bir ifadeyle eğitilmiş olmasını isteyen aileler göbek bağı okul avlularına gömmektedir. Araştırma bölgesinin en büyük Türk köyü olan Yüksek Mahalle Köyü’nde de çocuklarının sağlıklı ve gülbüz olmasını isteyen aileler göbek kordonunu danaya yedirmektedir.

“Bebeğin göbee er yere atılmaz. Mesela bebeğin anası-bobası, bebeğin oja olmasını isterse, göbeği caminin duvarına kuyarlar ya da caminin saçağına atalar.”⁶⁶ “Bebeklerinin dinine düşkün olmasını isteyen aileler bebeğin göbeğini caminin avlusuna gömerler; okumuş olmasını isteyenler ise okulun avlusuna gömerler.”⁶⁷ “Böbeen göbeğini bi ekmeğin içine kuyup danaya yedirisin da dana gibi semiz, kuvetli olsun.”⁶⁸

3.1.3.2. Lohusalık

Lohusalık, doğumla başlayıp altı hafta kadar süren bir zaman diliminin adıdır. Bu süreçle ilgili olarak kendisine “lohusa”, “emzikli” ve “nevse”⁶⁹ gibi adlar verilen lohusa kadın hamilelik döneminde olduğu gibi toplum tarafından bir tür hasta konumuna konulmaktadır. Dolayısıyla, yeni doğum yapmış lohusa kadın bu süreçte dinlenme ihtiyacı hissetmektedir.⁷⁰ Bu nedenle ailesi onunla yakından ilgilenmektedir. Öte yandan, doğum haberini alan akraba ve konu komşular da lohusa kadını söz konusu zaman içerisinde ziyaret etmektedir. Ziyarete gidenler beraberlerinde sütlaç, muhallebi, kurabiye, çorba ve börek gibi çeşitli yemeklerle birlikte bebek eşyaları, çorap vb. hediyeler de götürmektedir.⁷¹

⁶⁶ KK. 18.

⁶⁷ KK. 8.

⁶⁸ KK. 3.

⁶⁹ Acıpayamlı, **a.g.e.**, s. 65.

⁷⁰ Örnek, **a.g.e.**, s. 200.

⁷¹ Acıpayamlı, **a.g.e.**, s. 71.

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de yeni doğum yapmış kadına lohusa, yerel tabirle “levsa” adı verilmektedir. Bu yörede de ailesi lohusa kadınla yakından ilgilenmektedir. Onun dinlenmesi sağlanmakla birlikte her ihtiyacı karşılanmaya çalışılmaktadır. Anadolu kültüründe⁷² olduğu gibi Makedonya Yörük kültüründe de yeni doğum yapmış olan kadın lohusalık döneminde gerek akrabaları gerek komşuları ve gerekse köyün diğer kadınları tarafından ziyaret edilmektedir. “Bebeğe gitme” ve “bebeği görme” adı verilen bu ziyarette bulunanlar beraberlerinde çeşitli yiyecek ve içeceklerle birlikte çeşitli bebek takımları da götürmektedir.

“Bizim burda duum yapan karıya “levsa karı” deeler. Levsa karı duum yaparke biraz zayıf düşer. Onun içi duumdan sora bikaç zaman dinnenir. Ailesi ona çok ii bakar. Akrabaları, konu komşuları ona gözün aydına gideeler. Akrabaları böbek eşyalarınıne para takar, komşuları em da öbür karılar gene birangi poletenka,⁷³ torta,⁷⁴ gusti sok⁷⁵ ve kim isterse para götürü. E sora, gözün aydına gelennere böbee gösteriler.”⁷⁶

3.1.3.3. Alkarısına Dönük İşlemler

Lohusalık döneminde lohusa kadınlara ve bebeklere musallat olduğuna ve bazen de onları öldürdüğüne inanılan alkarısı; “al”, “alanası” ve “alkızı” gibi isimlerle de ifade edilmektedir.⁷⁷ İnsan-hayvan karışımı bir görünüme sahip olan alkarası, başka bir deyişle öldürücü dev ya da cin; uzun boylu, uzun parmaklı ve tırnaklı, dağınık saçlı, dişlek, bir dudağı yerde diğeri ise gökte, çok çirkin ve al gömlek giyen bir yaratıktır.⁷⁸ Dolayısıyla, lohusalara ve bebeklere sataştığına inanılan bu yaratığın kötülüklerinden korunma amacıyla lohusalar ve bebekler yalnız bırakılmamaktadır.⁷⁹ Bununla ilgili olarak; “lohusa ve bebeklerinin bulunduğu yere

⁷² Geniş bilgi için bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 200.

⁷³ Poletanki (Mkd); gofret.

⁷⁴ Torta (Mkd); pasta. Yörede “torta” hem pasta hem de değişik kek çeşitleri için kullanılmaktadır.

⁷⁵ Gusti sok (Mkd); meyve suyu.

⁷⁶ KK. 7, 13, 3.

⁷⁷ Acıpayamlı, **a.g.e.**, s. 76.

⁷⁸ **A.g.e.**, s. 77.

⁷⁹ Alkarısı hakkında geniş bilgili için bk., Boratav, **a.g.e.**, s. 78.

süpürge, Kur'an, soğan-sarımsak veya nazarlık asılır, lohusa ile bebeğin yastığının altına iğne veya çuvaldız konur vb.”⁸⁰ birtakım işlemler uygulanmaktadır.

Bu bağlamında, korkutucu bir görünüme sahip olduğu ifade edilen alkarısı araştırma bölgesinde, “cin” olarak bilinmektedir. Bu bölgede de lohusalara ve bebeklere musallat olduğuna inanılan alkarısının kötülüklerinden korunma amacına yönelik birtakım uygulamalar yerine getirilmektedir. Bu uygulamaların bir kısmı lohusa kadın ile bebeğinin bulunduğu mekânla, bir kısmı ise söz konusu mekânın dışıyla ilgilidir. Mekâna bağlı olarak lohusayı ve bebeğini alkarısından korumak gayesiyle yastıklarının altına makas, iğne ve çuvaldız konulmaktadır.⁸¹ Bunun yanı sıra lohusanın ve bebeğinin bulundukları odanın kapısının arkasına süpürge veya ayakkabı, yüksekçe bir yere ise kutsal kitap olan Kur'an konulmaktadır.

“Levsa kariyı ve böbeeni, te kötülüklerden korumak içi yastıkları altına makaz, iğne ya da çuvaldız kuyaalar.”⁸² “Yeni duan böbee şiytannar kaçırmasinnar dii onu odada tek başına bırakmazlar. Bırakılırsa eğer, odanın yüüsek bi yerine Kur'an ya da kapı arkasına süpürge veya ayakkabı kuyaalar.”⁸³ “Böbee şiytannar çarpmasın dii bi yamaya biraz tuz, kömür, iki süpürge teli, ekmek ve çiftçi kayışinden küçük bi parçe kesip kuyarsın, sora o yamajı bi iple böbeen beline bağlarsın. O yamayı böbek kırklanınceye ka orda bağlı bırakırsın. Bunun aynısını anasına da yaparsın.”⁸⁴

Lohusanın ve bebeğin bulundukları mekânın dışıyla ilgili işlemler ise şöyledir: Lohusa kadın, geceleyin dışarıya tuvalet ihtiyacı için veya başka bir sebepten dolayı tek başına çıkmak istese eğer, alkarısının kötülüklerinden korunmak amacıyla bir poşete, yerel tabirle bir keseye ekmek ve biraz şeker koymalıdır. Zira kutsal sayılan ekmek ve şekerin alkarısından koruduğuna inanılmaktadır. Diğer bir uygulama ise, lohusanın geceleyin gerek tek başına gerekse başka biriyle dışarı çıkması hâlinde saçını ağzına almasıdır. Bu uygulamanın da söz konusu yaratıktan koruduğu inancı esastır.

⁸⁰ Örnek, **a.g.e.**, s. 201-2.

⁸¹ Alkarısı, ateş, kırmızı renk, demir eşya, süpürge, soğan, sarımsak, silah ve erkekten korkmaktadır, bk., Acıpayamlı, **a.g.e.**, s. 120.

⁸² KK. 3, 5.

⁸³ KK. 27, 18, 23.

⁸⁴ KK. 5.

“Duğum yapan kadının kırklanmadan önce gejeylii tek başına dışarı çıkması fenaymış. Onun içi gejeylii tek başına dışarı çıkmaz.”⁸⁵ “Kırklanmamış kadın geceleyin tek dışarı çıkmak istese, bi keseye bi yudum ekmek ile biraz şeker kuyajak üle çıkajak. Çünkü ekmek ile şeker bütün kötülöklere karşı onu korurmuş. E gene gejeleyin dışarı çıkarken, kaynanasıyla olsun başka biriyle olsun deelim, saçını ağzına alırsa, cinner ona birangi kötölük yapamazmış.”⁸⁶

3.1.3.4. Kırk Basması ile İlgili İşlemler

Doğum sonrasında yapılan işlemlerin bazıları; “kırk düşmesi”, “kırk karışması” ve “lohusa basması” gibi isimlerle de ifade edilen “kırk basması” ile ilgilidir. Kırk basması, kırk günlük lohusalık döneminde anne ile bebeğın hastalanmalarına ve hastalıklara denilmektedir.⁸⁷ Lohusanın ve bebeğın bu zaman dilimi içerisinde hastalanmamaları, diğeri bir ifadeyle kırk basmasına uğramamaları için birtakım uygulamalara başvurulmaktadır. Bu uygulamalar; lohusa kadının ve bebeğın kırk günlük lohusalık sürecinde evden dışarı çıkmaması ve lohusalık sürecinden çıkmamış lohusa kadınların birbiriyle karşılaşmaması gibi uygulamalardır.⁸⁸

Kırk basması bağlamında, çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de birtakım pratikler uygulanmaktadır. Bu bölgede, lohusa kadın komşularına veya misafirlöğe gitmemektedir. Özetle, lohusanın evden dışarı çıkmamasına dikkat edilmektedir. Lohusa kadının komşularına veya misafirlöğe gitmesi hâlde hasta olacağına ve sütünün azalacağına inanılmaktadır. Bir diğeri uygulama ise, yukarıda da bahsedildiğii üzere lohusa kadınların lohusalık döneminde bir araya gelmemeleri ile ilgilidir. Lohusa kadınların bir araya gelmeleri hâlde birbirlerine iğne vermeleri gerekmektedir.⁸⁹ Birbirlerine iğne vermeleri durumunda ise hasta olacaklarına inanılmaktadır.

“Böbek kırklanınceye kaa er gün er geje melekler gelip onu dolaşılmış.”⁹⁰ Böbee yerinde bulamazlarse ondan uzaklaşılmış. Sora ona şiytannar sakın olumuş.

⁸⁵ KK. 7.

⁸⁶ KK. 18.

⁸⁷ Acıpayamlı, **a.g.e.**, s. 85.

⁸⁸ Örnek, **a.g.e.**, s. 203.

⁸⁹ Lohusa kadınların birbiriyle karşılaşmaları hâlde hastalanmamaları amacıyla birbirlerine iğne vermeleri uygulaması Türkiye’nin Tekirdağ bölgesinde de mevcuttur, bk., Artun, **a.g.e.**, s. 184.

⁹⁰ Dolaşmak kelimesi yörede “ziyaret etmek” anlamında kullanılmaktadır.

Onun içi böbekleri kırklanıncaya kaa yerlerinden pek ayırmazlar. Em da kırklanmamış karı misafirliğe ya da komşularna oturmağa gitmez. Giderse eğer, em asta olurmuş em südü kaçarmış.”⁹¹ “Kırklanmamış iki levsa karı bir araya gelmez, yaramazmış. Bi araya geliilerse gene birbirine iğne vermeleri lazım. Birbirine iğne vermezlerse böbekleri asta olurmuş, üle deeler.”⁹²

3.1.3.5. Kırklama

Kırklama, kırk günlük lohusalık sürecinin sonunda lohusa kadının ve bebeğin tören denilebilecek bir seremoni eşliğinde yıkanmaları olarak nitelendirilebilir.⁹³ Lohusalık döneminde türlü dış etkenlere karşı uygulanan pratiklerin sonuncusu olan ve “kırk dökme” ve “kırk çıkarma” gibi isimlerle de ifade edilen kırklama işleminin, lohusa kadının ve bebeğin hamilelik ve lohusalık dönemlerinin kirlerinden arındırma fonksiyonunun olduğu ifade edilmektedir.⁹⁴ Kırklama işlemiyle ilgili olarak Sedat Veyis Örnek, su ile ve susuz olmak üzere iki çeşit kırklama işleminin olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Bu kapsamda, çalışmanın gerçekleştirildiği bölgede de “kırklama” şeklinde ifade edilen işlemle ilgili derlenen halk bilimsel ürünlerin incelenmesi sonucunda, bu bölgede kırklama işleminin sadece suyla yapıldığı tespit edilmiştir. Ancak bu bölgede kırklamanın kırk birinci günde gerçekleştirildiği belirlenmiştir.

Bununla beraber, araştırma bölgesinde kırklama işlemi öncesinde dereden seksen iki adet taş toplanmaktadır. Sonra bu taşlar ikiye bölünüp iki su kabına konularak üzerlerine kırk birer yemek kaşığı su eklenmektedir. Kırklama işleminin sonunda, su kaplarına konulan bu taşlar hem lohusa kadının hem de bebeğin sırtından dökülerek “Kırkta kırkladık kırk birde pakladık (yıkanmak, temizlenmek.)” denilmektedir. Söz konusu işlemin sonrasında hem anneye hem de bebeğe yeni kıyafetler giydirilmektedir. Bu şekilde kırklama işlemi tamamlanmış olmaktadır.

⁹¹ KK. 7, 27, 5.

⁹² KK. 23.

⁹³ “Kırklama”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 1417.

⁹⁴ Acıpayamlı, **a.g.e.**, s. 77-78. Ercan, 77.

⁹⁵ **A.g.e.**, s. 204.

“Kırklanajak ne kadınne böbee, kırklanajakları günün öncekisi gün dereden seksen iki tane küçük taş toplalar. Kırk bir tanesi ana içi, kırk bir tanesi gene böbek içi. Kırklanajakları gün bu taşları iki ayrı çingoya böleler, e sora üzerlerine kırk birer kaşık su kuyalarr. Levsa⁹⁶ karı daa ileri çimer, sora kaydana gene böbee çimdirdi. Levsa karı boy abdestini alır çimer, en sonunda çingoya kuyulan kırk bir taşı em kırk bir kaşık suyu başından aşı döker ve “Kırkta kırklandım kırk birde paklandım.” diyerek kırklanır. E sora gene kaydana böbee çimdirdikten sora o da çingoya kuyulan kırk bir taşı ve kırk bir kaşık suyu böbeen sırtından döker em; “Kırkta kırkladık kırk birde pakladık.” der. Büleje nuçesini kırklar. Kırkladıktan sora em anaya em böbee yeni pırtı giydiriler.”⁹⁷

Kaynak kişilerin konuya ilişkin vermiş oldukları folklorik bilgilerden hareketle, kırklama işleminin su ve taşla yapılması, lohusa kadının ve bebeğin su gibi temiz ve yaşamlarının uzun olması amacına yönelik olduğu söylenebilir. Nitekim Türk mitolojisinde kutsal olarak kabul edilen “su” yeniden doğuşu, dişiliği ve bereketi simgelediği gibi arınmayı, diğer bir ifadeyle temizlenmeyi de sembolize etmektedir.⁹⁸ Taş ise sürekliliği nedeniyle yaşamı simgelemektedir.⁹⁹ Öte yandan, kırklama seremonisi sonrasında annenin ve bebeğin giydiği yeni kıyafetler ise, onların hamilelik ve lohusalık dönemlerinin kirlerinden arındıklarını ve topluma yeni rolleriyle katılmaya hazır olduklarını ifade etmektedir.

3.2. Sünnet

Yaşamı doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemlerinden oluşan kişinin bu dönemlerinden biri de “sünnet” geçiş dönemidir.¹⁰⁰ Sünnet, Arapça kökenli bir kelime olup Türkçede; “izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf, gelenek”; “İslâm Peygamberinin sünneti”¹⁰¹ (Hz. Muhammed’in sözü, davranış biçimi, Müslümanlara yapmayı ya da yapmamayı salık verdiği şeylerin tümü) şeklindeki

⁹⁶ Lohusa kadın.

⁹⁷ KK. 3, 5, 7, 13, 18, 29.

⁹⁸ Abdulkadir Kıyak, “Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ’daki İzleri”, C: II, No: IV, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, s. 22. (22-39).

⁹⁹ Jean-Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, çev., Musa Yaşar Sağlam, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2011, s. 101.

¹⁰⁰ Günay, *a.g.m.*, 1995, s. 2.

¹⁰¹ Murteza Bedir, “Sünnet”, *İslâm Ansiklopedisi*, C: XXXVIII, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, s. 150.

anlamlarıyla birlikte, “erkek çocuğun üreme organının ucundaki derinin çepeçevre kesilip alınması”¹⁰² anlamını da taşımaktadır.

Çocuğun cinsel organına yönelik cerrahi bir müdahale olarak sünnet geleneğinin geçmişi çağlar öncesine kadar gitmektedir. Nitekim tarihi belgelerde bu geleneğin antik Mısır medeniyetinden geldiği belirtilirken,¹⁰³ kutsal kitaplarda Hz. İbrahim’in uygulamasından kaldığı ifade edilmektedir.¹⁰⁴ Bu bilgilerden hareketle sünnet geleneğinin semavî dinlerin yanında birçok kültürde de uygulandığı söylenebilir.

Sünnet bağlamında, Müslüman Türk toplulukları arasında uygulanan sünnet geleneği, İslâm Peygamberinin sünnetli olarak dünyaya geldiği inancının yanı sıra sünnet olarak kabul edilen Hz. Peygamberin tavsiye etmesine de dayandırılmaktadır.¹⁰⁵ Bu yüzden Müslüman Türk topluluklarında sünnet olayına büyük önem verilmektedir. Hz. Muhammed’in salık verdiği düşüncesinin esas alındığı tespit edilen araştırmanın konusunu oluşturan Makedonya Yörük kültüründe de sünnet üzerinde titizlikle durulmakta, eksiksiz olarak yerine getirilmesine özen gösterilmektedir.

Yetişkinliğe dönük ilk adım olan sünnet ile ilgili dinsel ve törensel birtakım pratikler uygulanmaktadır. Sedat Veyis Örnek bu uygulamaların bazılarının dinsel, bazılarının ise toplumsal, hijyenik ve cinsel içerikli olduklarını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Farklı amaçlara yönelik olarak uygulanan bu pratik ve düzenlenen törenlerin, çocuğun bir şekilde topluma kabul edilmesinin yanında ergenliğe geçişi esnasında ona yardım edeceği inancının da esas olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira kişi geçiş dönemleri esnasında manen bir boşlukta bulunup her türlü olumsuz dış etkenlere karşı açık durumdadır.¹⁰⁷

¹⁰² Boratav, **a.g.e.**, s. 159.

¹⁰³ Cenk Büyükünâl, “Toplumumuzda Sünnet Uygulamaları ve Tarihi Gelişimine Bir Bakış”, C: XXIX, No: 3, **Çocuk Cerrahisi Dergisi**, 2015, s. 104-120.

¹⁰⁴ Nebi Bozkurt, “Sünnet”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVIII, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, s. 157.

¹⁰⁵ Örnek, **a.g.e.**, s. 236.

¹⁰⁶ **a.e.**, s. 239.

¹⁰⁷ Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 183.

3.2.1. Sünnet Töreni

3.2.1.1. Sünnet Çocuğunun Yaşı ve Sünnetin Zamanı

İslâm ülkelerinin çoğunda olduğu gibi Türkiye’de de sünnet yaşıyla ilgili belirlenmiş bir yaş söz konusu değildir.¹⁰⁸ Sünnet yaşının belirlenmemesinde bazı faktörlerin rol oynadığı ifade edilebilir. Nitekim Sedat Veyis Örnek bu hususu bazı sosyal olayların, ekonomik şartların vb. etmenlerin belirlediğini ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bu gibi etkenler sünnet yaşının belirlenmesinde rol oynasa da genel olarak çocuğun ergenlik dönemi öncesinde sünnet edilmesine dikkat edilmektedir. Sünnet yaşı ile ilgili bu durum araştırmanın konusunu oluşturan bölge için de geçerlidir. Bu bölgede de sünnet yaşıyla ilgili belirlenmiş bir yaşın olmadığı tespit edilmiştir. Fakat konuya ilişkin derlenen folklorik bilgiler ele alındığında, yörede çocukların genellikle üç ila beş yaşları arasında sünnet edildikleri anlaşılmaktadır.

Bununla beraber, bu bölgede sünnet geleneği yaşam şartları nedeniyle birtakım değişimlere uğramış durumdadır. Sünnet olayları daha önceleri (2000’li yılların öncesi) törenler eşliğinde sünnetçi kimseler tarafından gerçekleştirilirken, günümüzde Türkiye Cumhuriyeti’nin bazı sivil toplum kuruluşları tarafından organize edilen sünnet programları kapsamında toplu hâlde gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu husus sünnet töreninin sünnet olayından sonra gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Zira tören bağlamında çocuk sünnet edilmesi öncesinde ata bindirilip “gezdirme”¹¹⁰ geleneğinin yerine getirilmesinin ardından sünnet edilmektedir.

“Bizim birda çöyükleri sünet küçük yaşlarda yaptırılar. Üç, dört, beş, en fazla altı yaşına kaa sünet yaptırılar. Çöyükleri, ana-bobaları delim çöyükleri ne zaman kendlerni bilir gari sünet yaptırılar. Daa evelleri çöyükleri sünetçiye sünet

¹⁰⁸ Bk., Boratav, **a.g.e.**, s. 160.

¹⁰⁹ Örnek, **a.g.e.**, s. 240.

¹¹⁰ Sünnet töreninde sünnet çocuğunun atla gezdirilmesi geleneği Anadolu kültüründe de mevcuttur, bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 246-7. Araştırma bölgesinde buna benzer bir gelenek de evlilik törenlerinde uygulanmaktadır. Nitekim gelin dolaylı yollardan dolaştırılıp damat evine öyle götürülmektedir. Bu uygulama, Türk Mitolojisinde gelinin getirildiği yolu görmesi engellenip kutsalın geri dönüşünün önlenmesini sembolize etmektedir, Pervin Ergun, “Türk Gelininin Mitolojik Göçü”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C: XIII, No: 24, 2010, s. 278. Dolayısıyla sünnet töreninde de uygulanan söz konusu pratiğin aynı amaca yönelik olduğu söylenebilir.

yaptırıldadı. Ama şini gari Türkiye tarafından birangi dernekler gelir, birangi gün kuyalar, mesela delim filan gün bu küyün çöjüklerni, filan gün gene o küyün çöjüklerni sünet yapalar.”¹¹¹

Öte yandan, sünet zamanının ya da mevsiminin belirlenmesinde okul, yaranın daha hızlı iyileşme durumu ve ziraat uğraşları gibi faktörler de rol oynamaktadır. Türkiye’de bu tür etkenler nedeniyle sünet olayı ilk bahar, yaz ve son bahar mevsimlerinde gerçekleştirilmektedir.¹¹² Araştırma bölgesinde de söz konusu etmenler göz önünde bulundurularak sünet zamanı olarak aynı mevsimler tercih edilmektedir. Ancak, bu mevsimler arasından ilkbaharın daha çok tercih edildiği tespit edilmiştir.

“Çöjüklerni birangi tenalık zamannarda sünet ettiriler. Ne zaman delim tarla bace işleri yok o zamannar yaptırılar. Deebiliriz ki daa çok ilk yazda¹¹³ yaptırılar.”¹¹⁴

3.2.1.2. Sünet Töreni Hazırlığı

Çocuğun gelişimi açısından önemli görülen sünet töreni hazırlığı, tören tarihinin belirlenmesiyle birlikte başlamış olmaktadır. Sünet düğünü olarak de ifade edilen sünet töreni öncesinde alışverişe gidilerek başta sünet elbisesi olmak üzere iç çamaşırı, çorap, sünet pelerini ve şapkası ve gecelik gibi eşyalar alınmaktadır.¹¹⁵ Bunun yanı sıra çağrılacak olan kişiler de düğüne davet edilmektedir.¹¹⁶ Sünet töreni bağlamında araştırma bölgesinde de düğün hazırlıkları aşağı yukarı aynı şekilde yapılmaktadır. Sünet elbisesi ile birlikte çorap, iç çamaşırı, gecelik vb. eşyalar alınmaktadır. Sünet çocuğunun aile fertleri de düğün için özel kıyafetler almaktadır. Yörede, sünet alışverişi için daha çok seçeneklerin bulunduğu başkent Üsküp tercih edilmektedir. Sünet töreninin bir hafta öncesinde ise düğüne çağrılacaklar olanlar düğüne davet edilmektedir. Yörede daha önce bu işlem köyün panduru¹¹⁷ tarafından yapılırken, günümüzde düğün sahibinin bir yakını aracılığı ile

¹¹¹ KK, 22, 10.

¹¹² Örnek, a.g.e., s. 242.

¹¹³ Yörede “ilk yaz” tabiri, ilkbahar anlamında kullanılmaktadır. Yaz mevsiminin başlangıcı demektir.

¹¹⁴ KK., Destan Osmanov.

¹¹⁵ Ali Rıza Balaman, **Gelenekler Töre ve Törenler**, İzmir, Betim Yayınları, 1983, s. 93.

¹¹⁶ Örnek, a.g.e., s. 242.

¹¹⁷ “Pandur”; Osmanlı devletinde, Rumeli’de derbentçi, kır bekçisi gibi koruyuculukla görevli kimse, Pars Tuğlacı, “Pandur”, **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, C: III, İstanbul, Pars Yayınevi, 1974, s. 2269.

gerçekleştirilmektedir. Düğüne davet genellikle şu şekilde yapılmaktadır: A ailesi, oğulları M'nin sünnet düğününe sizi de davet etmektedir. Sedat Veyis Örnek, köylerde ya da iç içe yaşanan yerlerde herkesin düğüne davet edilmesine, hiç kimsenin küstürülmemesine dikkat edildiğini ifade etmektedir.¹¹⁸ Bu durum araştırma bölgesi için de söz konusudur. Yakın çevreden, diğer bir ifadeyle komşulardan başlanarak köy halkı, civar köylerdeki akrabalar, tanıdıklar ve çevredeki köyler düğüne davet edilmektedir. Özetle, kimsenin unutulmamasına ve küstürülmemesine hassasiyet gösterilmektedir.

Çalışmanın konusunu oluşturan bu gölgede düğün öncesinde yapılan hazırlıklardan biri de yöresel yemeklerin (çorba, etli kuru fasulye ve un helvası) hazırlandığı kazanların komşulardan sağlanmasıdır. Bu yörede düğün yemekleri kimi köylerde aşçılar, kimi köylerde ise yemek pişirme işlerinden anlayan kadınlar tarafından hazırlanmaktadır. Mesela Yüksek Mahalle Köyü'nde düğün yemekleri, yemek pişirme işlerini bilen kadınlar tarafından hazırlanmaktadır.

“Düğünden önce pırtı almaa gideeler. Sünnet çöjüne sünnet pırtıları alılar. E aylesi da düğün içi yeni pırtı alır.”¹¹⁹ “Düğünden bikaç gün önce işte düğüne davet edeler. İç kimseyi unutmazlar yani, komşuları olsun, uzaktaki akrabaları olsun unutmazlar. Daa ileri pandura davet ettiriydiler, ama şini gari kendi isannarıdan biri gezer er bi aneyi davet eder.”¹²⁰ “Düğünden bi iki gün önce kazannarı toplalar yemekleri azırlamak içi, te üle.”¹²¹

3.2.1.3. Çocuğun Sünnete Hazırlanması

Sünnet, cerrahi bir operasyon olması hasebiyle çocuğun korku duymasına neden olabilmektedir. Dolayısıyla sünnet çocuğu genel tören hazırlıklarının yanı sıra psikolojik olarak da sünnete hazırlanmaktadır. Bu hazırlığa törenin birkaç gün öncesinden başlanmaktadır.¹²² Örneğin, “sünnet olmayacaksın, iğne yapılmayacak ve sünnetçi sadece muayene edecek” gibi birtakım avutucu sözler söylenerek çocuğun

¹¹⁸ Örnek, **a.g.e.**, s. 242.

¹¹⁹ KK. 13, 27.

¹²⁰ KK. 24.

¹²¹ KK. 3, 13, 29, 5.

¹²² Örnek, **a.g.e.**, s. 245.

korkusu giderilmeye çalışılmaktadır. Buna benzer teselli edici ifadeler araştırma bölgesinde de sünnet edilecek çocuklara söylenmektedir. Bu şekilde onların korkuları giderilmeye, diğer bir ifadeyle sünnete hazırlamaya çalışılmaktadır.

“Sünet olajak çöjükle, onnar tabi sünetten korkalar. Anası-bobası, “abe ulum te sünetçi kesmeejek, sade bakacak”, “iç ağrımayak, sanki pire ısıracak, o kaa işte”, onu aldatmaa, avutmaa yani çalışılar.”¹²³

3.2.1.4. Sünnet Töreni ve Çocuğun Sünnet Edilmesi

Törenin yapılmasının planlandığı gün sünnet çocuğu ata veya arabaya bindirilip davul zurna eşliğinde dolaştırılarak çocuğun sünnet olacağı duyurulmuş, diğer bir ifadeyle sünnet töreni başlamış olmaktadır.¹²⁴ Sünnet törenine “sünnet düğünü” adı verilen araştırma bölgesinde ise törenin gerçekleşeceği gün müzik orkestrasının gelip müzik çalmaya başlamasıyla sünnet düğünü başlamış olmaktadır.¹²⁵ Genellikle iki gün yapılan düğünün başladığını duyan köy halkı guruplar hâlinde düğünün gerçekleştiği alana gitmektedir. Çünkü bu bölgede düğünler genellikle köy meydanlarında yapılmaktadır.¹²⁶ Gün boyunca farklı halk oyunları oynanarak eğlenilmektedir. Bu esnada yöresel yemekler de hazırlanmaktadır. Akşam olduğunda ise âdet olduğu üzere düğüne davet edilen insanlara yemek verilmektedir.¹²⁷ Yemeğin sonrasında eğlence kaldığı yerden devam edip gece yarısına kadar sürmektedir.

Düğünün ikinci günü yine birbirinden farklı halk oyunları oynanarak öğle sonrasına kadar eğlenilmektedir. Akşama doğru törenin gerçekleştiği alanda sünnet çocuğu, imam, sünnetçi, sünnet çocuğunun yakınları ve daha birçok insan halka

¹²³ KK. 24.

¹²⁴ Örnek, **a.g.e.**, s. 247.

¹²⁵ Araştırma bölgesinde 2000’li yılların öncesinde düğün orkestrası davul ve zurnadan oluşuyorken, günümüzde elektronik müzik enstrümanlarından oluşmaktadır.

¹²⁶ Çalışmanın yürütüldüğü bölgede daha önceleri (2000’li yılların öncesi) sünnet törenleri evlerin geniş avlularında veya yerine göre yapılırken, günümüzde köy meydanlarında gerçekleştirilmektedir.

¹²⁷ Yörede bu gibi törenlerde ikram edilen yemeğin Türk kültürünün ortak mirası olan ve “düğün aşısı” adı verilen gelenekten başka bir şey değildir, bilgi için bk., Mehmet Ali Yolcu, “Halk Bilgisinin İnaniş Temelli Temsilleri”, **Halk Bilimi El Kitabı**, ed., Mustafa Aça, Konya, Kömen Yayınları, 2016, s. 462.

şeklinde dizilmektedir. Bölge halkı arasında buna “alay düzülməsi” denilmektedir. Sonra imam sesli bir şekilde bayrak duasını okumaktadır. Bayrak duasının okunması akabinde bayrak açılır ve en önde imam, imamın ardında sünnet çocuğu olmak üzere üç kez düğün alanında dönülmektedir. Bu uygulamanın ardından sünnet çocuğu ata bindirilip alay hâlinde dolaylı yollardan dolaştırılarak eve götürülmektedir. Alay esnasında sünnet çocuğunun bir yakını tarafından açık tutulan bayrak da düğün evine varıldığında kapatılmaktadır. Sonra çocuk sünnet edilmek üzere kendisi için özel olarak hazırlanmış sünnet odasına götürülmektedir. Sünnet işleminin öncesinde imam tarafından sünnet duası okunmaktadır. Duanın ardından ise tekbir getirilerek sünnetçi çocuğu sünnet etmektedir. Bu esnada sünnet çocuğunu tutanlar, “kuşa bak kuşa”, “bak tavanda fareler gezinir”¹²⁸ vb. ifadeler söyleyerek çocuğun dikkatini başka yöne çekmeye çalışmaktadır. Sünnet işlemi gerçekleşince alkış çalınarak sünnet çocuğu kutlanmaktadır. Ebeveynlerinin yanı sıra orada bulunan diğerleri de sünnet çocuğuna takı olarak para takmaktadır. Bu şekilde sünnet geleneği yerine getirilmiş olmaktadır.

“E çalgıjılar geldinni çalmağa başlalar. Bütüğü sora oynalar. Düğünün birinci ayşamı düğün evi davetlilere yemek veri. Yemekten sora düğün kaldığı yerden devam eder. İkinci günü ayşam üstüne duuru gari alay düzüdür, imam bayrak duvasını okur, bayraa açalar ve üç kere orda döneler. Sora sünet çöjünü biygire bindiriler, küyün altından üstünden dölendiriler da üle eve götürüler. Ay sora imam sünet duvasını okur. Ondan sora isannar tekbir getiriler, sünetçi çöjü sünet eder. Sünnet çöjünü tutannar, “ee bak tavana sıçannar gezinir”, “bak kuş çıkajak ordan” der da çöji oyalasın. E gari çöjök sünet edildi mi erkes sünet çöjünü kutlar. Ana-bobası para takar. Orda olan isanat da sünet çöjüne para takar. Büleje düğün bitmiş olur.”¹²⁹

3.3. Evlilik

Tarihsel ve sosyolojik bir kurum olarak evlilik genel itibariyle evrensel bir olgudur. Evlilik, evrensel olma özelliği hasebiyle antropoloji, sosyoloji ve halkbilimi gibi çeşitli ilim dallarının üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Dolayısıyla hakkında

¹²⁸ Sünnet çocuğunun dikkatini başka yere çekme amacıyla kullanılan bu tür ifadeler Anadolu kültüründe de yer almaktadır, bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 247.

¹²⁹ KK. 24, 21, 10, 22.

çeşitli tanımlar yapılmıştır. Roland Pressat evliliği, “karşı cinsten iki birey tarafından meydana getirilen resmî, dinî veya kültürel farklılıklara göre geleneksel olarak çeşitli biçimlerde gerçekleştirilen yasal birliktelik”¹³⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Nephan Saran’ın tanımı ise, “cinsel ilişkinin toplum tarafından kabul görmesiyle ilgili normlar ve kurallar”¹³¹ şeklindedir. Anthony Giddens da evlenme hakkındaki tanımını; “iki yetişkin insan arasındaki, toplum tarafından tanınan ve onaylanan bir cinsel birlik”¹³² ifadeleriyle yapmaktadır. Evlilik, en yalın hâliyle bir kadın ve erkeğin birleşmesi olarak nitelendirilebilir.

Hayatın geçiş dönemlerinden biri olan evlilik, gerek çiftin sosyalleşmesi ve topluma aile statüsünde katılması gerekse toplumun çekirdeği durumunda olan ailenin temelini oluşturması bakımından önemli bir olay olarak görülmektedir. Nitekim Gennep, bireylerin sosyal bir kategoriden diğerine geçişlerini evliliğin sağladığını ifade etmektedir.¹³³ Evlilik bağlamında araştırmanın yürütüldüğü Makedonya Yörük kültüründe de evlenip çocuk sahibi olmakla soyun devamının sağlanacağı düşüncesiyle, evliliğe büyük önem verilmektedir. Bu bölgede evliliğe verilen önemi, yeni doğmuş erkek bebekler hakkında kullanılan “soyumuzun geleceği”¹³⁴ ifadesi göstermektedir.

Evlilik olayı her kültürün belirlemiş olduğu kendi kural ve kalıplarına uygun bir biçimde gerçekleştirilmektedir. Doğum, erginlenme ve ölüm gibi geçiş dönemlerinde olduğu gibi evlenme geçiş döneminde de birtakım sosyal normlar ya da törenler uygulanmaktadır. Ancak halk bilimi kaynaklarında, söz konusu döneme ilişkin sosyal norm ve törenlerin diğer geçiş dönemleri ile ilgili olanlardan daha çok ve ayrıntılı oldukları ifade edilmektedir.¹³⁵ Bu durum araştırma bölgesi için de söz

¹³⁰ Roland Pressat, **The Dictionary of Demography**, ed., Christopher Wilson, Oxford, Basil Blackwell Publications, 1985’ten aktaran Mehmet Erol, **Halep Türkmenleri**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s. 76.

¹³¹ Nephan Saran, **Antropoloji**, İstanbul, İnkilâp Kitabevi, 1993, s. 301.

¹³² Anthony Giddens, **Sosyoloji**, yay. haz., Hüseyin Özel ve Cemal Güzel, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000, s. 148.

¹³³ Gennep, **a.g.e.**, s. 117’den aktaran Selda Adiller, “Doğu Makedonya Alikoç Köyü’nde Evlilik ve Yörük Kadını”, Yayınlanmış Yüksek Lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Antropoloji Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2011, s. 37.

¹³⁴ KK. 26

¹³⁵ Örnek, **a.g.e.**, s. 255.

konusudur. Bu bölgede de evlilik geçiş döneminde uygulanan geleneksel pratikler diğer geçiş dönemlerine göre daha kapsamlıdır. Evlilik geçiş dönemiyle ilgili olan bu geleneksel pratiklerin çifte yeni rol ve konumlarına geçişleri esnasında yardım edeceği amacıyla uygulandığı söylenebilir.

Erkeğe ve kadına yeni davranış biçimleri kazandıran evlilik; “evlilik öncesi”, “evlilik sırası” ve “evlilik sonrası” şeklinde üç gruba ayrılmaktadır. Bu evrelerin her biri de bir dizi aşamadan oluşmaktadır. Şu aşamada, çalışma sahasından evlilik öncesi evre ile ilgili derlenen halk bilimsel veriler incelenecektir. Fakat bu aşamanın incelenmesine geçmeden önce Türk aile yapısı ve evlilik türlerinden söz etmenin yararlı olacağı düşünülmektedir.

3.3.1. Aile

Tarihî süreç içerisinde ailenin gerek yapısında gerekse işlevinde meydana gelen değişiklikler, ailenin evrensel bir tanımının yapılamaması hususunda önemli rol oynamaktadır. Örneğin, insanların sürüler hâlinde gezdiği zamanlarda veya klan (boy) biçiminde örgütlendiği dönemlerde aile kurumunu ortaya çıkarmak imkânsız hâldeydi. Dolayısıyla “aile” kimi zaman aynı yemek kabından yemek yiyenler; kimi zaman da aynı kuşaktan (kardeş) veya dikey kuşaklara bağlı olanlar (baba, oğul ve torun) şeklinde tanımlanmıştır.¹³⁶ Ancak, tüm bunlara karşın yine de ailenin tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Sosyolojinin kurucularından olan Le Play aileyi; “toplumun en küçük birimi veya sosyal hücresi ya da tüm toplumların en eski ve tek sosyal olan topluluğu”¹³⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Türkçe sözlükte ise “aile”; “evlilik ve kan bağına dayanan karı, koca, çocuklar ve kardeşler arasındaki ilişkileri oluşturan toplum içindeki en küçük birlik”¹³⁸ olarak açıklanmaktadır. Evrensel bir kurum olan “aile”, karşı cinsten iki kişinin yasal birleşimi olan evlilik yoluyla meydana gelen toplumun en temel unsuru olarak tanımlanabilir.

Bununla beraber gerek yapısı gerekse görev ve sorumlulukları bakımından farklılık gösteren aile, söz konusu farklılıklara bağlı olarak çeşitli aile biçimlerini

¹³⁶ Önal Sayın, **Aile Sosyolojisi**, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 1990, s. 2.

¹³⁷ Mazhar Bağlı ve Aysan Sever, “Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (Ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat”, **Aile ve Toplum Dergisi**, C: VII, No: 2, 9 Ocak Mart 2005, s. 2.

¹³⁸ “Aile”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 57.

beraberinde getirmiştir. Buna göre “klan/boy”, “anaerkil/matriarchy”, “ataerkil/patriarchy”, “geniş” ve “çekirdek” aile gibi çeşitli aile tipleri oluşmuştur. Aile tipleri bağlamında Türk kültüründe de buna benzer aile tiplerinin varlığından söz edilmektedir. Nitekim, Türk sosyolojisi üzerinde önemli çalışmaları olan Ziya Gökalp Türk ailesini “boy”, “sop”, “soy”, “pederî aile” ve “izdivacî aile”¹³⁹ şeklinde örneklendirmektedir. Söz konusu aile modelleri sırasıyla aşağıda ele alınacaktır.

a. Boy

Boy, geniş bir aile biçimidir. Nitekim Türkçe sözlükte boy; “ortak bir atadan türediklerine inanılan toplumsal ve ekonomik ilişkilerinde anaerkil ve ataerkil anlayışı uygulayan geleneksel topluluk, kabile, klan”¹⁴⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Boy, ilk devirlerde “maderî” (çocuğun anne boyna mensup olması) iken, daha sonraki dönemlerde “pederî” (çocuğun baba boyna mensup olması) durumuna geçmiştir.¹⁴¹ Bu kapsamda Gökalp de “boy” sözcüğünü “phratric” (kardeşler) kavramı karşılığında kullanmaktadır. Buradan hareketle de yirmi dört Oğuz boyunun adlarını Oğuz Han’ın yirmi dört torunundan aldıklarını ifade etmektedir. Oğuz boylarından söz etmek gerekirse; Oğuz Türklerinde kişi adı, boy ile birlikte söylenirdi. Örneğin, “Salur Kazan denilirdi”, ibaresi bunu açıkça göstermektedir. Zira “Salur” boy ismi iken, “Kazan” şahıs adıdır. Oğuz boyları arasındaki ilişki örnek teşkil edebilecek biçimde düzgündü. Hepsinin birer “damgası” olan bu boylar adeta bir aile gibi birbirleriyle siyasi, ahlak, dinî ve ekonomik dayanışma içerisinde idiler.¹⁴²

b. Sop

“Sop”, Türkçe sözlükte; “bütün soy ve hısımlar”¹⁴³ olarak açıklanmaktadır. Gökalp’in “sop” tanımı ise; “soy bakımından birbirinin akrabası olanların yanı sıra birtakım yabancıları da kapsar”¹⁴⁴ şeklindedir. Sopun yapısı, kişisel akrabalıktan çok

¹³⁹ Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi**, haz., Kâzım Yaşar Koprıman ve Afşar İsmail Aka, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 280.

¹⁴⁰ “Boy”, **Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 386.

¹⁴¹ Gökalp, **a.g.e.**, s. 281.

¹⁴² **A.e.**, s. 281-2.

¹⁴³ “Sop”, **Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 2147.

¹⁴⁴ Gökalp, **a.g.e.**, s. 284.

toplumsal akrabalık bağından ibaretti. Bireyleri arasındaki dayanışma Oğuz boylarında olduğu gibi oldukça güçlüdür. Sopun genişliği ekonomik zorunluluklara göre değişebilmektedir. Örneğin, arazi bireyler arasında bölünmüş ise de arazi taksimatı yeni bölünmelere tabi tutulabilirdi.¹⁴⁵ Bu durum ise bir aile modeli olan sopun dallanıp budaklanmasına neden olabilirdi.

c. Büyük Aileler

Toplunun büyüyüp gelişmesiyle sopun daha küçük bölümlere ayrılmasından oluşan aile tipleridir. Gökalp bu aileleri; “maderî büyük aile”, “asabe” ve “soy” şeklinde üç kısma ayırmaktadır.¹⁴⁶

1. Maderî Büyük Aile: Bu aile tipinde soy “maderî”i, diğer bir ifadeyle “anaerkil”dir.¹⁴⁷ Otoritenin tamamı annenin veya kadının elinde toplanmaktadır. Akrabalık ana soyuna bağlı olmakla birlikte çocuğun babasıyla hiçbir toplumsal akraba bağı söz konusu değildir. Bu aile tipinde otorite, kadının akrabalarından biri olup genellikle çocuğun dayısının elinde idi.

2. Asabe: Bu aile modelinde soy ve hısım “pederi”, başka bir ifadeyle baba soyundan oluşmaktadır. Otorite “asabe” resisinin elindedir. Gökalp, bu aile türünden üç “orta aile” türünün oluştuğunu ifade etmektedir. Söz konusu aile tipleri; “bölünmez asabe”, “zadruga” ve “pederşahî aile” tipleridir.

a) Bölünmez Asabe: Baba tarafına bağlı bir aile tipi olup “kardeşler arasında kocalık ortaklığı” (Polyandrie Fraternelle) şeklinde açıklanmaktadır. Bu aile modelinde tüm yetkiler büyük kardeşin elinde olup yalnız büyük kardeş evlenebilmektedir. Ailenin mal varlığının bölünmemesi içinse yaşça daha küçük olan diğer kardeşler evlenememektedir. Ancak bu kardeşler, büyük kardeşin elinde olan aile servetinden istifade edebildiği gibi nikâhlı eşleriyle de ilişki içerisinde bulunabilme hakkına sahiplerdir. Bu aile tipinde namus hususu esas alınıp soyun meşruluğu ya da korunması amacıyla, aile dışından birinin aileye mensup kadınlarla

¹⁴⁵ Geniş bilgi için bk., a.e., 285-9.

¹⁴⁶ a.e., s. 290.

¹⁴⁷ a.e., s. 290.

ilişkide bulunmaması gerekmektedir. Bu nedenle, diğer kardeşlerin büyük kardeşin eşleriyle ilişkide bulunması hususunda bir sakınca görülmemektedir.¹⁴⁸

b) Zadruga: Bu aile türünde ister hayatta olun ister olmasın bir dedenin mal varlığının gerek oğulları gerekse torunları arasında paylaşımı söz konusu değildir. Zadruga aile tipinin başında olan kişi âdeta bir cumhurbaşkanı konumuna sahiptir. Söz konusu ailenin korunması için, “bölünmez asabe” aile tipinde olduğu gibi aile dışından birinin ailenin nikâhlı kadınlarıyla ilişkide bulunmaması gerekmektedir.¹⁴⁹ Bu hususa dikkat edildiği söylenebilir.

c) Pederşahî Aile: Farsça “pidar” (ataerkil düzen/patriarchy) ve “şâhî” (şahlık, hükümdarlık) terkiibinden oluşan “Pederşahî aile” sistemi, güç ve otoritenin babanın elinde toplandığı bir aile tipidir. Bu aile tipinde soy babaya tarafına dayanmaktadır. Pederşahî aile modelinde aile reisi, ailenin tüm mal varlığından istediği şekilde istifade edebilir, istediği biçimde kullanabilme yetkisine sahiptir. Bununla beraber kendi eşleri ve çocukları da bu haktan yararlanabilmektedir. Öte yandan aile reisi, aile bireylerini satmak veya öldürmek gibi yetkilere de sahiptir.¹⁵⁰

d) Soy: Ziya Gökalp, yukarıda sözü edilen “bölünmez asabe”, “zadruga” ve “pederşahî” aile tiplerinin eski Türk kültüründe mevcut olmadığını ifade etmektedir. Eski Türk kültüründe Türk ailesinin, “soy” aile modelinden ibaret olduğu kaydetmektedir. Köklü bir aile tipi olan “soy” Türkçe sözlükte; “bir atadan gelen kimselerin topluluğu, köken, sülale”¹⁵¹ biçiminde tanımlanmaktadır. Söz konusu aile yapısında erkek “Toyonizm” dinini, kadın ise “Şamanizm”i temsil etmektedir. Türk aile modelinde önemli bir yere sahip olan “soy”u hem erkek hem de kadın tarafından olan akrabalar oluşturmaktadır. Her iki taraf hukuki açıdan birbirlerine eşit derecededir. Soy, Batı Türklerinde yedinci göbeğe kadar uzanırken, Doğu Türklerinde dokuzuncu göbeğe kadar çıkmaktadır. Öte yandan, soyda yaşça büyük olan şehzade hakan, diğer bir ifadeyle padişah olmaktadır.¹⁵²

¹⁴⁸ a.e., s. 291.

¹⁴⁹ a.e., s. 291.

¹⁵⁰ a.e., s. 292. Diğer kültürlerde de görülen “Pederşahî Aile” tipi başlangıçta, otoritesi erkek aile reisi üzerine kurulu bir aile istemi iken, günümüzde “erkeğin tahakkümü” söz konusu olan aile düzenini ifade etmektedir.

¹⁵¹ “Soy”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 2147.

¹⁵² Gökalp, a.g.e., s. 292-3.

d. Pederî Aile

Daha çok Türk ve Cermen topluluklarında görülen “pederî aile” tipi, baba otoritesinin esas olduğu bir aile modeli olmakla birlikte özgür ve eşitlikçidir. Kadının da belli bir statüsü söz konusudur. Kadın ile erkek, çocuklar üzerinde eşit haklara sahiptirler. Dolayısıyla akrabalık hem anne hem de baba tarafına dayanmaktadır. “Maderî” aile modelinde miras sadece ana taraflı olduğu hâlde, “pederî” ile tipinde ise iki taraftan da miras hak olmaktadır.¹⁵³

e. İzdivacî Aile

“İzdivacî aile”, evliliğin gerçekleşmesi sonucu meydana gelen bir aile tipi olup adını buradan almaktadır. Oğlan, ergenlik dönemine geldiğinde kahramanlık göstererek il meclisinden millî bir isim almak suretiyle vatandaşlık hakkına sahip olurdu ve evlenebilir duruma gelmiş sayılırdı.¹⁵⁴ Oğlanın, kahramanlık göstererek “ad alması” geleneğine Dede Korkut Hikâyelerinde de rastlamak mümkündür. Nitekim “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu” adlı hikâyede Dirse Han’ın oğluna, Bayındır Han’ın boğasını öldürmesi sonucu Dede Korkut tarafından Boğaç Han adı verilmektedir.¹⁵⁵

Türklerde bir oğlan evlenirken karısını kendi baba evine getirmedeği gibi kendisi de eşinin baba evine gitmezdi. Özetle, iç güveyisi söz konusu olmadığı gibi aksi durum da söz konusu değildi. Erkeğin baba evinin mal varlığından aldığı hisse ile kızın çeyizinin birleşmesi sonucu aile kurulurdu. Bu şekilde ortaklaşa bir yuva kurulmuş olurdu. Bir ailenin “izdivacî aile” statüsüne geçebilmesi için pederî aileden gelmesi yeterli sayılmazdı. Devlet tarafından aile hakkında yasaların da çıkması gerekirdi. Dolayısıyla Türk ailesi, “izdivacî aile”nin yalnız bir başlangıcından ibaretti.¹⁵⁶ Gökalp, “izdivacî aile”nin önemini vurgularken bu aile modelinin Avrupa’da son yüzyıllarda oluşabildiğini ifade edip çağdaş aile yapısının sözü edilen aile modelinden ibaret olduğunu kaydetmektedir.

¹⁵³ a.e., s. 293-4.

¹⁵⁴ a.e., s. 295.

¹⁵⁵ Bk., Gökay, a.g.e., s. 36-38.

¹⁵⁶ Gökalp, a.g.e., s. 296-7.

Türk aile yapısı hususunda farklı görüşler vardır. Örneğin Emile Durkheim, Türk aile yapısının “maderî” (ana ailesi) tipinin değişmiş bir şeklinden meydana geldiğini ifade etmektedir.¹⁵⁷ Gökalp ise, yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi Türklerde pederşahî aile tipinin bulunmadığını, maderîlikten direkt olarak pederîliğe geçildiğini kaydetmektedir.¹⁵⁸ Bununla beraber, Türk aile yapısının anne soyundan mı yoksa baba soyundan mı geldiği yönünde de birtakım araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalar ele alındığında (yine yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi) iki soyun da eşit olduğu, diğer bir ifadeyle iki soydan birinin üstünlüğü söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Bu hususu Türk devletlerinin yapısında görmek mümkündür. Nitekim Türk devletlerinde hükümdara “Hakan”, eşine ise “Hatun” denildiği bilinmektedir.

Bu bağlamda gerek Türk kültüründe gerekse diğer kültürlerdeki aile tiplerinin farklı yapılardan oluşması, çeşitli evlilik türlerinin meydana gelmesine neden olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla “monogami” (tek eşlilik), “poligami” (çok eşlilik), “endogami” (içeriden evlenme) ve “egzogami” (dışarıdan evlilik) gibi farklı evlilik türleri söz konusudur.

3.3.2. Evlilik Türleri

Amerikalı sosyolog George Lundberg vd. her toplumun bireylerinin evlilikle ilgili eş seçimini düzenleyen birtakım sosyal normların olduğunu ve bu normların bireylerin isteğine göre değil, toplumsal beklentilere göre şekillendiğini ifade etmektedir.¹⁵⁹ Lundberg ve diğerlerinin sözünü ettikleri bu normların ve ailenin yapısında görülen farklılıkların çeşitli evlilik biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Nitekim dünya genelinde çeşitli bölge ve yörelerde birbirinden farklı evlenme biçimlerinin olduğu bilinmektedir. Bu evlilik türleri ya da biçimlerinden genel isimlendirme şeklinde endogami, egzogami, monogami, poligami vb. birkaç türden bahsetmek mümkündür:

¹⁵⁷ Mehmet Eröz, **Türk Ailesi**, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977, s. 6.

¹⁵⁸ Gökalp, **a.g.e.**, s 294.

¹⁵⁹ George A. Lundberg, Clarence C. Schrag, Otto N. Larsen, **Sosyoloji**, C: I, çev., Özer Ozankaya, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1970, s. 126.

3.3.2.1. Eşin Seçildiği Gruba Göre Evlilik Türleri

a. Endogami

Bireyin üyesi olduğu grubun içinden bir kadınla evlenmesi şeklidir. Bu evlilik türünün kuralına göre eş belirli gruplar içinden seçilmektedir: Akrabalık, sosyal sınıf, din, kast ve millet gibi. Söz konusu evlilik biçiminin grubun düzeninin, prestijinin ve statüsünün korunması amacıyla yapıldığı bilinmektedir.¹⁶⁰

b. Egzogami

Grup dışı evlilik şeklinde tanımlanan “egzogami” evlilik türü ise, kişinin üyesi olduğu grubun dışından biriyle evlenmesidir. Bu durum en yalın hâliyle sosyal gruplar arasındaki kız alıp vereme düzeniyle açıklanabilir. Söz konusu evlilik biçimi toplumun farklı grupları arasındaki haberleşme ve iş birliği olanaklarını artırmakla birlikte bazı çatışmaları azaltmış olmaktadır.¹⁶¹

3.3.2.2. Eş Sayısına Göre Evlilik Türleri

a. Monogami

Yunanca “mono” (eşlilik) ve “gami” (evlilik) terkibinden oluşan “monogami”, bir kadının bir erkek ile veya bir erkeğin bir kadın ile evlenmesi, diğer bir ifadeyle “tek eşle evlilik” anlamını taşımaktadır. Tek eşle evlilik türü gerek çifteler gerekse ebeveyn çocuk ara arasındaki ilişkilerin düzenli bir şekilde yürütülmesi hususunda önemli rol oynamaktadır.¹⁶²

c. Poligami

Poligami evlilik türü monogami evlilik şeklinin karşıtı olarak “çok eşle evlilik” anlamına gelmektedir. Bireyin birden fazla kadınla evlenmesi şeklinde özetlenebilir. Söz konusu evlilik türü ikiye ayrılmaktadır: “Polijini”; bir erkeğin birden çok kadınla

¹⁶⁰ Birsen Gökçe, “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Aile Yazıları** 4, 2. bs., Ankara, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 387.

¹⁶¹ Gökçe, **a.g.m.**, s. 387.

¹⁶² **A.m.**, s. 388.

evlenmesidir. Az rastlanan diğer evlilik türü ise “poliandri” evlilik biçimi olup bir kadının aynı anda birden fazla erkek ile evlenmesidir.¹⁶³

3.3.2.3. Oturulan Yere Göre Evlilik Türleri

a. Matrilokal

Evlenen erkeğin kadının ailesiyle birlikte yaşamasıdır. İç güvey söz konusudur.¹⁶⁴

b. Patrilokal

Kadının erkeğin ailesinin yanında yaşaması, diğer bir ifadeyle oturmasıdır.¹⁶⁵

c. Neolokal

Kadın ve erkeğin ailelerinden ayrı bir biçimde başka bir evde oturmalarıdır.¹⁶⁶

Yukarıda sözü edilen evlilik türlerine benze evlilik türleri birçok bölgede görüldüğü gibi araştırmanın yürütüldüğü Makedonya Yörük kültüründe de mevcuttur. Örneğin, yerel isimlendirme şekliyle “kız bakma (görücülük)”, “kız kaçırma”, “anlaşarak”, “taygeldi” ve “berder” gibi farklı evlenme biçimleri söz konusudur. Bu evlilik türleri kültürden kültüre değişiklik göstermekle birlikte birçok yerde ve bölgede benzer evlilik türlerine rastlamak da mümkündür. Buna örnek olarak Makedonya Yörük kültüründe yer alan evlilik türleri ile Anadolu kültüründeki evlilik türleri gösterilebilir. Zira araştırmanın konusunu oluşturan bölgenin kültüründeki evlenme biçimlerinin çoğunun Anadolu kültüründeki evlenme biçimleriyle aynı oldukları tespit edilmiştir.¹⁶⁷

¹⁶³ Sayın, **a.g.e.**, s. 89.

¹⁶⁴ Bağlı ve Sever, **a.g.m.**, s. 4.

¹⁶⁵ **A.m.**, s. 4.

¹⁶⁶ **A.m.**, s. 4.

¹⁶⁷ Anadolu kültüründe yer alan evlilik türleri hakkında geniş bilgi için bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 255-261; Lütfi Sezen, “Türkiye’de Evlenme Biçimleri”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, No: 27, Erzurum, 2005, s. 186-193.

a. Görücü Usulü Evlilik

Türk kültüründeki evlilik türlerinin başında gelen “görücü usulü evlilik”; oğlanın ailesiyle birlikte akraba ve komşulardan oluşan bir grup kadının, beğenilen ya da önerilen kızı daha yakından tanıma ve bu husustaki düşüncelerini belirtme amacıyla kız evine gitmesi şeklinde tanımlanabilir.¹⁶⁸ Söz konusu biçimine araştırmanın yürütüldüğü bölgede “kız bakma” adı verilmektedir. Bu bölgede “görücü usulü evlilik” geçmişte olduğu gibi aynı şekilde devam etmektedir. Evlenme yaşına gelen oğlanın ailesinin, elçi (bölgede aracı kişiye “elçi” denir) aracılığıyla oğullarının beğendiği kızın ağzını yoklaması veya aile bireylerinin bu husustaki düşüncelerini öğrenmek istemesi söz konusu evliliğe yönelik ilk adım olarak nitelendirilebilir. Söz konusu evlilik türünde sadece oğlanın kızı beğenmesi yeterli olmamakla birlikte kızın da oğlanı beğenmesi gerekmektedir. Kız tarafının bu konuya olumlu yaklaşması üzerine, iki taraf için de belirlenen uygun bir zamanda oğlan tarafından bir grup, daha yakından tanışma amacıyla kız evine gitmektedir. Bu doğrultuda sağlanan anlaşma sonucu gerçekleşen evliliğe, “görücü usulü” ya da “kız bakma usulü ile evlilik” adı verilmektedir.¹⁶⁹

b. Kız Kaçırma Yoluyla Evlilik

“Kız kaçırma yoluyla evlilik”; bir oğlanın bir kızı kaçırıp evlenmeleri şeklinde nitelendirilebilir.¹⁷⁰ Eski bir gelenek olan “kız kaçırma yoluyla evlilik” Makedonya Yörük kültüründe oldukça yaygındır. Bu bölgede kız kaçırma yoluyla yapılan evliliklerin üç şekilde gerçekleştiği belirlenmiştir: İlki; kız ve oğlan birbirlerini sevdiği hâlde ailelerden birinin farklı sebeplerden dolayı karşı çıkması durumunda, ikincisi; kızın yaşı küçük olduğundan ailesinin evlenmesine karşı çıkması durumunda; üçüncüsü ise kız oğlanı sevmediği hâlde oğlanın onu zorla kaçırması durumunda.¹⁷¹

¹⁶⁸ Örnek, **a.g.e.**, s. 256.

¹⁶⁹ KK. 13, 3, 5, 7.

¹⁷⁰ Sayın, **a.g.e.**, s. 86. “Kız kaçırma yoluyla evlilik” türü hakkında geniş bilgili için bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 256-7.

¹⁷¹ KK.13, 27, 23.

c. Taygeldi Evlilik

Sosyo-ekonomik ve psikolojik gibi faktörlerin neden olduğu “taygeldi evlilik”; eşinden boşanmış bir kadının eski eşinden olan çocuklarını beraberinde alıp aynı durumda olan bir erkekle evlenmesi ya da bunun aksi durumu olarak tanımlanmaktadır.¹⁷² Araştırma bölgesinde nadir de olsa bu evlilik türünün gerçekleştiği saptanmıştır. Bu bölgede “taygeldi evliliği” yapan bireylerin içinde bulundukları toplum tarafından belli bir süre dışlanma ya da ötekileştirme gibi aşağılık kompleksine itildikleri hususu edinilen folklorik bilgiler arasında yer almaktadır.¹⁷³

d. Berder ya da Bedel Evliliği

“Başlık” yükümlülüğünü ortadan kaldırma amacına yönelik olarak gerçekleştirilen “berder” evlilik türü hem kızı hem de oğulları olan iki ailenin karşılıklı olarak kızlarını oğullarına alıp verme şeklinde açıklanmaktadır.¹⁷⁴ Bu evlilik türünde “başlık” yükümlülüğü karşılıklı olarak ailelerin üzerinden kalkmış olmaktadır. Söz konusu evlilik türüne araştırma bölgesinde “trampa” adı verilmektedir. Bu bölgede, “berder” evliliğin nadir olarak gerçekleştiği tespit edilmiştir.¹⁷⁵

e. Anlaşmalı Evlilik

İlkel topluluklarda “Levirat” ve “Sororat” şeklinde isimlendirilen “tercihli evlenme”¹⁷⁶ biçiminin bir uzantısı olarak nitelenebilen “anlaşma yoluyla evlilik”, çalışma sahasında da söz konusudur. Bu bölgede daha önceleri nadir görülen bu evlilik türü; kız ve oğlanın karşılıklı olarak evlenmeye karar vermeleriyle bu kararlarını aile bireylerine açıklamaları ve aile bireylerinin onların bu kararını onaylamaları ile gerçekleşen evlilik şekli olarak tanımlanabilir. Araştırma bölgesinde bu evlilik türü giderek yaygınlık kazanmaktadır. Yaygınlık kazanması hususunda ise günümüz dünyasının ayrılmaz bir parçası hâline gelen teknolojinin (cep telefonu vb. cihazlar) büyük rolü olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷⁷ Öte yandan, bu bölgedeki

¹⁷² Örnek, **a.g.e.**, s. 261.

¹⁷³ KK. 22.

¹⁷⁴ İsmail Beşikçi, **Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar**, Ankara, Doğan Yayınevi, 1969, s. 163.

¹⁷⁵ KK. 24, 13.

¹⁷⁶ Sayın, **a.g.e.**, s. 86.

¹⁷⁷ KK. 22.

evliliklerin daha çok “görücü usulüyle” ve “kız kaçırma yoluyla” gerçekleştiği saptanmıştır.

3.3.3. Evlilik Öncesi Aşama

Evlilik öncesi aşama yukarıda da ifade edildiği gibi birtakım evrelerden oluşmaktadır. Bu evreler; evlilik çağı, gelin ya da güvey seçme, kız bakma veya kız görme, dünür gitme ya da söz kesme ve nişan evreleridir. Şu aşamada, araştırma bölgesinden söz konusu evrelere ilişkin derlenen folklorik verilerin incelemesi yapılacaktır.

3.3.3.1. Evlilik Çağı/Yaşı

Evlilik konusunda evliliğin çağını ya da yaşını belirleyen birtakım faktörler vardır. Bu faktörlerin başında “ergenlik çağı” gelmektedir. Kızlarda ve erkeklerde değişiklik gösterebilen ergenlik çağı, genellikle on ila on dört yaşları arasında başlamaktadır. Dolayısıyla bu çağa erişen kız veya erkek evlenebilir duruma gelmiş sayılmaktadır.¹⁷⁸ Bu durum çalışmanın konusunu oluşturan bölge için de söz konusudur. Makedonya’nın kırsal kesimlerinde yaşamlarını sürdüren Yörük toplulukları arasında da evlenmeleri istenmediği hâlde ergenlik dönemine gelen kız veya erkek evlenebilir kabul edilmektedir. Bu hususu, “ergenlik çağına” erişen kızların hıdrellez, bayram ve düğün gibi törenlerde süslenmeleriyle ilgili kullanılan, “bu kız artık durmaz kocaya kaçacak”¹⁷⁹ şeklindeki ifadelerden anlamak mümkündür.

Bununla beraber, evlilik yaşını başkaca faktörler de belirlemektedir. Örneğin bazı sosyal olaylar, ekonomik şartlar, göç ve ölüm gibi etkenler bu hususta rol oynamaktadır.¹⁸⁰ Bunun yanı sıra ülkelerin evlilik yaşı ile ilgili hazırlanmış oldukları kanunlar da bir anlamda evlenme yaşını belirlediği söylenebilir.¹⁸¹ Kanun bağlamında çalışma konusuyla ilgili olarak Makedonya Cumhuriyeti Medeni Kanun’unda evlenme yaşının “on sekiz” olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, “askerlik” hususu da evlilik açısından önemli bir faktör olarak görülmektedir. Bununla ilgili olarak

¹⁷⁸ Örnek, **a.g.e.**, s. 261.

¹⁷⁹ KK. 27.

¹⁸⁰ Örnek, **a.g.e.**, s. 263.

¹⁸¹ Geniş bilgi için bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 262-3.

Sedat Veyis Örnek, evliliği belirleyen etkenlerden birinin de askerlik olduğunu ifade etmektedir.¹⁸² Bu durum, araştırma bölgesi için de geçerlidir. Nitekim evlilik ile ilgili olarak damat adayında aranan şartlardan biri de askerlik görevini tamamlamış olmasıdır.

3.3.3.2. Gelin/Damat Seçme

Evlilik, aile ve toplumsal yapının temelini oluşturması hasebiyle evrensel bir nitelik kazanmaktadır.¹⁸³ Dolayısıyla evliliğin sağlıklı temeller üzerine kurulabilmesi amacıyla eş adaylarında birtakım kriterler aranmaktadır.¹⁸⁴ Bu kriterlerin başında karakter niteliği, uygun olma, yaş, güvenilirlik, ahlak, dürüstlük ve fiziksel yönden güçlü olma gibi kriterler gelmektedir.¹⁸⁵ Bu bağlamda, araştırmanın yürütüldüğü bölgede de gerek çiftin gerekse aileler arsında kurulacak olan ilişkinin sıkı ve düzgün olması isteğiyle gelin veya damat adaylarında bu gibi kriterler aranmaktadır.

“Gelinin düzgün olmasını isteeler. Onun içi ne zaman biri çöjüüne kız bakar en peşin akıllı mı diil mi ona bakar. E kızını da ne zaman verejek o zaman gene güveyinin akıllı başı yerinde mi ona bakar.”¹⁸⁶ “Güzellik beş para etmez, kızın akıllı

¹⁸² a.e., s. 262.

¹⁸³ a.e., s. 255.

¹⁸⁴ 13. yüzyılda yaşamış edip ve şair Yusuf Has Hacib, “Kutadgu Bilig” adlı eserinde eş seçimi ile ilgili tavsiye niteliğinde olan şunları yazmaktadır: “Eğer evlenmek istersen, çok dikkatli ol ve iyi bir kız ara. Alacak kimsenin soyu-sopu ve ailesi iyi olsun; kendisinin de hayâ ve takva sahibi, temiz olmasına dikkat et! Alacaksan, el değmemiş ve senden başka erkek yüzü görmemiş olan bir aile kızı almağa çalış. Böylesi seni sever ve senden başkasını tanımaz, yakışık almayan münasebetsiz hareketlerde de bulunmaz... Evleneceksen, kendinden aşağı derecede birisi ile evlen; ömrünü huzur içinde geçirirsin. Onda yüz güzelliği arama; güzel huy ara, huyu iyi olursa, seni memnun eder. Evlenirsen kendi dengin ile evlen. Yüz güzelliği arama, güzel huy ara; huyu güzel olursa, o mükemmel demektir... Ey seçkin ve bilgili insan, sen zengin bir kadınla evlenmek isteyerek, kendini onun esiri durumuna sokma. O, malına güvenerek dilini uzatır; o birçok şeyler ister ve onun bütün bu arzularını yerine getirmek icap eder. Kadında güzellik arama, âleme maskara olursun... Eğer iyi ve takva sahibi bir kadın bulursan, bu fırsatı kaçırma, derhâl evlen. Arzun zenginlik ise o tasarruf ederek seni zenginleştirir ve yüzünü güldürür. Ahlâkı dürüst olan kimse güzel görünür; kadının güzelliği onun tavır ve hareketidir”, Reşid Rahmeti Arat, **Kutadgu Bilig**, C: II, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, s. 324. Türk kültürel yaşam tarzı açısından son derece önemli olan Dede Korkut Hikâyelerinde ise “savaşçılık, fizikî güç” gibi özelliklere sahip olan eşlerin seçilmesi salık verilmektedir, bk., Muharrem Ergin, **Dede Korkut Kitabı I**, 3. bs., Ankara, TDK Yayınları, 1994, s. 124.

¹⁸⁵ Bk., İbrahim Yıldırım, “Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Kriterleri” C: III, No: 27, **Türk Psikolojik Danışma ve Rehberliği Dergisi**, s. 19.

¹⁸⁶ KK. 13.

güzel olsun.”¹⁸⁷ “Ne zaman çöjüklere kız aralar, en peşin o kızın soydan ocaktan mı olduğuna bakalar. Çünkü köpee bile soyces soydan ararsın.”¹⁸⁸ “Çöjüünü everejeen zaman o kızın aklına bakarsın, güzel mi ona bakarsın, işçi mi dil mi ona bakarsın. Aynı şeylere kızını everike da bakarsın.”¹⁸⁹

“Güzellik beş para etmez, kızın akli güzel olsun” ifadesi, yörede gelin veya damat adayında aranan en önemli özelliğin “karakter niteliği” olduğunu göstermektedir. Ancak bu ifadeden güzelliğin aranmadığı anlamı da çıkarılamaz. Nitekim adaylarda aranan kriterlerden biri de güzellik ya da yakışıklılıktır. Kızla ilgili olarak aranan diğer bir özellik ise ev, tarla vb. işlerde becerikli olmasıdır. Bu bölgede eş seçilirken adayların soylarına bakılması da önemli bir husustur.¹⁹⁰ Soya bakılmasının önemini Ayşe Destanova adlı kaynak kişinin, “köpek alınırken bile köpeğin soyuna bakılır” şeklindeki ifadesi göstermektedir.

Eş seçimi ile ilgili önemli konulardan bir de akraba evliliğidir. Nitekim, eş seçimi hususunda yasaklık üzerine kurulmuş kısıtlamalardan biri de akraba evliliğidir.¹⁹¹ Akraba evliliğine mesafeli olma hususu araştırma bölgesi için de söz konusudur. Bu bölgede eş adayları seçilirken akrabalık konusuna dikkat edilmektedir. Ancak nadir de olsa akraba evliliklerinin yapıldığı alandan derlenen halk bilimsel veriler arasında yer almaktadır.¹⁹²

3.3.3.3. Görücülük/Kız Bakma

“Görücülük ya da kız bakma” geleneği evlilik sürecinde ilk adım olarak nitelendirilebilir. Bu geleneği Örnek, “evlenecek yaşa gelmiş erkeğin aile üyeleriyle birlikte akrabalarından birkaç kadının, daha önce belirlenen veya tanıdıklar tarafından önerilen kızın evine gidip hem kızı daha yakından tanımaları hem de

¹⁸⁷ KK. 29.

¹⁸⁸ KK. 3.

¹⁸⁹ KK. 5.

¹⁹⁰ Eş seçiminde soya bakılmasının önemi Yusuf Has Hacib’in “Kutatgu Bilig” adlı eserinde vurgulanmaktadır, bk., Arat, **Kutadgu Bilig, a.g.e.**, s. 324.

¹⁹¹ Ali Rıza Balaman, **Sosyolojik Antropolojik Yaklaşımla Akrabalık Evlilik ve Türleri**, İzmir, İleri Kitap Yayın ve Dağıtım, 1982, s. 25.

¹⁹² Araştırma bölgesinde en yakın akraba evliliğinin kardeş torunları arasında gerçekleştiği tespit edilmiştir, KK., Ayşe Destanov.

niyetlerini belli etmeleri”¹⁹³ şeklinde tanımlamaktadır. Araştırmanın yürütüldüğü Makedonya Yörük kültüründe ise bu gelenek; evlenme yaşına gelen oğlanın ailesinin elçi (bölgede aracı kişiye “elçi” denir) aracılığı ile oğullarının beğendiği kızın ağzını yoklaması veya aile bireylerinin bu husustaki düşüncelerini öğrenmek istemesi şeklinde olmaktadır. Bunun yanı sıra, “dünür” olarak adlandırılan kadının bir kız ve bir oğlanı birbirlerine uygun bulması hâlinde bu hususu kız ve oğlanın ailelerine açması üzerine ailelerin birbirlerini sorup araştırmaları da “kız bakma” olarak açıklanabilir. Ayrıca kadınların çevre köylerdeki düğünlere gidip oğullarına kız beğenmeleri de bu kategoriye dâhil edilebilir.

“Ne zaman bi delikannı biyenir bi kızı, ailesine “ben filan kızı biyenirim” der, sora çöjün ailesi kızın ailesine elçi yollar, niyetlerini bildiriler. Em da ailesinde birangi yumşaklık var mı onu yürenmek isteeler.”¹⁹⁴ “Kimin ne evlenejek yaşa gelmiş uulu, onun anası ya küüden ya iki taraftan kız soruşturu.”¹⁹⁵ “Bi çöjök ne zaman evlenejek yaşaa gelir, onun anası gari kız sorup araştırı. İki taraftaki düğünnere gider uuluna kız bakar.”¹⁹⁶

3.3.3.4. Kız İsteme/Söz Kesme

İstemek sözcüğü; “istek duymak, arzulamak; bir şeyin kendisine verilmesini veya yapılmasını söylemek, dilemek”¹⁹⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Yüzyıllardır süregelen bir gelenek olarak “kız isteme” ise; erkek tarafının kızı anne-babasından oğullarına istemesi şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁹⁸ Bir tören niteliği taşıyan “kız isteme” araştırmanın yürütüldüğü bölgede de aynı şekilde gerçekleşmektedir. Söz konusu bölgede “dünür gitme” adı verilen “kız isteme”, tarafların bu hususta anlaşma sağlamaları üzerine her iki taraf için de uygun bir tarih seçilip bu tarihte erkek tarafının kız evine giderek kızı anne-babasından oğullarına istemesi şeklinde olmaktadır.

¹⁹³ Örnek, a.g.e., s. 256.

¹⁹⁴ KK. 13.

¹⁹⁵ KK. 3.

¹⁹⁶ KK. 29.

¹⁹⁷ “İstemek”, *Türkçe Sözlük*, a.g.e., s. 1212.

¹⁹⁸ Örnek, a.g.e., s. 264.

Gerek ailelerin birbirleriyle tanışması veya kaynaşması gerekse gelin ve damat adaylarının evlilik hususunda büyüklerin rızasını almaları amacıyla yönelik olarak gerçekleştirilen kız isteme seremonisi, araştırma bölgesinde yer yer farklılık gösterse de eski usulün devam ettiği söylenebilir. Bu bölgede kızı istemeye genellikle damat adayının babasıyla akrabalarından birkaç kişi gider, fakat damat adayı geleneğe bağlı olarak gitmemektedir. Söz konusu bölgede gelin adayını anne-babasından, Anadolu kültüründe¹⁹⁹ olduğu gibi ya damadın babası ya da akrabalarından yaşça daha büyük biri (amca, dayı vb.) istemektedir. Bu kişi kızı, Müslüman Türk kültüründe kalıplaşmış olan “Allah’ın emri, Peygamberin kavliyle...” biçimindeki ifadelerle istemektedir. Bu minvalde, aynı ifadelerle kız isteme geleneği Dede Korkut Hikâyelerinde görülmektedir. Nitekim Dede Korkut, Deli Kaçkar’ın kız kardeşi olan Banıçiçek’i Bay Büre’nin oğlu Bamsı Beyrek’e benzer ifadelerle istemektedir.²⁰⁰

“Erkek tarafınne kız tarafı annaştıktan sora erkek tarafı kızı istemee gider. Deelim ki daa yaşlı olan “Allah’ın emri, Peygamberin kavliyle kızınız Zeynebi uulumuz Ali’ye isteriz, razi görümüsünüz” der. İşte büle kızı isteeler.”²⁰¹

“Kız isteme” merasiminde tarafların anlaşma sağlaması üzerine bu durumu resmîleştirmek getirmek gayesiyle söz kesilmektedir. Sözün bir nişanesi olarak erkek tarafı kıza, kız tarafı da erkeğe içine para konulmuş havlu ya da mendil hediye etmektedir.²⁰² Bu işlem sonrasında ise nişanın ne zaman yapılacağı konusu, başlık parası vb. şeyler konuşulmaktadır. Böylece kız istenip söz kesilmiş olmaktadır.

“Kızı ne zaman veriler gari söz benni olsun dii erkeğen anası kıza, kızın anası gene erkeğe yağlık veri. Yağlığın içine para kuyalar da üle veriler.”²⁰³ “Kızı verdikten sora gari nişanı konuşuular, bakalım nişan ne zaman olajak. Ay sora başlık parası ne kadar olajak onu konuşuular. İşte büle söz keseler.”²⁰⁴

¹⁹⁹ Bk., Zümrüt Nahya, “Kız İsteme ve Söz Kesme Gelenekleri Üzerine Bir Atlas Denemesi”, **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri: Gelenek, Görenek ve İnançlar**, C: IV, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1987, s. 257-261.

²⁰⁰ Bk., Ergin, **a.g.e.**, s. 125-126; Gökay, **a.g.e.**, s. 84.

²⁰¹ KK. 22.

²⁰² Evliliğin resmî bir hâl aldığını sembolize eden hediye verme geleneğinin Anadolu kültüründe de uygulandığı görülmektedir. Anadolu’da nişan aşamasında nişanlılık sembolü olarak verilen bu hediyeye “belek, belli” denmektedir, Bahaeddin Ögel, **Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, 3. bs., İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988, s. 267.

²⁰³ KK. 3, 13, 29.

²⁰⁴ KK. 24, 22.

Sözün kesilmesinin ardından evliliğe dair konuşulan önemli konulardan biri yukarıda ifade edildiği gibi “başlık” hususudur. “Başlık”, Anadolu kültüründe olduğu gibi Makedonya Yörük kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. “Başlık”, genellikle aileden eksilen üretken bir insan gücü karşılığında alınan para olarak düşünülmektedir.²⁰⁵ “Başlık” ile ilgili olan bu düşünce tarzı araştırma bölgesinde de aynı olmakla birlikte ana-baba hakkı olarak da yorumlanmaktadır. Bu bölgede “başlık” genellikle, yerel para birimiyle yüz seksen bin denardan oluşmaktadır. Euro olarak ise üç bin Euro’dur.

“Başlık parası eskiden evelden beri var beyavu. Daa önce mark geçerdi, mark veriydiler. Ama şini geri evro geçer, evro veriler. Bazi aileler üç bin, bazi aileler üç buçuk, bazileri gene dört bin evro ister. Kimin gücü kuveti var veri ama kin gene ne yok veremez.”²⁰⁶ “Başlık parası, kimisi der ana-boba akı,²⁰⁷ kimisi gene te o evden bi işçi ayrılır, onun içi isteler. Te üle deler²⁰⁸“

Öte yandan, yörede kız isteme merasimlerinde bazı geleneksel pratikler de uygulanmaktadır. Bunlardan biri, gelin adayının kendisini istemeye gelen dünürçülerin ellerini öpüp onlara havlu, çorap vb. hediyeler vermesidir. Bölge halkı arasında buna “çeyizlemek” denmektedir. Bir diğeri de tatlılığı (iyi ilişkiler) simgeleyen şerbetin ikram edilmesidir.²⁰⁹

“Kızın bobası kızı verdikten sora, gelin olajak onnara yaalık veri, onnari çiiizler. E sora şerbet yapalar. Şerbetleri da gelin olajak üleştiri. Beni, raametli Gazda ile rametli koja Zekir istemeeme geldi. Raametli bobam verdikten sora onnarın

²⁰⁵ Balaman, **a.g.e.**, s. 30.

²⁰⁶ KK. 13, 18, 17.

²⁰⁷ Hak.

²⁰⁸ KK. 7, 22.

²⁰⁹ Eski bir içecek kültürü olan şerbet bölge kültüründe önemli bir yere sahiptir. Kız isteme, nişan ve gelin görme törenlerinde ikram edilen şerbet yöre kültüründe yerel tabirle tatlılığı (iyi ilişkiler) simgelemektedir. Fakat giderek şerbet kültürünün yerini günümüz içeceklerinin (meyve suyu, gazlı içecekler vb.) aldığı görülmektedir. Türk kültüründe ayrı bir yeri olarak şerbet, Anadolu kültüründe de mevcuttur. Doğum olaylarında, sünnet, söz kesme ve nişan törenlerinin yanı sıra mevlit, düğün, Ramazan ayı gibi belli günlerde de tüketilmektedir, bk., Pelin Yılmaz, “Menengiçten Şuruba: Gaziantep’te İçecek Kültürü”, **Folklor/Edebiyat**, C: XVIII, No: 69, 2012, s. 33.

ellerini öptüm. Sora şerbet yaptık, şerbetleri da ben üleştirdim.”²¹⁰ “Kızı verdikten sora şerbet yapalar tatlılık olsun dii”²¹¹

3.3.3.5. Nişan

Evlilik öncesi aşama olan nişan, sevgili olma durumundan bir derece daha fazla bağlılık ve evlenmeye yakınlık olarak tanımlanmaktadır.²¹² Nişan kavramı, muhtelif coğrafyalarda yaşayan Türk boyları arasında farklı sözcüklerle ifade edilmektedir. Oğuzcada “adaklu” (nişanlı), Kazak-Kırgız lehçelerinde “ataştır/atastır” (nişanlamak), Çağataycada ise “ata” (nişanlanmak), şeklinde geçmektedir.²¹³ Türk kültürel yaşam tarzı açısından son derece önemli olan Dede Korkut Hikâyelerinde ise, “kiçi düğün”²¹⁴ şeklinde ifade edilmektedir.

Eski bir gelenek olan nişan, araştırmanın konusunu oluşturan bölgede kız isteme töreni sonrasında belirlenen bir tarihte yapılmaktadır. Bu tarih duruma göre farklılık gösterebilmektedir. Bazı aileler, aranın fazla uzatılmasını istemedikleri için nişanın, sözün ardından bir ya da iki hafta içerisinde yapılmasını isterken, bazı aileler ise daha sonraki tarihlerde yapılmasını istemektedir.

Nişan aşamasında yerel tabiriyle “nişanlık alma” önemli bir yer tutmaktadır. Bugün bu bölgede nerdeyse bir gelenek hâlini alan nişanlık alma, söz kesme aşamasının ardından belirlenen bir tarihte gerçekleştirilmektedir. Nişan alışverişine hem kız hem de erkek tarafı gitmektedir. Nişan alışverişinde nişan yüzüğü, nişan yüzük tepsisi, bunların yanı sıra geline küpe, set, bilezik, elbise, çorap, ayakkabı; damada ise gömlek, çorap, banyo havlusu, iç çamaşırı vb. eşyalar alınmaktadır. Yörede, nişan alışverişi için daha çok seçeneklerin olduğu başkent Üsküp tercih edilmektedir.

“Söz kestikten sora nasıl olajak nasıl gidejek onu konuşıular. E sora nişannık almak içi annaşılar ne zaman gidilsin dii onu da konuşıular.”²¹⁵ “Daa ile işannık

²¹⁰ KK. 13.

²¹¹ KK. 3, 29, 5, 27.

²¹² Yusuf Ziya Demirci, *Anadolu’da Eski Düğün ve Evlenme Adetleri*, İstanbul, 1968, s. 13.

²¹³ Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987, s. 303.

²¹⁴ Ergin, *a.g.e.*, s. 133.

²¹⁵ KK. 27, 3.

almak içi Üsküb'e gitmezlerdi, bizim kasabadan²¹⁶ alırlardı. Ama şini gari Üsküb'e gideeler. Nişan yüzüğü alılar, altın zincir alılar, yeni pırtı alılar nişanda giymek içi. Üle te sora nişanı yapalar.”²¹⁷

Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan “nişan bohçası” geleneğine araştırma bölgesinde büyük önem verilmektedir. Bir anlamda evlenecek çiftin omuzlarındaki yükü azaltmaya yönelik olan nişan bohçası geleneği, damadın ailesi kıza, kızın ailesi de damada hediye göndermesi şeklinde olmaktadır. Nişan bohçasına konulan eşyalar dönemin şartlarına göre değişiklik gösterebilmektedir. Nitekim araştırma bölgesinde daha önceleri (2000’li yılların öncesi) oğlanın bohçasına yakaları ve yenleri el işlemeli gömlek ve don konulurken, günümüzde ise normal beyaz gömlek, havlu, bornoz vb. eşyalar konulmaktadır. Bu durum kız bohçası için de söz konusudur. Bu bölgede bohçayla birlikte aile bireylerine de hediyeler gönderilmektedir. Yörede bohça süslemesine de büyük önem verilmektedir. Bohça, içine eşyalar konulduktan sonra güzelce sarılır, üzeri aşkı, sevgiyi sembolize eden gül ve karanfiller ile süslenmektedir

Öte yandan, araştırma bölgesindeki nişan törenleri kız ve erkek taraflarının isteğine bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Kimi aileler gösterişten hoşlanmadıkları için nişanın sade bir şekilde olmasını isterken, kimi aileler ise daha gösterişli, diğer bir ifadeyle yemekli tören eşliğinde yapılmasını istemektedir.

“Kim ne ister nişanı cümbüşle yapar, a kim gene istemez yapmaz. Sade iki taraf yakınnarından bi kaçır kişi aykırı, kız tarafı onnara yemek yapar, te üle yapalar nişannarı.”²¹⁸ “Kimisi nişanda akrabalarınınne birlikte yakın konu komşularını davet eder, radyo çaldırırlar, gençler gene oynar, nişanı üle yapaalar.”²¹⁹

Nişan konusuyla ilgili olarak alandan derlenen folklorik bilgilerden hareketle bu bölgede daha önceleri, yani 2000’li yılların öncesinde nişan törenleri sonrasında hem kız hem de erkek evinde, tebrik etmeye gelenlere şerbet ikram edilirdi. Üç veya

²¹⁶ Kaynak kişinin bahsettiği şehir, Makedonya’nın doğusunda yer alan Ustrumca (Strumica) şehridir.

²¹⁷ KK. 13.

²¹⁸ KK. 3.

²¹⁹ KK. 13, 29.

dört gün sürdüğü belirlenen bu geleneğe halk arasında “şerbet açma” adı verilmektedir. Ayrıca bu günlerde, özellikle kız evinde yerel ağızla dayre (def) çalınır türküler söylenerek eğlenilirdi. Günümüzde ise bu gelenek uygulamadan tamamen kaldırılmış durumdadır.

Nişandan sora iki taraf da şerbet açardı, isannar şenniklerini mibarelemeğe gidelerdi. Onnar gene gelen erkeze şerbet verilerdi. Şerbet pazareftesi açılırsa delim, çak perşembe günü kapanajak. Üç dört gün sürerdi demek. E sora, dayrejiler vardı dayejileri aykırılardı. Dayrejiler dayre çalar isanat gene oynardı. İşte büle cümbüşlü yapalardı. Ama şini gari yapmazlar bu âdetleri.”²²⁰

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgedeki nişan törenlerinde bazı âdetler de uygulanmaktadır. Bu âdetlerden biri, yüzüklerin bağlandığı kurdele kesilirken mecazen para isteme âdetidir. Örneğin kurdeleyi kesen kişi üç kere, “bu makas körelmiş, kurdeleyi kesmez” diyerek mecazen damadın babasından para istemektedir. Diğer bir âdet ise nişan yüzüklerinin takılmasının ardından şerbet veya meyve suyu gibi içeceklerin ikram edilmesidir. Nişan töreninde sunulan şerbet, kız istemeye gidilirken götürülen tatlılar gibi iki taraf arasında olması arzu edilen iyi ilişkileri sembolize etmektedir.

“Ne zaman yüzükler gari takılır, yüzüklerin bağlandığı gurdelayı kim ne keser, “abe bu makas körleşmiş, kesmez” der. Sora damadın bobası çıkarı cebinden tepsiye para atar. İkinci defa gene, “abe bu makas körleşmiş, kesmez” der. Çöjün bobası gene para atar. Üçüncü kere gene aynı. Üçüncüden sora gari gurdelayı keser. Sora gene şerbet, kim gene ister gusti sok²²¹ ya da gaziran²²² sayder²²³ veri.”²²⁴

Nişan bağlamında düğünün ne zaman yapılacağı hususu da ailelerin vereceği karara bağlıdır. Kimi aileler düğünün üç ay veya daha az bir zamanda, kimi aileler altı ay, kimi aileler ise bir yıl gibi daha geç bir tarihte yapılmasını istemektedir. Fakat

²²⁰ KK.13, 22, 24, 10, 7.

²²¹ Gusti sok (Mkd); meyve suyu.

²²² Gaziran (Mkd); gazlı, asitli içecek türü.

²²³ “Sayder”, herhangi bir gazlı içecek türüne verilen addır. “Sayder” tabiri, araştırma bölgesinin en büyük Türk/Yörük köyü olan Yüksek Mahalle Köyü’nde kullanılmaktadır.

²²⁴ KK. 13.

genel kanaatin fazla uzatılmadan gerçekleşmesi yönünde olduğu tespit edilmiştir. Nitekim, “hayır işlerde acele etmek var”²²⁵ deymi bu kanaati destekler niteliktedir.

“Nişannandıktan sora çok fazla uzatmak istemezler. Delim ki bazı aileler üç ay, bazı aileler gene altı ay sora gelini almak ister.”²²⁶ “Nişannandıktan sora nolur ne olmaz dii çok uzatmazlar. “Ayır işlerde ajele etmek varmış” deeler. E te onun içi fazla uzatmadan gelini almak isteeler.”²²⁷

3.3.4. Evlilik Sırası

Evlilik öncesi aşama kız görme, kız isteme, söz ve nişan gibi aşamalardan oluşurken “evlilik sırası” aşaması ise düğün hazırlığı, düğüne davet, çeyiz ve çeyiz gösterme, kına gecesi, yas alma ve düğün evrelerinden oluşmaktadır. Şu aşamada, araştırma bölgesinden söz konusu evrelerle ilgili derlenen folklorik özelliklerin incelemesi yapılacaktır.

3.3.4.1. Düğün Hazırlığı

Yeni bir hayatın başlangıcı olan evlilik genellikle düğün töreniyle gerçekleşmektedir. Düğün töreninin tam anlamıyla amacına ulaşması ve kesintiye uğramaması için düğün öncesinde maddî veya manevî birtakım hazırlıklar yapılmaktadır.²²⁸ Düğün hazırlığı bağlamında çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de düğün tarihinin belirlenmesinin ardından düğün hazırlıklarına başlanılmaktadır. Öncelikli olarak gelinlik ile damatlık alınmaktadır. Ardından en yakın akrabalarından başlanarak komşularla birlikte köy halkının tamamı ve çevredeki diğer köyler düğüne davet edilmektedir. Gerekli durumlarda yas alınmaktadır. Öte yandan, düğünde sunulmak üzere geleneksel yemeklerin hazırlandığı kazanlar komşulardan sağlanmaktadır. Zira bölge geleneğinde düğün yemekleri kazanlarda hazırlanmaktadır. Bunun yanı sıra düğünün gerçekleşeceği alan süpürülüp temizlenmektedir. Özetle, buna benzer hazırlıklar yapılmaktadır.

²²⁵ KK. 13, 22.

²²⁶ KK. 3.

²²⁷ KK. 13.

²²⁸ Ercan, “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm” Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002, s. 132.

3.3.4.2. Düğüne Davet

Kurulmak üzere olan ailenin sevincinin sosyal çevreye duyurulması olarak tanımlanan düğüne davet; modern toplumlarda bireyin, geleneksel toplumlarda ise toplumun çekirdeği durumunda olan ailenin ortak edilmesi anlamına gelmektedir.²²⁹ Sevincin birlikte paylaşılmasının bir ilanı olarak düğüne davet, araştırma bölgesinde şu şekilde yapılmaktadır: Aynı köyde, diğer bir ifadeyle iç içe yaşayanlar geleneğe bağlı olarak düğünün birkaç gün öncesinde köyün panduru²³⁰ aracılığı ile davet edilmektedir. Ancak, giderek bu görevi delikanlıların üstlendiği görülmektedir. Uzaktaki akrabalar telefon edilerek davet edilmektedir (Telefonun olmadığı zamanlarda bu akrabalar görevlendirilen bir kişi aracılığıyla davet edilirdi). Diğer köyler ise yerel tabirle “tatlılığı” (iyi ilişkileri) sembolize eden şekerle davet edilmektedir.²³¹ Bununla ilgili olarak Örnek, aynı toplumlarda yaşayan kimselerin unutulmamasına ve kimsenin küstürülmemesine dikkat edildiğini ifade etmektedir.²³² Bu hususa araştırma bölgesinde de özen gösterildiğini söylemek mümkündür.

3.3.4.3. Çeyiz ve Çeyiz Görme

Arapça “cehâz” (yolcunun, gelinin ve sefere çıkacak ordunun ihtiyaç duyacağı eşya, gıda maddesi, silah vb. malzemeler) sözcüğünden gelen “çeyiz” Türkçede, kızın evliliğe dönük hazırladığı eşyalara denilmektedir.²³³ Türk kültüründe Selçuklular²³⁴ dönemine kadar giden “çeyiz” geleneği, araştırmanın yürütüldüğü Makedonya Yörük kültüründe önemli bir yere sahiptir. Bu bölgede “çeyiz” hazırlama ergenlik dönemiyle başlayıp evliliğe değin sürmektedir.

Zamanın şartlarına göre değişiklik gösterebilen çeyizlik eşyalar genellikle yatak çarşafı, yastık kılıfı, yorgan yüzü, mendil, örtüler, çevreler, yağlıklar, oya-

²²⁹ Erol, **a.g.e.**, s. 97.

²³⁰ “Pandur”; Osmanlı İmparatorluğu’nun Rumeli bölgesinde derbentçi veya kır bekçisi olarak görevlendirilen kişiye verilen bir isimdir, Pars Tuğlacı, “Pandur”, **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, C: III, İstanbul, Pars Yayınevi, 1974, s. 2269.

²³¹ Türkiye’nin Gelibolu bölgesinde düğün davetlerinin bereketi sembolize eden poğaça ile yapıldığı görülmektedir, bk., Ercan, “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm” Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002, s. 133.

²³² Örnek, **a.g.e.**, s. 271.

²³³ Şemseddin Sami, “Çeyiz” **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, Şifa Yayınevi, 2012, s. 497.

²³⁴ Nutku Özdemir, “Çeyiz”, C: VIII, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 1993, s. 297.

lanmış yazmalar, el örgüsü çorap ve benzerlerinden oluşmaktadır.²³⁵ Araştırmanın yürütüldüğü bölgede de evliliğe yönelik hazırlanan çeyizlik eşyalar hemen hemen bu eşyalar gibidir. Örneğin çeşitli oyalar örülerek yazmalar oyalanır, çoraplar yelekler örülür, geleneksel şalvarlar dikilir, uçkurlar işlenir vs. Bunların yanı sıra yatak çarşafları, yastık kılıfları, yağlıklar, mendiller vb. eşyalar da çeyiz için hazırlanan eşyalar arasında yer almaktadır.

Çeyizlik eşyalar dönemin şartlarına göre değişiklik gösterdiği gibi korundukları nesneler de değişebilmektedir. Türkiye'nin, gelenekselliğin ağır bastığı bölgelerinde çeyizlik eşyaların sandıklarda saklanıldığı görülse de bu gelenek şehir kültüründe erozyona uğramış durumdadır.²³⁶ Bu durum araştırma bölgesi için de söz konusudur. Bu bölgede de çeyizlik eşyalar daha önceleri (2000'li yılların öncesi) çeyiz sandıklarında muhafaza edilirken, günümüzde artık modern eşya dolaplarında saklanılmaktadır.

Bununla beraber, Makedonya Yörük kültüründe “çeyiz” hazırlama kadar “çeyiz gösterme” geleneği de önemli bir yer tutmaktadır. “Çeyiz görme” veya “çeyiz serme” adı da verilen “çeyiz göstermesi”, evliliğin öncesinde yapılmaktadır. Gelin, çeyizini görmeye gelen kişilere çeyizini göstermektedir. Bu bölgede çeyiz görmesine genellikle kadınlar ile kızlar gitmektedir.²³⁷

“Daa ileri gelinin çizini kuymak içi çiiiz sandığı yapardılar.”²³⁸ “Çiiz için kızlar uçkur işleler, oya öreler, çorap öreler, yelek da öreler, er şiy yapalar. E sora kızın anası-bobası kızlarının çiiizine yastık çarşafları, yambol, yorgan alılar.”²³⁹ “Kızlar çiiizlerni ta evlenincee kaa azırlalar. E angi kız gari evlenejek, evlenmeden önce küyün karıları kızları onun çizini görmee gideler”²⁴⁰

²³⁵ A.g.e., s. 225.

²³⁶ Selhan Yalçın Usal, “Türklerde Çeyiz Sandığının Kullanımı ve Geleneksel Süslemeleri”, **Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, C: I, No: 1, Ordu, 2010, s. 158.

²³⁷ “Çeyiz görmesi” geleneğine Türkiye'nin İzmir bölgesinde de “çeyiz serme/sergileme” denilmektedir, bk., Balaman, **Gelenekler Töre ve Törenler**, a.g.e., s. 141.

²³⁸ KK. 22.

²³⁹ KK. 23, 29.

²⁴⁰ KK. 13.

3.3.4.4. Kına Gecesi

Evlilik geçiş döneminin önemli bir merhalesini oluşturan “kına yakma” geleneği köklü bir gelenektir.²⁴¹ Düğün öncesinde “kına gecesi” adı verilen gecede geline yakılan kınanın, gelenek olmasının ötesinde sembolik anlamı da vardır. Nitekim Türk inanç sisteminde kına yakma “adanmışlığı” sembolize etmektedir.²⁴² Dolayısıyla kına yakma geleneğinin Türk kültüründe önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Kına yakma bağlamında çalışmanın konusunu oluşturan Makedonya Yörük kültüründe de geline kına yakma geleneğine büyük önem verilmektedir. Bu bölgede kına yakma geleneğinin önemini, “kinasız düğün olur mu”²⁴³ şeklindeki ifade açık bir şekilde göstermektedir. Bu minvalde, kına yakma ritüeli ile ilgili alandan derlenen halk bilimsel ürünlerin incelenmesi sonucunda, araştırma bölgesinde kına yakma ritüelinin üç ayrı zamanda gerçekleştiği belirlenmiştir. Birincisi düğünsüz gerçekleşen evliliklerde, ikincisi düğünle gerçekleşen evliliklerde, üçüncüsü ise evliliğin sonrasında yapılan düğünlerde. Kına yakma ritüelinin farklı zamanlarda gerçekleşmesi, kınanın işlevinde bazı farklılıkların oluşmasına neden olmaktadır. Kına yakma ile ilgili bu üç farklı zaman şu şekilde değerlendirilebilir:

a. Düğünsüz Gerçekleşen Evliliklerde Kına Yakma Ritüeli

Çalışmanın yürütüldüğü bölgede “düğünsüz gerçekleşen evliliklerde gelin kınası” evliliğin öncesinde “kına gecesi” adı verilen gecede yakılmaktadır. Bu bölgede “kına gecesi” öncesinde gelinin arkadaşları, akrabaları ve köyün diğerkızları kına gecesine davet edilmektedir. “Kına gecesi” davetlilerin kına ritüeline katılmalarının ardından gelinin arkadaşları gelini giydirip süslemektedir. “Kına gecesi” gelin ritüelin odağında yer alıp gecenin geç vakitlerine kadar çeşitli türkü ve mânî söylenerek eğlenilmektedir. En sonra “yüksek yüksek tepelere” türküsü söylenerek geline kına yakılmaktadır. Geline kına yakma işleminin ardından orda bulunan kızlara da kına vurulmaktadır. Ayrıca erkeklere de isteğe bağlı olarak sadece

²⁴¹ Örnek, **a.g.e.**, s. 268.

²⁴² Yaşar Kalafat, “Doğru Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri”, (Çevrimiçi) https://docs.google.com/file/d/0B_i-K1ZRx03BeWp6dUZzMjVVQWs/edit, 15 Aralık 2020, s. 310.

²⁴³ KK. 13.

sağ ele metal para büyüklüğünde kına yakıldığı tespit edilmiştir.²⁴⁴ Ritüelinin sona ermesiyle de davetliler gelin evinden ayrılmaktadır. Fakat âdet olduğu üzere gelinin arkadaşları kına gecesinde gelinin yanında, diğer bir ifadeyle gelin evinde kalmaktadır. Bu şekilde kına yakma ritüeli tamamlanmış olmaktadır.

Öte yandan, bu bölgede “kına gecesi” ile ilgili ilginç denilebilecek âdetler de uygulanmaktadır. Bunlardan biri damada “semer kapama” âdetidir. Bu uygulamanın mecazi bir anlamı vardır. Semer; at, eşek, katır gibi hayvanların sırtına konulan, üzerine binilen ya da yük bağlanan içi yastık, ağaçtan yapılma iskeletin adıdır.²⁴⁵ Dolayısıyla semer yalnızca bu türden hayvanların sırtına vurulmaktadır. Kına gecesiyile ilgili âdet bağlamında ise damadın sırtına şeklen konulup mecazen gelinin yönetimi altına girdiği anlatılmak istenmektedir.

“Kına gejesinden birki gün önce gelin olajak akrabalarını, arkadaşlarınne küyün kızlarını da aykırı. Kına gejesi türkü yapalar, mane süleler. O geje cümbüş yapalar. Sora gari geline kına kuyalar. E sora bütün kızlar da ellerne kına konulular. O gejesi kızın ayaktaşları yanında yatılar.”²⁴⁶ “Kına gejesinde kız evinde şüret yanarke damat dayanabilir mi, o da gelir. Sora “Gezin be damat gelmiş semer kapalım.” deeler, damada semer kapalar da eşek gibi olsun dii. Er şiyi yaptırsınnar ona demek.”²⁴⁷

b. Düğünle Gerçekleşen Evliliklerde Kına Yakma Ritüeli

Araştırmanın konusunu oluşturan bölgede “düğünle gerçekleşen evliliklerde kına yakma ritüeli” düğünün ilk akşamı gerçekleştirilmektedir. “Kına gecesi” adı verilen kına yakma ritüeline, düğünsüz gerçekleşen evliliklerde olduğu gibi gelinin arkadaşları, akrabaları ve köyün diğer kızları davet edilmektedir. “Kına gecesi” davetlilerin kına ritüeline katılmalarının akabinde gelinin arkadaşları gelini giydirip süslemektedir. Ardından gecenin geç vakitlerine kadar çeşitli türkü ve mâni söylenerek eğlenilmektedir. En sonra “yüksek yüksek tepelere” türküsü söylenerek

²⁴⁴ Araştırma bölgesinde kına yakılan erkeklerin cinsiyetinin değişeceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla ilgili bölgede erkekler kına yaktırmaya pek yanaşmamaktadır, KK., Ayşe Destanova. Bu inanış, yörede kınanın kadına has bir şey olduğu düşüncesini göstermektedir.

²⁴⁵ “Semer”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 2063.

²⁴⁶ KK. 3, 5.

²⁴⁷ KK. 13.

geline hem kına yakılır hem de ağılatılmaya çalışılır. Geline kına yakılırken kaynana gelin avucuna metal para ya da altın koymaktadır.²⁴⁸ Bu şekilde kına yakma ritüeli yerine getirilmiş olmaktadır.

“Düğünün birinci gejesi kına gejesi olur, kına gejesinde geline kına kuyalar. Te üle olur”.²⁴⁹ Kına gejesinde ne zaman geline kına kuyalar, kaynana gelinin eline altın, altın yokse gene demir parası kuyar.”²⁵⁰

Düğünün ikinci günü damat tarafı müzik eşliğinde gelin evine gitmektedir. Ardından güle oynaya gelin kınalarının yıkanıldığı köy çeşmesine gidilerek gelinin kınası yıkanmaktadır.²⁵¹ Damadın annesi, diğer bir ifadeyle kaynana gelinin kınasını yıkayan kızlara hediye vermektedir. Hediye olarak genellikle para verilmektedir. Kına yıkama işlemi sonrasında ise âdetler uygulanmaktadır: Üç ayrı yere saman konulur ve bu samanlar yakılıp başta gelin olmak üzere bütün kızlar üzerlerinden üçer kere atlamaktadır. İlginç bir âdet de gelinin annesinin dünürü olan kadının çemberini tamamen yakmasıdır.

Kına yıkama işlemi sonrasında yakılan ateş Türk kültüründeki “ateş” kültürünün önemini yansıtmaktadır. Nitekim Jean-Paul Roux “Eski Türk Mitolojisi” adlı eserinde, Türklerin ateşe olan saygılarından söz etmektedir.²⁵² Gelinin ateşin üzerinden atlaması ise onun yeni dünyaya (evliliğe) arınmış bir şekilde girmesini sembolize etmektedir. Zira Türk kültüründe ateş arınmayı simgelemektedir. Roux, bununla ilgili olarak da şunu yazmaktadır: “Türk büyücüleri Roma elçisini alevlerin arasından yürüterek onu arındırıyorlardı.”²⁵³ Diğer bir uygulama olan gelinin annesinin kaynananın çemberini yakması ise, hem dünürünün otoritesini kabul edip kızını ona emanet ettiğini, hem de kızının kayınvalidesini dinleyeceğini ifade etmektedir.

²⁴⁸ Kına yakma ritüelinde kaynananın gelinin avucunun içine koyduğu metal para veya altın, Türk Mitolojisinde “kut”u sembolize etmektedir, bk., Ergun, **a.g.m.**, s. 279.

²⁴⁹ KK. 13.

²⁵⁰ KK. 28.

²⁵¹ Gelin kınasının köy çeşmesinde yıkanması geleneğinin Türkiye’nin İzmir bölgesinde de olduğu görülmektedir, bk., Balaman, **a.g.e.**, s. 145.

²⁵² Roux, **a.g.e.**, s. 39.

²⁵³ **a.e.**, s. 40.

c. Evliliğin Sonrasında Yapılan Düğünde Kına Yakma Ritüeli

Bu kına yakma ritüeli özü itibarıyla aynı, fakat uygulaması bakımından diğerlerine göre farklıdır. Düğünün ilk akşamı düğünün bitimine yakın gelin, başına kırmızı duvak konulup düğünün gerçekleştiği alana getirilerek bir sandalyeye oturtulmaktadır. Ardından, gelinin arkadaşlarıyla köyün diğer kızları ellerinde mumlarla gelinin etrafında “yüksek yüksek tepelere” türküsünü söyleyerek dönmektedir. Akabinde geline kına yakılmaktadır. Kına yakma işlemi sonrasında ise farklı oyun havaları çalınarak kızlarla birlikte gelin de oynamaktadır. Böylece kına yakma ritüeli tamamlanmış olmaktadır. Bu bağlamda, 2015 yılları sonrasındaki bazı kına yakma ritüellerinde gelinin, orta yerde elinde sigarasıyla bir sandalyede ayak ayak üzerinde oturtulan damadın, diğer bir ifadeyle eşinin etrafında oynadığı da saptanmıştır. Buna benzer bir pratiğin Anadolu kültüründe de uygulandığı görülmektedir.²⁵⁴

Araştırma bölgesinde gelin kinasının yer yer gelinin en yakın arkadaşı tarafından yakıldığı görülse de genellikle mutlu evliliği ve çocuk sahibi olan, başka bir ifadeyle kut taşıyan bir kadın²⁵⁵ tarafından yakılır ki, gelinin evliliği de bu kadının evliliği gibi kutlu olsun. Öte yandan, gelinin etrafında mumlarla dönülmesi Türk mitolojisinde göğün kutlarını sembolize ederken, mum ise ışık ve nuru simgelemektedir.²⁵⁶

“Kınayı düğünün birinci gejesi urular. Gelinin başına duvak örteeler, e sora onu bi stola²⁵⁷ otutturular. Ay sora gene gelinin arkadaşlarınne küyün kızları ellerine mum alılar, gelinin iki tarafında döneler oynalar. Sora geline kına kuyalar. Bazi yelerde geline kınayı gelinin ayaktaşları, bazı yelerde gene angi karının evliliği uzun sürmüş, o kadinnar kuyar. E şini yeni bi âdet da çıkardılar; damat orta yerde eline cıgara almış üle stolda oturu, gelin gene iki tarafında oynar.”²⁵⁸

²⁵⁴ Bk., Cansu Dülger, “İzmir Ödemiş’te Kına Gecesi Âdetleri”, **Uluslararası Folklor Akademik Dergisi**, C: II, No: 1, 2019, s. 61.

²⁵⁵ Geniş bilgi için bk., Ergun, **a.g.m.**, s. 279.

²⁵⁶ **A.m.**, s. 279.

²⁵⁷ “Stol” (Mkd); sandalye.

²⁵⁸ KK. 5, 8, 13.

3.3.4.5. Yas Alma

“Yas alma”, düğünün belirlenmiş olduğu tarihte veya bu tarihin öncesinde cenaze çıkması durumunda düğün sahiplerinin ölen kişinin yakınlarından düğünü yapabilmek için izin almalarına denmektedir.²⁵⁹ İnce bir davranış biçimi olan yas alma, araştırma bölgesinde duruma göre değişiklik göstermektedir. Nitekim alandan derlenen halk bilimsel ürünler, yaşlı bir kimsenin ölmesi hâlinde düğünün iptal edilmediği, genç bir kimsenin ölmesi durumunda ise iptal edildiği yönündedir. Yas alma ile ilgili derlenen bilgiler şöyledir:

“Bi düğünde, düğün sabası koja Zekir’in karısı Anife aba geçindi. Açıan sora düğün saybi onnara “Ne yapalım” demiş. Onnar gene “Siz, demiş o kaa masraf yaptınız, yapın düğününüzü”. O günsü cenazeyi gömdükten sora düğnü yaptılar. Cenazenin yakkınnarı düğüne karışmadı ama düğün oldu. Ölen genç olsaydı bırakajaklardı bekida.”²⁶⁰

3.3.4.6. Düğün

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren karşılama, uğurlama, bereket, bayram vb. ile ilgili çeşitli kutlama, ayin veya törenlerin düzenlendiği görülmektedir. Bu törenlerden biri, evlilik ve sünnet gibi olaylar hasebiyle gerçekleştirilen “düğün” merasimidir.²⁶¹ “Düğün” hemen her kültürde en önemli törenlerden biri olarak kabul edilmektedir.

Mutluluğun ya da sevincin dışavurumu olarak “düğün” kelimesinin nereden geldiği hususuyla ilgili farklı görüşler vardır. Bunlardan biri düğünün Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan “toy günü” (herkesin doya doya yiyip içtiği özel gün)’den geldiği yönündedir.²⁶² Diğerleri ise “bağlamak”, “dügümlemek” anlamlarına gelen “dügmek” kelimesinden geldiği düşüncesine dayandırılmaktadır

²⁵⁹ Ercan, “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm” Yayınlanmış Doktora Tezi, s. 135.

²⁶⁰ KK. 13, 22.

²⁶¹ “Düğün”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 211.

²⁶² Şemseddin Sami, “Düğün”, **Kâmûs-ı Türkî**, a.g.e., s. 645.

ve bu görüş düğün sözcüğünün Çağatayca ve Uygurcada “düğüm” anlamında kullanılmasına isnat edilmektedir.²⁶³

Köklü bir gelenek olan düğün merasimi evlilik olayında önemli rol oynamaktadır. Zira düğün, hayatlarını birleştirmek için evlenen çiftin evliliklerinin toplumun öteki üyelerince tanınmasını sağlamaktadır.²⁶⁴ Bu yönüyle düğün diğer kültürde olduğu gibi Makedonya Yörük Kültürü’nde büyük öneme sahiptir. Bu bölgede “Gelin Düğünü” olarak adlandırılan düğün, evlilik esnasında ve evliliğin sonrasında olmak üzere iki farklı ayrı zamanda gerçekleştirilmektedir. Bugün neredeyse bir gelenek hâlini alan evlilik sonrası düğünlerin evlilikten sonra yapılmasının iki nedeni olabilir: Birincisi; ailelerin karşılıklı olarak aldıkları karar, ikincisi ise evlenmenin kız kaçırma yoluyla gerçekleşmesidir. Bununla beraber, alandan düğün ile ilgili derlenen verilerden hareketle bölgedeki düğünler “geçmişte” ve “günümüzde” olmak üzere iki kategoriye ayrılabilir. Geçmişteki düğünler günümüzden elli-altmış yıl öncesine, günümüzdeki düğünler ise doksanlı yılların sonrasına göre değerlendirilebilir.

a. Geçmişteki Düğünler (1990’lar Öncesi)

Geçmişteki düğünler çarşamba ve perşembe günleri yapılırdı. Düğün, düğün hazırlıklarıyla birlikte neredeyse bir hafta sürerdi. Düğünün öncesinde damat evinden kız evine, gelin için özel olarak hazırlanmış eşyalarla birlikte yastık, yorgan vb. benzer eşyalardan oluşan çeyiz götürülürdü. Halk arasında buna “yük götürme” denilmektedir.²⁶⁵ Yükle birlikte sırtı kırmızıya boyanmış, boynuzlarına kırmızı elma saplanmış ve başı gelin süsleriyle süslenmiş bir koç da götürülürdü. Buna “yük koçu” adı verilmektedir. Yüğü götüren kişiler kız evi tarafından karşılanıp yemek verilirdi. Yük götürme işlemi yerine getirildikten sonra düğünün ilk gününe kadar düğün hazırlıkları yapılırdı.

²⁶³ Ali Yakıcı, “Düğün Kelimesi ve Kültürümüzdeki Yeri Üzerine”, **Milli Folklor**, No: 25, 1991, s. 33.

²⁶⁴ “Düğün”, **Ana Britannica: Genel Kültür Ansiklopedisi**, C: VII, İstanbul, Ana Yayıncılık, 1986, 564.

²⁶⁵ Araştırma bölgesinde gelin çeyizi daha önceleri sandıkta götürülürdü. Çeyizin sandıkta saklanıp sandıkla götürülmesi, sandık geleneğinin bu bölgede yaygın biçimde uygulandığını göstermektedir. Ancak bu gelenek günümüzde terk edilmiş durumdadır. Çeyiz sandığının yerini modern eşya dolapları almış durumdadır.

Gelin çeyizi ile birlikte götürülen koç Türk mitolojisinde at, geyik, kurt gibi kutsal kabul edilmektedir. Kutsanmış bir figür olarak kimi zaman koruyucu gücü ya da kuvveti, kimi zaman yiğitliği, kimi zaman bolluk ve bereketi, kimi zaman da nazardan korunmayı sembolize etmiştir. Türklerin İslâm'ı kabul etmeleriyle birlikte ise İbrahim peygambere Allah tarafından gönderilen koç esas alınarak sadakat, kurban ve ölümün sembolü olmaya başlamıştır.²⁶⁶ Koçun boynuzlarına saplanan “elma” da Türk mitolojisinde kutsal sayılmaktadır. Masal, destan gibi sözlü geleneklerde kısırlıkla ilişkilendirilen elma başta soyun devamlılığını olmak üzere ölümsüzlüğü, erkek çocuğu, güzelliği, bekâreti, verimliliği, sağlığı, sevgiyi, barışı ve yaşamı simgelemektedir.²⁶⁷

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede düğün günü delikanlılardan oluşan bir grup, müzik orkestralarının karşılandığı yere gidip müzik orkestrasını karşıladı. O zamanki orkestra davul ve zurnadan oluşuyordu. Oradan müzik eşliğinde güle oynaya damat evine gelinir ve böylece düğün başlamış olurdu. Gün boyunca çeşitli halk oyunları oynanarak eğlenilirdi.

Yöre düğünlerinde çalınan davulun da mitolojik bir anlamı vardır. Kasnağı ve tokmağının kayın ağacından yapılmış olması hasebiyle davul Türk mitolojisinde, ilk gelinin yeryüzüne inişinde önemli rolü olan hayat (kayın) ağacını simgelemektedir.²⁶⁸ Günümüzdeki düğünlerde yeri geldiğinde barı çeken kişinin önünde çalınan modern davulun da aynı şeyi sembolize ettiğini söylemek mümkündür.

“Şiniki düğünner düğün mü, sen o zamanki düğünneri görejektin. O zamanki düğünner bi afta sürerdi. Çok güzel olurdu düğünner o zaman. Damat evinden gelin evine yük giderdi. Gelinin katları götürülerdi. E sora koç da götürülerdi. Koçun buynuzlarına birer alma kakalardı da üle götürülerdi. Sora düğüne azırlık yapalardı.

²⁶⁶ Muhammet Arslan, “Kars’ın Selim İlçesinde Bulunan Koç heykeli Formlu Bir Mezar Taşının Düşündürdükleri”, *Azerbeycanşinsalık “Geçmiş, Bugünü ve Geleceği” (Dil, Folklor, Edebiyat, Sanat, Tarih) Uluslararası Sempozyum*, Kars, 2015, s. 800-881.

²⁶⁷ Filiz Nurhan Ölmez, “Meyve ve Türk Sanatları Bağlamında Elma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi*, No: 10, Isparta, 2012, s. 77.

²⁶⁸ Ergun, *a.g.m.*, s. 282.

Düğün günü delikkannılar çalgıjıları karşılamağa gideelerdi. O gün sora bütün günü oynalardı.”²⁶⁹

Düğün, ikinci gün kız evinde devam ederdi. Gelini almaya sıra geldiğinde gelin alıcılar köy merkezinde bir araya gelip bayrak açılarak alay hâlinde gelini almaya giderlerdi. Alay adeta bir asker ordusu gibi yönetilirdi. Alayı yöneten kişi genellikle köyün panduru olurdu. Alayın düzgün olmasına verilen önemi halayı yöneten pandurun, “ak teke kara teke, boynuzlarını dike dike, askerime laf atanı eşek koştursun” ifadeleri göstermektedir. Gelin alıcılar gelin evine vardıklarında gelinin yakınları tarafından karşılanırdı. Gerekli işlemler tamamlandıktan sonra gelinin beline kırmızı kuşak bağlanıp başına kırmızı duvak örtülerek baba evinden çıkarılırdı. Gelin ata bindirilip bayrak açılarak (bayrak gelin evine varıldığında toplanırdı) alay eşliğinde damat evine getirilirdi. Gelin doğrudan erkek evine getirilmez, bazı dolaylı yollardan dolaştırılıp öyle getirilirdi. Yöre ağzında buna, “yol kırma” denmektedir. Gelin damat evine getirildiğinde bayrak toplanıp düğün merasimi tamamlanmış olurdu.

Gelinin beline bağlanan kırmızı kuşakla başına örtülen kırmızı duvak, Türk mitolojisinde yeryüzüne inişi, bekâreti ve yuva hâkimiyetini simgelemektedir. Araştırma bölgesinde yol kırma olarak adlandırılan gelinin dolaylı yollardan dolaştırılması ise, gelinin getirildiği yolu görmesi engellenip kutsalın geri dönüşünün önlenmesini sembolize etmektedir.²⁷⁰ Aynı uygulama Türk inanışında gelinin mitolojik göçünü de yansıtmaktadır.²⁷¹

“Düğün, ikinci gün gelin evinde devam eder. E sıra gelir gari gelini alma, gelin alıjılar küü midanında toplanılar. Sora bayraa açalar ve alay sökölür gari, gelini almaa gideler. Alayı küyün panduru yönetirdi. Pandur alayı, askerleri yöneten ofitsirler (kumandan) gibi yöntirdi. Pandur, “ak teke kara teke, buynuzlarını dike dike, askerime mana bulan eşek olsun bilmem ne” der. Gelin alıjıları karşılar. E sora gelinin beline kırmızı kuşak bağlar, başına kırmızı duvak örteler, üle boba evinden çıkarılar. Gelnı giygire bindiriler. Sora gene bayra açalar, çünkü gelin alıjılar

²⁶⁹ KK.17, 13, 22.

²⁷⁰ Ergun, **a.g.m.**, s. 278.

²⁷¹ Bk., Pervin Ergun, “Türk Kültüründe Kavaktan İnen Gelin Motifi”, **Bahkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C: 13, No: 23, 2010, s. 191.

gelin evine geldiklerinde bayra toplalardı. Gelini ne zaman boba evinden çıkarılar gari o zaman gene açalar. Sora aleyyle gelini damat evine getirilier. E yol da kırlardı gelini getirike.”²⁷²

b. Günümüzdeki Düğünler (1990’lardan Günümüze)

Günümüzdeki düğünler geçmişteki düğünlere göre farklı olarak cumartesi ve pazar günleri yapılmaktadır. Geçmişteki düğünler erkek evinde yapılırken, günümüzdeki düğünler köy merkezinde açık alanda gerçekleştirilmektedir. Fakat nadir de olsa bazı düğünlerin düğün salonlarında yapıldığı da tespit edilmiştir. Günümüzdeki düğünler ile ilgili folklorik bilgiler şöyledir:

Günümüzdeki, yani 1990’lı yılların sonrası düğünlerin hazırlıkları düğünden birkaç gün önce başlamaktadır. Geleneksel yemeklerin hazırlandığı kazanlar sağlanır, düğünün gerçekleşeceği alan süpürölüp temizlenir, buna benzer birçok hazırlık yapılır. Düğün günü orkestranın gelip çalmaya başlamasıyla düğün başlamış olmaktadır. Düğünü genellikle kaynana, halk oyunlarının en meşhuru olan “Arzum bunara vardın mı” (Arzum pınara vardın mı) oyunuyla başlatmaktadır. Ardından birbirinden farklı halk oyunları oynanarak gün boyunca eğlenilmektedir. Bu esnada aşçılar tarafından çorba, etli fasulye ve helva gibi geleneksel yemekler hazırlanmaktadır.²⁷³ Akşam olduğunda âdet olduğu üzere tüm davetlilere yemek verilmektedir. Yemekten sonra ise düğün kaldığı yerden devam etmektedir. Genellikle gece yarısına kadar süren düğünün bitimine yakın geline kına yakma ritüeli gerçekleştirilmektedir. Bu şeklide düğünün ilk günü bitmiş olmaktadır. Yöre düğün merasimlerinde ikram edilen yemek, Türk kültürünün ortak mirası olan ve “küden”²⁷⁴ (düğün aş) adı verilen düğün yemeğinin kendisidir.

“Düğünden önce konudan komşudan kazannarı toplalar. Düğün yemekleri o kazannarda yapalar. Sora düğün nerde ne yapılır, orasını süpürüler. Davetlilere

²⁷² KK. 13, 22, 24.

²⁷³ Çalışma sahasında düğün yemeklerinin kimler tarafından ve nasıl hazırlandığı hususuyla ilgili “sünnet” geçiş döneminin “Sünnet Töreni ve Çocuğun Sünnet Edilmesi” alt başlığı altında ayrıntılı bilgi verildiği için burada üzerinde durulmamıştır.

²⁷⁴ Yolcu, **a.g.e.**, s. 462.

yemek nerde veriler orasını da azırlalar.”²⁷⁵ “Düğün günü çalgıjılar gelir. E sora yemekler kazannarda olur. O gün ta ayşama kaa oynalar, cümbüş yapalar. Ayşamsı sora davetlilere yemek veriler. En sonunda gari geline kına urular.”²⁷⁶

Araştırma bölgesinde düğün ikinci günü müzik eşliğinde güle oynaya gelin kınalarının yıkandığı köy çeşmesine gidilerek gelinin kınası yıkanmaktadır. Kına yıkama işleminden sonra ise âdetler uygulanmaktadır (Söz konusu âdetler ile ilgili “düğünle gerçekleşen evliliklerde kına yakma ritüeli” alt başlığı altında bilgi verildiği için burada verilmeyecektir. İlgili bilgiler için bu alt başlığa bk.). Ardından düğünün gerçekleştiği alana geçilmektedir. Âdet olduğu üzere davetli olan ve olmayanlara yine yemek verilmektedir. Daha sonra düğünün bitimine yakın düğün geleneklerinden biri olan “takı” merasimi gerçekleştirilmektedir. Davetli olan herkes gelin ve damada para, altın, yastık, yorgan takımları gibi çeşitli takılar takmaktadır. Bu şekilde düğün merasimi tamamlanmış olmaktadır.

“Düğünün ikinci günü, çalgıyla oynaya oynaya küü çeşmesine gideler, orda gelinin kınasını iikalar. Sora orda da oynalar. Ordan gene oynaya oynaya nerde ne düğün olur orayı gideler.” “E gari ayşam üstüne duuru, takı başlar. Erkes gelinne damada takı takar. Kim ister para, kim ister yorgan yastık takar. Ama daa fazlası para takar.”²⁷⁷

Yukarıdaki folklorik bilgilerden anlaşılağı gibi geçmişteki düğünler ile günümüzdeki düğünler arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Yöre düğün geleneğindeki bu değışikliklerin yaşam koşullarının değışiminden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim Balaman, yaşam biçimlerinin değışmesiyle düğün türlerinin de değışime uğrayabileceğini ifade etmektedir.²⁷⁸ Söz konusu farklılıklara rağmen araştırma bölgede eskiden süregelen birtakım âdetlerin uygulandığı tespit edilmiştir.

²⁷⁵ KK. 3.

²⁷⁶ KK. 13.

²⁷⁷ KK. 29, 13, 22.

²⁷⁸ Balaman, **a.g.e.**, s. 136.

3.3.4.7. Araştırma Alanında Uygulanan Düğün Âdetleri

a. Testi Kırma

Türk düğün geleneğinde birçok âdet uygulanmaktadır. Bunlardan biri “testi kırma” âdetidir. Bu âdet, dargınlık veya kırgınlık gibi olumsuz tutumların evin dışında kalması amacıyla yönelik olarak uygulanmaktadır.²⁷⁹ Köklü bir âdet olan “testi kırma” âdeti, çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de hayli yaygındır. Bu bölgede söz konusu âdet kına yakma ritüelinden sonra uygulanmaktadır: Geline kına yakma işleminin ardından testi halk oyunu oynanmaktadır. Bu oyun genellikle “Şen ola düğünüm şen ola...” şeklinde başlayan oyun havası olmaktadır. Söz konusu oyun havası oynanırken, içine şeker, çikolata, ceviz ve metal para gibi malzemeler konulup tüllerle süslenen testi, barı çeken kaynana tarafından yere vurulup kırılmaktadır.²⁸⁰ Bu bölgede “testi kırma” âdetinin düşmanların patlatılması amacıyla yönelik olarak uygulandığı tespit edilmiştir. Söz konusu âdet farklı amaçlar için uygulansa da Yaşar Kalafat bu uygulamanın, Türk mitolojisindeki kötü ruhların kötülüklerinden korunma ile ilgili olan işlemlerin bir yansıması olduğunu ifade etmektedir.²⁸¹

b. Gelinin Beline Kırmızı Kuşak Bağlanması

Türk kültüründe belli başlı renkleri ifade eden “Gök”, “Sarı”, “Ak”, “Kara” ve “Al” (kırmızı) gibi renk adları, eski Türk inanç sistemi olan Gök Tanrı inancı ile ilişkilendirilmektedir.²⁸² Çeşitli ritüellerde kullanılan bu renklerin renk olmalarının ötesinde sembolik anlamları da vardır. Örneğin bu renklerden biri olan “al” (kırmızı) renk “dişiliği” sembolize etmektedir.²⁸³ Türk kültüründe önemli bir konuma sahip olan “al” rengin bunun yanında başka sembolik anlamları da mevcuttur. Nitekim evlilik ritüellerinde gelinin beline bağlanan kuşak, “kırmızı” olması hasebiyle

²⁷⁹ Erman Artun, “Testi Kırma”, *Ansiklopedik Halkbilimi/Halk Edebiyatı Sözlüğü: Terimler-Motifler-Kavramlar*, Adana, Karahan Kitabevi Yayınları, 2014, s. 458.

²⁸⁰ KK, 22.

²⁸¹ Bk., Yaşar Kalafat, “Orta Toroslar ve Makedonya Yörükleri Halk İnanışları Karşılaştırması-II”, *Millî Folklor*, No: 24, s. 36.

²⁸² Metin Ekici, “Türk Kültüründe “Al” Renk”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C: XVI. No: 2, 2016, s. 104.

²⁸³ “Al” rengin taşıdığı diğer anlamlar hakkında daha fazla bilgi için bk., Ekici, *a.g.m.*, s. 105.

“bekâreti”, “yuva hâkimiyetini”²⁸⁴ ve “gayreti”²⁸⁵ (gelinin gideceği evin gelişimini sağlaması ve güçlü olması) simgelemektedir. Bu kapsamda, araştırma bölgesinde de aynı anlamları içeren “kırmızı kuşak” gelinin beline, gelinin babası tarafından bağlanmaktadır. Gelinin baba evinden ayrılmasının öncesinde bağlanan kuşak, iki defa dolanıp üçüncü kez bağlanmaktadır. Bu bölgede “kırmızı kuşağa” atfedilen anlam ise gelinin namusunun damadın güvencesi altına geçtiği şeklindedir. Kuşağın üçüncü defada bağlanması ise, Türk kozmolojisinde kutsiyet ifade eden “uç”²⁸⁶ sayısını simgelemektedir.

c. Gelinin Babasının Ayağını Öpmesi

Gerek düğünle gerekse düğünsüz gerçekleşen evliliklerde gelin, baba evinden ayrılırken helâllik dileme amacıyla babasının ayağını öpmektedir.²⁸⁷ Araştırma bölgesinin en büyük Türk köyü olan Yüksek Mahalle Köyü’nde uygulandığı tespit edilen söz konusu âdet, bir anlamda bu bölgedeki aile yapısını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bölge aile yapısının “ataerkil”²⁸⁸ bir aile yapısına sahip olduğu söylenebilir.

d. Toprak Bastı Parası

Gelinin baba evinden ayrılmasının ardından gelin alayının önünün kesilmesi âdetine “toprak bastı” ve “yol bastı” gibi adlar verilmektedir.²⁸⁹ Bu âdet araştırma bölgesinde de aynı şekilde uygulanmaktadır.²⁹⁰ Damadın babasından istenilen rakam ilk başlarda yüksek tutulup sonra pazarlık yapılarak makul bir rakamda anlaşma sağlanmaktadır. Rakam hususunda anlaşma sağlanması sonrasında gelinin götürülmesine izin verilmektedir. Bu âdet köyün gençlerini memnun etme amacıyla

²⁸⁴ Ergun, **a.g.m.**, s. 278.

²⁸⁵ İbrahim Altunel, “Gevrekli Seydişehir/Konya Kasabası Düğünlerinde Gelin Güvey Motifleri Üzerine Bazı Tespitler”, **III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 9-11.

²⁸⁶ Emel Esin, **Türk Kozmolojisi: İlk Devir Üzerine Araştırmalar**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1979, s. 55.

²⁸⁷ KK. 23.

²⁸⁸ Ataerkil; “aile reisi babanın, üzerinde en geniş haklara sahip olduğu aile düzeni”, Şemseddin Sami, “Ataerkil”, **Temel Türkçe Sözlük I: Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, Tercüman Gazetesi Yayınları, 1985, s. 63.

²⁸⁹ Örnek, **a.g.e.**, s. 275.

²⁹⁰ KK. 22.

uygulanmaktadır. Zira yörede gerçekleşen evliliklerde hiç kimse kırılmayıp yerel tabirle herkesin gönlü yapılmaya (memnun etme) çalışılmaktadır.

e. Saçı Saçma

Saçı saçma, evlilik törenlerinde gelinin başından “çiçek, şeker, arpa, para vb.”²⁹¹ malzemelerin saçılması âdetinin adıdır. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan “saçı”n geçmişi Şaman Türklerine kadar gitmektedir.²⁹² Genellikle kaynana tarafından saçılan “saçı” malzemelerinin dönem şartlarına göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Örneğin “avcılık döneminde avın kanı, yağı ve eti, çobanlık döneminde süt, kımız ve hayvanların eti, çiftçilik döneminde ise darı, buğday ve çeşitli meyve türleri”²⁹³ saçı olarak saçılmıştır. Eski bir uygulama olan saçı âdeti, araştırmanın yürütüldüğü Makedonya Yörük kültüründe de mevcuttur. Bu bölgede saçı, gelin damat evine getirildiğinde gelinin başından saçılmaktadır. Kaynana tarafından saçılan “saçı” malzemeleri şeker, arpa ve metal paradan oluşmaktadır.²⁹⁴ Yörenin inanç sisteminde “saçı” hem bereketi hem de çiftin arasındaki iyi ilişkileri sembolize etmektedir. Ancak âdetin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında farklı uygulamış biçimleri ve amacının olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim Abdülkadir İnan, “Tarihte ve Bugün Şamanizm” adlı eserinde “saçı”n, gelinin kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi amacıyla gerçekleştirilen bir kurban ayini olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁵

f. Bereket ile İlgili Âdet

Bereket kavramı “bolluk, gürlük, ongunluk, feyiz ve feyezan”²⁹⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Arapça kökenli bir kelime olan “bereket” ile ilgili ilk çağlardan itibaren farklı uygulamaların gerçekleştirildiği görülmektedir.²⁹⁷ Bu pratikler, çeşitli ayin ve şenliklerin yanı sıra evlilik gibi ritüellerde de uygulanmaktadır. “Bereket” bağlamında çalışmanın konusunu oluşturan bölgede evlilik ritüelinde uygulanan

²⁹¹ “Saçı”, *Türkçe Sözlük*, a.g.e., s. 1999.

²⁹² Bk., İnan, a.g.e., s. 167.

²⁹³ a.e., s. 167.

²⁹⁴ KK. 3.

²⁹⁵ Bk., İnan, a.g.e., s. 167.

²⁹⁶ “Bereket”, *Türkçe Sözlük*, a.g.e., s. 310.

²⁹⁷ Günay Tümer, “Bereket”, *İslâm Ansiklopedisi*, C: V, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, s. 487-489.

“bereket” ile ilgili âdet; gelinin attan veya arabadan indirilmesi akabinde kaynananın, “bereket” getirmesi amacıyla gelinin koltuğu altına ekmek koyup eline su vermesi şeklindedir.²⁹⁸ Nitekim Türk kültüründe kutsal kabul edilen ekmek “bereket”i simgelemektedir. Öte yandan, gelinin eline verilen su ise Türk mitolojisinde “su kültü”nü²⁹⁹ sembolize etmektedir. Araştırma alanında “bereket”e ilişkin uygulanan bu pratiklerin benzerlerinin Türkiye’nin farklı bölgelerinde de uygulandığı görülmektedir.³⁰⁰

g. Ayna ile İlgili Âdet

Farsça kökenli bir kelime olan ayna; “karşısındaki şekli ve renkleri aksettiren madenî levha veya arkası sırlı düz cam olan süslenme eşyası”³⁰¹ şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanların kendi yüzlerini görme ve süslenmelerini sağlama gibi temel işlevinin yanı sıra ayna,³⁰² âdet olarak da kullanılmaktadır. Âdet bağlamında araştırmanın yürütüldüğü bölgede gelini almaya gidilirken götürülen ayna, gelinin başının üzerinde tutulur ve gelinin elini öptüğü kişiler aynaya para koyar.³⁰³ Sonra bu ayna yine damat evine getirilmektedir.³⁰⁴ Yörede ayna ile ilgili olan bu işlem, Türk mitolojisinde Umay Ana’nın kutsallığını ve yeryüzüne kuş şeklinde inişini simgelemektedir.³⁰⁵

h. Duvak ile İlgili Âdet

“Duvak”; evlilik ritüelinde gelinin başına örtülen dantel ya da tülenden yapılmış süslü örtünün adıdır.³⁰⁶ Duvak, Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Zira gelinin

²⁹⁸ KK. 3.

²⁹⁹ Ergun, **a.g.m.**, s. 277.

³⁰⁰ Bk., Firdevs Cin, “Ceyhan Yörüklerinde Halk Kültürü Araştırmaları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2004, s. 98; Ömer Göktaş, “Türk Kültüründe Ekmek ile İlgili İnanışlar”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 38.

³⁰¹ “Ayna”, **Örneklerle Türkçe Sözlük**, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı, 2002,

³⁰² Bir nesne olarak aynanın mecaz anlamları da mevcuttur. Örneğin divan edebiyatında ayna ile yüz güzelliği arasında bir benzerlik kurulmaktadır, bk., İskender Pala, “Ayna”, **İslam Ansiklopedisi**, C: IV, İstanbul, TDV Yayınları, 1991, s. 262.

³⁰³ Makedonya Türkleri arasında ayna ile ilgili olan âdet hakkında bk., Kalafat, **a.g.m.**, s. 38.

³⁰⁴ KK. 3.

³⁰⁵ Ergun, **a.g.m.**, s. 279.

³⁰⁶ “Duvak”, **Türkçe Sözlük**, **a.g.e.**, s. 201.

beline bağlanan kırmızı kuşak gibi bekâreti sembolize etmektedir. Nitekim Türk mitolojisinde yeryüzüne iniş ile birlikte bekâreti de simgelemektedir.³⁰⁷ Gelinin başına örtülen duvak araştırmanın yürütüldüğü bölgede, gelin damat evine getirildiğinde evlenmek isteyen bir oğlan tarafından alınıp güle asılmaktadır. Düğünün ertesi sabah aynı oğlan tarafından gülden alınıp yine geline verilmektedir. Sonra bu oğlan gelin tarafından havlu, gömlek, mendil vb. hediyeler verilerek yerel isimlendirme şekliyle çeyizlenmektedir.³⁰⁸ Duvağın güle asılması hem gelinin güle benzetildiği hem de oğlanın gül gibi güzel bir kızla evlenmek istediği düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

3.3.4.8. Bayrak Dikme

Düğün evine “bayrak dikme” geleneği Türk dünyasının ortak mirasıdır.³⁰⁹ Evin üstüne ya da önüne dikilen “bayrak”, bu evin düğün evi olduğunu ve düğünün başladığını ifade etmektedir. Türk mitolojisinde üç alemi (yer altı, yer yüzü ve gök) birleştiren merkezi direk-hayat ağacını³¹⁰ simgeleyen direktan indirilmesi ise, düğünün bittiği anlamını taşımaktadır. Köklü bir gelenek olan “bayrak” ile ilgili işlem araştırmanın konusunu oluşturan bölgede ise farklılık arz etmektedir. Bu bölgede “bayrak açma” adı verilen bayrakla ilgili işlem şöyledir: Gelini almaya gidilirken dua ile açılan “bayrak” genellikle damadın kardeşi, kardeşi yok ise bir yakını tarafından taşınmaktadır. Gelin evine varıldığında toplanan bayrak, gelin baba evinden çıkarılıp ata ya da arabaya bindirildiğinde yine açılır ve damat evine getirilinceye kadar açık tutulmaktadır. Geçmişteki (1990’lı yılların öncesi) düğünlerde uygulanan bu geleneğin değişime uğradığı tespit edilmiştir. Günümüzde bu geleneğin yerini, düğünlerin gerçekleştiği alanlara asılan bayraklar almış durumdadır. Geçmişteki düğünlerde açılan bayrak, devlet tarafından başka bayrakların kullanılması yasaklanmış olmalı ki Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti bayrağı iken, günümüzdeki düğünlerde asılan bayraklar ise Makedonya Cumhuriyeti ile Türkiye Cumhuriyeti bayraklarıdır.

³⁰⁷ Ergun, **a.g.m.**, s. 178.

³⁰⁸ KK, 23.

³⁰⁹ Esma Şimşek, “Kadirli ve Sumbas (Osmaniye)’ta Evlenme Âdetleri, **Osmaniye Folkloru ve Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, Osmaniye, 2003, s. 11-35’ten aktaran Erol, **a.g.e.**, s.101.

³¹⁰ Ergun, **a.g.m.**, s. 281-282.

“Gelin almaa giderke bayrak açılır. Bayraa damadın kardaşı, kardaaşı yokse gene ajasının yaotki dajisinin çöjükləri taşır. Gelini boba evinden çıkardıktan sora bayraa gene açalar. Taa damat evine gelincee kaa bayrak açık kalır. Damat evine geldinleyi bayraa toplalar.”³¹¹ “Düğünnerde ne açalardı o bayrak Yugoslavya bayrağıydı. A şiniki düğünnerde em Makedonya em Türkiye bayraklarını asalar.”³¹²

Öte yandan, çalışma sahasında bayrakla ilgili şöyle bir inanış tespit edilmiştir: Gelini almaya gidilirken veya gelin damat evine getirilirken bayrağın düşürülmesi durumunda kurban kesmeden yerden kaldırılırsa eğer gelin ile damadın başına bir kötülüğün geleceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla bayrağın düşürülmemesine azami derecede dikkat edilmektedir.

“Bayrak ne zaman taşınır yere düşerse eğerlim, kurban kesmeden yerden kaldırmazlar. A kurban kesmeden yerden kaldırılarsa, gelinne damadın başına birangi kötülük gelirmiş. Te onun içi bayraa kim ne taşır, onun yanında iki kişi gezer da bayrak düşerse tutsunnar. Bayrak düşmesin dii çok dikat edeler.”³¹³

3.3.4.9. Gerdek

Düğünün ardından düzenlenen medeni veya dinî nikâh töreni sonrasında gelin ile damadın birleşmesine “gerdek” adı verilmektedir. “Gerdek”, evlilik hususunda önemli rol oynamaktadır. Zira çiftin evliliklerinin yasal ve dinî açıdan geçerli olmasını sağlamaktadır.³¹⁴ Yeni bir hayatın başlangıcı olan “gerdek” araştırma bölgesinde “kapamak mancası”³¹⁵ olarak adlandırılmaktadır. Bu ismi, damadın sırtına yumruklar atılarak gerdeğe kapatılmasından almaktadır.

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede gerdeğin öncesinde bazı işlemlerin yapıldığı tsaptanmış. Bunlardan biri, gelin odasının hazırlanmasıdır. Divanü Lûgat-it-Türk’te (Kaşgarlı Mahmud tarafından 1072-1074 yılları arasında yazılan Türkçe en

³¹¹ KK. 13, 3.

³¹² KK. 24.

³¹³ KK. 28, 22.

³¹⁴ Örnek, **a.g.e.**, s. 272.

³¹⁵ “Manca” yörede, patates sote gibi yemek türleri için kullanılan bir terimdir. Örneğin “kompir mancası” (kompir kelimesi yöre ağzına Makedoncadan geçmiş olup patates demektir), patates sote yemeğinin bölgedeki adıdır.

eski sözlük) “münderü”³¹⁶ şeklinde geçen gelin odası, damadın yakınları tarafından özenle hazırlanmaktadır. Gelin odası hazırlandıktan sonra gerdeğe kadar bu odaya hiç kimsenin girmesine izin verilmemektedir.

“Gelinin sobasını”³¹⁷ güzel güzel süpürüler, sora camnarı, aynaları, kapıları sileler. Ondan sora yataa azırlalar. Yataa yeni çarşaf lar sereler, yeni aldıkları yastıkları kuyalar, yeni yambol da sereler. Büleje gelinin odasını azırlalar. Sora gelin içeri girincee kaa iç kimsyei içeri sokmazlar”³¹⁸

Araştırma bölgesinde “gerdek” ile ilgili birtakım âdetler de uygulanmaktadır. Bu âdetlerden biri, çiftin gerdeğe girmesi öncesinde erkek bebekleri olması amacıyla yataklarında üç yaşında bir çocuğun yuvarlandırılmasıdır. Bu uygulama aynı zamanda yöre kültüründe soyun devamlılığına verilen önemi de göstermektedir. Nitekim erkek çocuk Türk mitolojisinde ocağın tütmesini, diğer bir ifadeyle soyun devamlılığını sembolize etmektedir.³¹⁹ Aynı uygulama, bölge toplumunun “ataerkil”³²⁰ bir toplum yapısına sahip olduğunun ip uçlarını da vermektedir. Bunu, diğer bir uygulama olan gelinin sınanması destekler niteliktedir. Gelin, nikâh töreni sonrasında damadın devirdiği su dolu tası yerden kaldırıp kaldırmayacak mı diye sınanmaktadır.³²¹ Tası kaldırıp suyu silmesi hâlinde kocasının sözünü dinleyecek, aksini yaparsa dinlemeyecek anlamını taşımaktadır. Bir diğer uygulama ise, damadın sırtına yumruklar atılarak gerdeğe kapatılmasıdır. Bu uygulamanın eğlence amacına yönelik olduğu bilinmektedir.

“Gelinin erkek çöjü olsun dii yatağında üç yaşına bi erkek çöjük tekeleler. Sora gelin o çöjee para, çevre ya da birangi çift çorap veri.”³²² “Nikayı kıydıktan sora, ne içine suyle demir parası kuyalar o tası damat ayanne urup döker, gelini tanalar. Gelin

³¹⁶ Besim Atalay, “Münderü” **Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi**, C: I, Ankara, TDK Yayınları, 1985, s. 529.

³¹⁷ “Soba” kelimesi yöre ağzına Makedoncadan geçmiş olup “oda” demektir.

³¹⁸ KK, 29.

³¹⁹ Kalafat, **a.g.m.**, s. 36.

³²⁰ “Ataerkil” günümüzdeki anlamıyla babanın tahakkümünün esas olduğu aile yapısıdır.

³²¹ Nikâh töreninde imamın önüne konulan su doldurulmuş tas ile ilgili uygulama, araştırma kapsamı dışında kalan Valanodva Yörükleri arasında da mevcuttur, bk., Kalafat, **a.g.m.**, s. 35.

³²² KK, 23.

suyu silerse em taşı kaldırırsa, demek ki damadı dinnejek, a suyu silmese em da gene taşı kaldırmase damadı dinnemejekmiş, üle deeler.”³²³

3.3.5. Evlilik Sonrası

3.3.5.1. Gelin Paçası

Türk kültüründe düğün ile ilgili geleneksel uygulamaların düğün töreninin ardından devam ettiği görülmektedir. Nitekim Türkiye’nin bazı bölgelerinde kadınların çeşitli türkü ve mâni söyleyip farklı halk oyunları oynayarak eğlendikleri “gelin paçası” töreni, bunlardan biridir.³²⁴ Bu minvalde, araştırmanın yürütüldüğü bölgede de düğünün ertesinde birtakım geleneksel pratiklerin uygulandığı tespit edilmiştir. “Gelin görme” adı verilen uygulama bunların başında gelmektedir. Damat evinin sevincine ortak olma şeklinde tanımlanabilen bu uygulama; köy halkının damat evine gidip gelin ile damadın evliliğini tebrik etmesi ve damat evinin kendilerini tebrik etmeye gelen köy halkına şerbet ikram etmesidir. Damat evinde sunulan şerbet, söz kesme ve nişan törenlerinde olduğu gibi hem gelin ile damat hem de iki taraf arasındaki iyi ilişkileri sembolize etmektedir.

Öte yandan araştırma bölgesinde, evliliğin öncesi aşamalarda olduğu gibi evliliğin sonrasında da birtakım âdetler uygulanmaktadır. Bu âdetlerden biri, kendilerini tebrik etmeye gelen çiftin herkesin (yaşça küçük olanların dahi) ellerini öpmesidir. Bir diğeri, evli bir kadının evlenmeleri amacıyla oğlan ve kızların üzerlerine şerbet saçmasıdır. Diğer bir âdet ise gerdeğin ertesi sabah havaya silah sıkmadır. Gerdeğin ertesinde havaya silah sıkılarak gelinin bakire olduğu çevreye duyurulmaktadır.³²⁵ Bu uygulama yörede, gelinin bakire olduğunun bir duyurusu olarak düşünülse de Türk mitolojisinde kötü ruhların kovulması ve Tanrı’dan kut dilenmesi pratiğinin bir yansıması olduğu ifade edilebilir.³²⁶ Havaya silah sıkma âdeti, gelin damat evine getirildiğinde de uygulanmaktadır. Düğün sonrasında

³²³ KK. 22.

³²⁴ Artun, **a.g.e.**, s. 223.

³²⁵ Düğünün ertesinde havaya silah sıkma âdetinin farklı Türk bölgelerinde de uygulandığı görülmektedir. Örneğin Halep Türkmenleri arasında bu âdet uygulanmaktadır, bk., Erol, **a.g.e.**, s. 118.

³²⁶ Bk., Ergun, **a.g.m.**, s. 279.

uygulanen âdetlerden biri de gelin çarşafının gösterilmesidir. Araştırma bölgesinin en büyük Türk köyü olan Yüksek Mahalle Köyü’nde “yüz akı” olarak adlandırılan gelin çarşafı, önce kızın ailesine gösterilmektedir. Âdet olduğu üzere kızın anne-babası çarşafa para takmaktadır. Çarşaf, daha sonra tebrik etmeye gelen kadınlara da gösterilmektedir. Gelinin çarşafının kadınlara gösterilmesinin temelinde, çıkması muhtemel söylentilerin önüne geçme amacı yatmaktadır.³²⁷ Dolayısıyla gelin çarşafı gösterilerek bir nevi bu durumun önüne geçilmektedir.

“O sabası tüfek patlılar, te aber verile işte niçi gelin ne olduğu (bakır) dii. Sora yüz akı olan çarşafını kızın aylesine götürüler. Kızın anası-bobası para takar. Ondan sora gelinne güveyi el öpeler. Ama büyük ama küçük olsun episinin ellerni öpeler. E sora onnara şerbet veriler, arada tatlılık olsun dii. Şerbeti karanfil, şeker em da sudan yapalar. Şerbeti elti üleştirir, elti yokse gene güveyinin kız kardaşları üleştirir. Sora şerbete gelen çöjök ve kızların üstüne şerbet saçalar. E te onnara da evlilik bulaşsınmış. E sora şerbete gelen karılara çarşafı da gösteriler.”³²⁸

3.3.5.2. İlklik

“İklik” kavramı Türkçe sözlükte “ilk olma durumu”³²⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Sıra, zaman ve yer bakımından en önce olarak anlamını da taşıyan “ilklik”, Makedonya Yörük kültüründe düğün töreni sonrasında gelin ve damat taraflarının birbirlerini ilk defa ziyaret etmelerine denmektedir. Bu bölgede, düğün merasiminden genellikle bir hafta sonra damat tarafı kız evine “ilklik” ziyaretine gitmektedir. Kız evinde, “ilklik” ziyaretine gelen damat tarafına yemek verilmektedir. Bir hafta sonra ise aynı ziyareti kız tarafı gerçekleştirmektedir. Erkek evinde de kız tarafına yemek verilmektedir. Bu şekilde “ilklik” ziyaretleri yapılarak kapılar açılmış olmaktadır. Özetle, tarafların birbirlerine gitmelerinin önünde hiçbir

³²⁷ Gelin çarşafıyla ilgili böyle bir düşünce Anadolu Türk kültüründe de mevcuttur, bk., Artun, **a.g.e.**, s. 223.

³²⁸ KK. 3, 13, 5.

³²⁹ “İklik”, **Türkçe Sözlük**, **a.g.e.**, s. 672.

engel kalmamış demektir. Böyle bir uygulama Anadolu kültüründe de mevcuttur. Anadolu’da ise bu ziyarete “kız ardı” denmektedir.³³⁰

Bununla beraber, yörede ilklik ziyaretinde birtakım pratikler de uygulanmaktadır. Bunlardan biri, evliliğin ardından damat tarafının kız evine ilk defa ziyarete gittiğinde damadın haberi olmaksızın kız evinin girişindeki paspas ya da halı altına konulan yuların³³¹ üzerinden geçmesi sağlanmasıdır. Bu uygulamanın temelinde birtakım mecazi anlamlar yatmaktadır. Örneğin, damat yuların üzerinden geçerek bir nevi masum bir tuzığa düşmüş ve böylece başına yular geçirilmiş olur, bu ise gelinin ya da eşinin yönetimi altına girmesi demektir. Diğer bir uygulama ise damadın ayakkabılarının saklanmasıdır. Gelinin kardeşleri tarafından saklanan ayakkabılar, para karşılığında damada geri verilmektedir. Bu uygulama ise eğlenceye dönük bir uygulamadır.

“O sabası yüz akı, yani çarşafı kız evine götürüler. E daa sora gene damat tarafı akrabalarından bikaç kişi aykırı ve kız evine “ilkilee” gideler. Onnara kız evinde yemek veriler. Bi afta sora gene kız tarafı damat evine gelir. Onnara da yemek veriler. Geliş gidiş başlar gari.”³³² “Damat ne zaman ilk defa kız evine gider tepik altına yular kuyalar da damada ayvan gibi istediklerini yaptırsınar. Bi da sora damadın kunduralarını gelinin kardaşları saklar. Sora damat para verdinni kunduraları veriler.”³³³

3.4. Ölüm

“Ölüm”, hayatın geçiş dönemlerinden biridir. Ruhun bedeni terk etmesi anlamına gelen “ölüm”; “bir insan, bir hayvan veya bitkide hayatın tam ve kesin olarak sonra ermesi”;³³⁴ “hayatın bütün durması”;³³⁵ “canlılarda bütün yaşam

³³⁰ Bk., Işıl Altun, **Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm**, İzmit, Yayıncı Yayınları, 2004, s. 307.

³³¹ “Yular”; “bir yere bağlamak veya çekerek götürmek için hayvanların başlığına veya tasmaına geçirilen ip”, “Yular”, **Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 1565.

³³² KK. 13.

³³³ KK. 2, 3.

³³⁴ Tuğlacı, “Ölüm”, **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 2235.

³³⁵ Abdülkadir Hayber, “Ölüm”, **Yeni Türkçe Lügat**, Ankara, TDK Yayınları, 2004, s. 581.

süreçlerinin geriye dönüşü olmayacak biçimde durması”,³³⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. “Ölüm”, her ne kadar “yok olma” olarak tanımlansa da aslında öteki dünyaya bir “geçiş” olarak nitelendirilebilir. Nitekim İslâm dininde³³⁷ olduğu gibi, Tanrı’nın varlığını kabul eden diğer semavî dinlerde de öteki dünyanın varlığına inanılmaktadır. Ayrıca bazı geleneksel topluluklarda “ölüm” farklı bir duruma “geçiş” olarak da düşünülmektedir.³³⁸

Yaşam döngüsünün ayrılmaz bir parçası olan ölüm olayı ilk çağlardan itibaren merak edilen bir konu olagelmıştır. Henüz sırrı çözilemeyen bu gizemli olay, dünyada her şeyin bir cevabının olduğuna inanan ve “basit”, “tatbikatçı” gibi isimlerle anılan topluluklar kendi dünya görüşlerine göre anlamlandırılmaya çalışılmışlardır.³³⁹ Dolayısıyla ölümle ilgili farklı görüşler meydana gelmiştir. Örneğin, farklı din ve kültür çevrelerine giren Eski Türkler ölümü, can veya ruhun bedenden ayrılması olarak algılamışlardır.

Ölüm karşısında farklı duygular hisseden geleneksel toplulukların “ölüm”ü algılama veya anlamlandırma çabalarının yanı sıra birtakım “sosyal normlar” da meydana gelmiştir. Ölümle ilgili olan bu normlar; “ölenin öteki dünyaya gidişini kolaylaştırmanın yanında hem geride bıraktıklarının gözünde hem de öbür dünyada saygın ve mutlu bir kişi olması; geri dönüşünü önleme ve geride bıraktıklarına zarar vermesini engelleme; yakınlarının ruhsal durumlarını sağaltma ve sarsılan toplumsal ilişkilerini düzelterip yeniden topluma katılmalarını sağlama”³⁴⁰ amacına yöneliktir. Ölüm hadisesinin etrafında oluşan bu uygulamalar coğrafyadan coğrafyaya veya kültürden kültüre farklılık gösterse de aralarında birçok benzerliğin olduğu da görülmektedir. Ölüm döşeğindeki hastanın yalnız bırakılmaması, cesedin yıkanması, yas tutma vb. işlemlerde dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır.³⁴¹ Ölümle ilgili

³³⁶ “Ölüm”, Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi, C: XVII, İstanbul, Ana Yayıncılık, 1989, s. 295.

³³⁷ Geniş bilgi için bk., Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: I, İstanbul, TDV Yayınları, 1988, s. 543-548.

³³⁸ Bk., Mehmet Aça, “Halk Bilgisinin İnaniş Temelli Temsilleri”, **Halk Bilimi El Kitabı**, a.g.e., 480.

³³⁹ İnan, a.g.e., s. 176.

³⁴⁰ Örnek, a.g.e., 2014, s. 285.

³⁴¹ Bk., Bronislaw Manilowski, **Büyük, Bilim ve Din**, çev., Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1990, s. 38.

olan uygulamalardaki bu benzerlikler söz konusu uygulamalara evrensel bir nitelik kazandırmaktadır.

Yaşamın son bulması demek olan “ölüm”; “ölüm öncesi,” “ölüm anı” ve “ölüm sonrası” şeklinde üç aşamadan oluşmaktadır. Bu üç aşama da kendi içerisinde birtakım evrelere ayrılmaktadır. Şu aşamada, alandan “ölüm öncesi” evreyle ilgili derlenen folklorik ürünlerin incelemesi yapılacaktır.

3.4.1. Ölüm Öncesi

3.4.1.1. Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler

Ölüm, ilk çağlardan itibaren insanları tedirgin eden bir olay olarak gelmiştir. Dolayısıyla birtakım olaylar, bilinçaltına yerleşen ölüm korkusu nedeniyle ölümün önbelirtisi olarak düşünülmüştür. Örneğin, alışlagelmişin dışında gelişen bazı davranış kalıpları, eşyanın kullanılış biçimi, hayvanların ses veya hareketleri, kimi meteorolojik olaylar, bazı rüyalar, hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişiklikler vb.³⁴² olaylar ölümün önbelirtisi olarak kabul edilmiştir. Ölüm bağlamında araştırmanın yürütüldüğü bölgede de buna benzer kimi olayların ölümün önbelirtisi olarak yorumlandığı tespit edilmiştir. Bu bölgede “ölüm belirtisi” olarak kabul edilen belirtiler aşağıda sırasıyla verilip incelenecektir. Evcil ve yabanıl hayvanlarla ilgili olan ölüm belirtileri:

“Ezan okunurke köpeklerin uluması, tez zamanda cenazenin çıkajaana işaret. Onun içi, ezan okunurke ne zaman köpekler ulur tıstırmaya³⁴³ çalışılar ve “kendi başını yeesin” deler.”³⁴⁴

Araştırma bölgesinde evcil hayvanlardan olan köpeğin ezan okunurken uluması ölüme yorumlanmaktadır. Köpek ezan okunurken uluduğunda “kendi başını yiyesin!”³⁴⁵ gibi ifadeler kullanılarak bir anlamda ölüm köpeğe yönlendirilmiş olmakta-

³⁴² Örnek, **a.g.e.**, s. 286.

³⁴³ “Tıstırmak” fiili araştırma bölgesinde “susturmak” anlamında kullanılmaktadır.

³⁴⁴ KK. 22.

³⁴⁵ Yörede ezan okunurken köpeklerin ulumasıyla ilgili kullanılan “kendi başını yiyesin” şeklindeki ifadeler benzer ifadeler Anadolu’da da kullanılmaktadır, bk., Sedat Veyis Örnek, **Anadolu**

dır. Öte yandan, yabanıl kuşlardan olan kuzgunların belli vakit ve yerlerde birbirleriyle kavga edencesine ses çıkarmaları da ölüm belirtisi olarak değerlendirilmektedir.

“Güneşin doğduğu sıralar kuzgunnar ne zaman bi küyün üstünde birbirine çarparak krok krok krok di bağrışılar, (birangileri demek zamanında tanamışlar bunu) onun tezine cenaze çıkarmış.”³⁴⁶ “Kuzgunnar bi küyün iki tarafında dölenerek birbirleriyle kapıştırlıklarında o küüden cenaze çıkarmış. Onnar ne birbirleriyle kapışırken, “Unun tuzun çok olsun da başın yok olsun.” deeler. Üle denildiğinde ölü olmamış.”³⁴⁷

Bu bölgede, kuzgunların özellikle güneşin doğduğu sıralar bir köyün ya da bir bölgenin üzerinde uçarak ses çıkarmaları ölüm belirtisi olarak kabul edilmektedir. O esnada “unun tuzun çok olsun da başın yok olsun.” şeklinde ifadeler kullanılarak ölüm uzaklaştırılmış, diğer bir ifadeyle kuzgunlara yönlendirilmiş olmaktadır. Araştırma bölgesinde “kukumavçe” olarak adlandırılan baykuşun bir evin üstüne konup ötmesi de ölümün ön belirtisi olarak düşünülmektedir.

“Bi evin üstüne kukumavçe konup öterse iyy dil deeler. O tezine o evden cenaze çıkarmış.”³⁴⁸

Çalışma sahasında kötü bir kuş olarak algılanan baykuşun ötmesinin ölümü getireceğine inanıldığı gibi uğursuzluk getireceğine olan inanış da hayli yaygındır. Nitekim kaynak kişilerden Kerime Şerifova’nın; “Bir evin üstüne baykuş konup öterse o ev halkına bir kötülük olurmuş.”³⁴⁹ şeklinde vermiş olduğu folklorik bilgi bunu göstermektedir.

Bununla beraber, araştırma bölgesinde bir hastanın durumunda meydana gelen bazı psikolojik veya fizyolojik değişiklikler de ölümün yaklaştığını düşündüren belirtiler arasında yer almaktadır. Örneğin, hastanın uzaktaki yakınlarını görmek

Folklorunda Ölüm, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971, s. 16-17.

³⁴⁶ KK. 22, 7.

³⁴⁷ KK. 18.

³⁴⁸ KK. 7, 15.

³⁴⁹ Bir kuş türü olan baykuşun hem uğursuzluğu hem de ölümü çağrıştırdığına Türkiye’nin Gelibolu bölgesinde de inanılmaktadır, bk., Ercan, “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm”, s. 176.

istemesi, yüzünün morarması, sararması veya beyazımsı renge dönüşmesi, derin düşüncelere dalması, uzunca yere (toprağa) bakması ve çokça yemek yemesi, ölümü işaret eden başlıca belirtilerdir.

“Dünyadan ne tez geçecek birangi iisan kendini belli eder. O kişi ep birangi düşünceye varır, pek pek etrafına bakınmaz, ep önüne, yere bakar. O zaman, “onu toprak çekermiş garki (gari)” deeler. E sora bakarsın fazla yemek yemee başlar. Üüle deeler ki “yavaş yavaş nafakasını toplamaa başlarmış.” Bi da sora ara sıra mizaç³⁵⁰ diiştirir. Mizacı bazi sararık gibi, sora bakarsın tekrar yerine gelmiş. Bakarsın bazi beyazlar, bazi morarı. E sora ince tel tel teeler. İşte isan bundan şübe eder gari. Belli olur niçi o iisan çok çok yaşamaz garki. Bu da var: Uzaktaki akrabalarını görmek ister, ep onnarı sorar. Bunnar da ep birer işaret.”³⁵¹

Öte yandan, hastanın durumunda meydana gelen söz konusu durumlarla ilgili bölge halkı arasında ilginç denilebilecek benzetmeler de mevcuttur. Mesela hastanın uzunca toprağa bakmasının artık toprağın onu çekmesi; çokça yemek yemesinin ise ona verilen nafakalarını azalan ömründe toplaması şeklinde yorumlanması gibi. Araştırma alanında ölümün önbelirtisi olarak kabul edilen belirtilerden biri de suyun sobanın üstünde kaynaması ile ilgilidir. Bu belirti diğerlerine göre daha dikkat çekicidir. Çünkü doğrudan cenazenin yıkandığı su ile ilişkilendirilmektedir.

“İşporotun üstünde olsun kümbetin üstünde olsun suyun devrilmesi³⁵² yaramazmış. Cenazeyi ikamak içi ne o su sade kaynatılmış. Devrilirse eğer cenaze olurmuş. Onun içi iporotun ya da kümbetin üstünde su devrilmeğe başladığında kenara çekeeler.”³⁵³

Bu bağlamda, araştırmanın gerçekleştiği alanda bazı rüyaların da ölümü çağrıştırdığına inanılmaktadır. Örneğin, rüyada dışın çektilmesiyle insan topluluğu görmek veya ezanın okunduğunu duymak ölüme yorulan ölüm belirtilerdir. Öte yandan, bazı rüyaların tam tersinin çıktığı inanışı da oldukça yaygındır. Mesela

³⁵⁰ Mizaç kavramı yörede, insanın yüzünde meydana gelen değişiklikler için kullanılmaktadır. Mesela yüzün sararması, morarması ve beyazlaması gibi.

³⁵¹ KK. 22.

³⁵² “Devrilmek” fiili yörede, “çok kaynamak” anlamında kullanılmaktadır.

³⁵³ KK. 3.

rüyada düğün merasimi görmek birinin öleceğine, bir kimsenin öldüğünü görmek ise o kimsenin ömrünün uzayacağına inanılması gibi.

“Rüyada ne görünür, onlar iisana birangi işaret verir, malim³⁵⁴ olur. Mesela delim rüyada dışın çıkmasını, birangisinin ezan okumasını görmek, küüde birangi cenazenin olajaana işaret olabilir. E sora rüyada iisan topluluğu görüsen (onların konuştuğunu görüsün ama seslerni duymasın) cenaze çıkarmış. Bununla birlikte kadınların bi araya toplandıklarını ve çarşaf örtündüklerini görüsen, o da üle, cenazenin çıkajaana işaret verir. Sora birangi evde düğün olduğunu görüsen, o da aynı ölüme işaret.”³⁵⁵

Yukarıda incelemeleri yapılmış olan ölüm belirtileri arasında hayvanların ses ve hareketleriyle ilgili olan belirtiler önemli bir yer kapsamaktadır. İlgili belirtilerin oluşması hususunda, hayvanların insanda bulunmayan kimi yetenekleri, güçlü sezgileri, biçimsel özellikleri, uğurlu ya da uğursuz sayılmaları önemli rol oynamaktadır³⁵⁶

3.4.1.2. Ölümünden Kaçınmalar

Ölüm, gerçek bir olgu olması hasebiyle insanların korku duymasına neden olabilmektedir. İnsanların bu korkusunun hafifletilmesi amacıyla insanlar üzerinde önemli etkileri olan dinler, mitolojiler, geleneksel dünya görüşleri ve felsefî düşünce sistemleri ölümü anlamlandırma hususunda çaba göstermişlerdir. Nitekim dinler, insanların büyük bir kısmını ölümün öteki dünyaya bir “geçiş” olduğuna inandırmışlardır.³⁵⁷ Ölümünden duyulan korkuyu azaltmaya yönelik bu çabaların yanı sıra “basit”, “tatbikatçı”³⁵⁸ adı verilen toplumlar tarafından ise ölümü engellemek, diğer bir ifadeyle etkisiz bırakmak amacıyla birtakım uygulamalar geliştirilmiştir. Söz konusu uygulamalar; “cenazenin ardından su dökülmesi”; “ölünün yıkanması sonrasında su ısıtılan kazanın ters çevrilmesi”³⁵⁹ vb. uygulamalardır. Ölümü uzaklaştırma amacına

³⁵⁴ “Malûm olmak” (bilinmek, anlaşılacak) bölgenin yerel ağzında “malim olmak” şeklinde geçmektedir.

³⁵⁵ KK, 22.

³⁵⁶ Geniş bilgi için bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 288.

³⁵⁷ Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 479.

³⁵⁸ İnan, **a.g.e.**, s. 176.

³⁵⁹ **a.e.**, s. 292.

dönük bu pratiklere benzer pratiklerin çalışmanın konusunu oluşturan Makedonya Yörük kültüründe de uygulandığı tespit edilmiştir. Bu pratiklerin bir kısmının cenazenin yıkanması öncesinde, bir kısmının ise cenazenin yıkanması sonrasında uygulandığı saptanmış.

Cenazenin yıkanması öncesiyle ilgili olan pratikler, araştırma bölgesinde köylere göre farklılık arz etmektedir. Ekmeğin pişirilmesi ve yerlerin silinip süpürülmesi gibi ev işleriyle ilgili olan bu uygulamalar, Kılavuzlu Köyü’nde cenazenin yıkanmasına kadar tamamlanması gerekirken, Yüksek Mahalle Köyü’nde ise cenazenin yıkanması sonrasına bırakılmaktadır. Kılavuzlu Köyü’nde bu işler cenazenin yıkanmasına kadar tamamlanmadığı hâlinde, Yüksek Mahalle Köyü’nde ise cenaze yıkanmadan önce yapılması hâlinde tekrar ölümün gerçekleşeceğine inanılmaktadır.

“Ölü defnedilmeden önce ekmeği pişireynesin, yerleri silip süpüreynesin, kısacası evdeki bütün işleri bitirmen lazım. İşler bitirmesen eğer ise fenaymış. Te birangı ölü olurmuş deler.”³⁶⁰ “Ölü gömülünceye kaa iç bi iş yapılmaz. Sofranın yerini bile süpürmezler. Fenaymış deler.”³⁶¹

Cenazenin yıkanması veya defnedilmesi sonrası ile ilgili uygulamalardan biri, su kapları ile ilgilidir. Cenazenin ardından tüm su kapları boşaltılıp yerlerine çeşmeden taze su alınmaktadır. Bir diğeri ise mezarlık dönüşüyle ilgilidir. Ölünün defnedilmesi sonrasında mezarlık dönüşünde geriye dönüp bakılmamaktadır.³⁶² Bu uygulamalar yerine getirilmediği takdirde yine birinin öleceğine inanılmaktadır. Bu pratikler uygulandıkları hâlde ise ölüm engellenmiş, başka bir ifadeyle etkisiz hâle getirilmiş sayılmaktadır.

“Cenaze götürüldükten sora evdeki bütün su kapları boşaltırsın, onnarın yerine çeşmelerden taze su alırsın. Suları dökmeyip yerlerine taze su almasen gene ölü olurmuş.”³⁶³ “Cenaze defnedildikten sora mezarlıktan gelirke arkaya bakmak

³⁶⁰ KK. 18.

³⁶¹ KK. 7, 3.

³⁶² Bu uygulama farklı Türk bölgelerinde de uygulanmaktadır, bk., Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 493.

³⁶³ KK. 18.

yaramazmış. Bakılırsa gene cenaze olurmuş. E te ondan cenaze defnedildikten sora iisannar mezarlıktan eve gelirke arkalarına bakmazlar.”³⁶⁴

3.4.2. Ölüm Anı

3.4.2.1. Ölüm Anı ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Öleceği anlaşılan kişinin ruhunu rahat bir şekilde teslim edebilmesi amacıyla birtakım işlemler uygulanmaktadır.³⁶⁵ Bu bağlamda, araştırmanın yürütüldüğü bölgede de bir kişinin durumunda meydana gelen (halk arasında ölümün önbelirtisi olarak yorumlanan) bazı psikolojik ve fizyolojik değişikliklerden öleceği anlaşıldığında birtakım uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Örneğin, hasta ölüm anında sağ tarafına yatırılır, çünkü sağ tarafına yatırıldığında daha rahat edeceği düşünülür. Yanında Kur'an okutulur, kelime-i şهادet getirtilmeye çalışılır, su içebilir durumdaysa su verilir, içemez ise bir bez ıslatılıp dudaklarına sürülür vb. işlemler yapılmaktadır. Ölüm anında gerçekleştirilen bu işlemlerin, hastanın hem bu dünyadan ayrılışını hem de öteki dünyaya gidişini kolaylaştıracağına inanılmaktadır.

Ölüm düşseene ne zaman düşer gari bi kimse ailesi em da akrabaları onu yalnız bırakmaz. Onun erşiyiyle ilgileniler, raat etmesi için onu sağ tarafına çeviriler. Çünkü sağ tarafına yatırılınca daa raat edejek deeler. Yanında kelime-i şهادet getiriler. Dili tutuk diilse kendisine de getirtmeye çalışılar. E sora ruhunu raat teslim edebilmesi ve imanlı ölmesi içi yanında Yasin yahut Tebareke sûrelerini okuular. Su içebilir durumdayse su veriler. İçemese gene bi bez parçesini ıslatıp onu dudaklaana süreeler. Onun susuzluğunu gidermeye çalışılar.”³⁶⁶

Öte yandan, araştırma bölgesinde son anlarını yaşayan hastanın ölüm sonrasında gideceği yerler gözü önüne gelmeden ölmeyeceğine inanılmaktadır. Hastanın gözü önüne gelen güzel yerler onun iyi bir yere, yani cennete; kötü yerler ise kötü bir yere, cehenneme gideceğini ifade etmektedir. Güzel yerleri gören

³⁶⁴ KK. 22.

³⁶⁵ Artun, a.g.e., s. 233.

³⁶⁶ KK. 22.

hastanın yüzünde tebessüm belirirken, kötü yerleri gören hastanın ise bakışları değişip sıra dışı tepkiler vermektedir.

“Ölmek üzere olan bi kimsenin gözü önüne öldükten sora gidejee yeeler gelmeden o kimse ruhunu teslim etmez. Asta, imanı bütün bi kulse gözüne ep güzel yeeler görünür. Dolayısıyla yüzünde bi mutluluk bi sevinç var. Ama günahıye gözü önüne ep kötü yeeler ve korkunç şeyler gelir. Onun içi ep tavana bakar ve korkar gibi areketler yapar.”³⁶⁷

Bununla beraber, bu bölgede hastaya son anlarında şeytanın musallat olduğuna ve imansız olarak ölmesi için onu kandırmaya çalıştığına da inanılmaktadır. Şeytan şekil değiştirip insan kılığına girerek, son anlarında çok susadığı anlaşılan kişiye imanı karşılığında şifalı su deyip pislik (o anda şeytan kişiye pisliği su olarak gösterir) teklif etmektedir. Kişi şeytana kanmayıp su diye uzattığı pisliği almazsa imanlı olarak, şeytana kanarsa eğer imansız olarak öleceği düşünülmektedir.

“Son anlarında astanın gözü önüne şeytan da gelir. Ama şeytan, insan kılığına girer, kendini gizler. Bi şişeye pislik³⁶⁸ dolduru onu astaya uzatır ve şüüle der: “İmanını bana verisen ben da sana bu temiz suyu verejem. Bak der, bu su şifalıdır, içersen eğer iileşejeksin.” Şeytan, onun imansız ölmesi içi uğraşır. Te onun içi ölejek kimseye su içirmeye çalışılar. İçemese gene bi bezi ıslatıp onu dudaklarına süreeler.”³⁶⁹

Şeytanın hastaya musallat olmasıyla ilgili olarak halkın inanışına istinaden şu söylenebilir: Şeytan, kişiyi he zaman kötülük yapmaya sürüklediği gibi son anında da rahat bırakmayıp onun imansız olarak ölmesi için elinden gelen her şeyi

³⁶⁷ KK. 22.

³⁶⁸ Şeytanın ölüm anındaki hastaya su yerine verdiği pislikle ilgili bölge halkı arasında şöyle bir inanış vardır: “Şeytan, helaya tüküren kişinin tükürüklerini bir şişeye toplayıp ölüm anında o kişiye su yerine verir”, (KK., Nasuf Destanov). Bu inanışa fonksiyonalist bakış açısıyla yaklaşıldığında, hem pislik bir yer olarak sayılan helânın temiz tutulması gerektiği hem de hastanın son anlarında çok susadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber, yörede şeytanın hastaya verdiği şeyin “pislik” olduğu ifade edilirken, Mehmet Halit Bayrı’nın “İstanbul Folkloru” adlı eserinde ise “su” olarak geçmektedir, bk., Mehmet Halit Bayrı, **İstanbul Folkloru**, 2. bs., İstanbul, Baha Matbaası, 1972, s. 128. Başta kötülük olmak üzere her türlü olumsuzluğu çağrıştıran şeytanın, hastaya ölüm anında sunduğu şeyin pislik olabileceğini ifade etmek mümkün.

³⁶⁹ KK. 22.

yapmaktadır. Nitekim kutsal kitap Kur'an'da, şeytanın insanın apaçık düşmanı olduğundan söz edilmektedir.³⁷⁰

3.4.2.2. Ölümün Gerçekleşmesi Sonrasında Yapılan İşlem ve Uygulamalar

Ölüm öncesinde olduğu gibi ölümün gerçekleşmesi sonrasında da bazı işlemler uygulanmaktadır. Bir kısmı cesetle, diğer kısmı ise cesedin çevresiyle ilgili olan bu işlemlerin bazılarının temelinde ölüyü canlı varsayıp ondan korunma gereksinimleri, bazılarının temelinde ise hijyenik hususlar ve dinî gelenekler yatmaktadır.³⁷¹ Söz konusu işlemler; ölünün gözlerinin kapatılması, başının kible yönüne çevrilmesi, göbeğinin üzerine demirden yapılma bir aletin konulması ve pencerelerin açılması gibi işlemlerdir.³⁷² Öteki dünyaya bir hazırlık niteliğinde olan bu işlemlere benzer işlemlerin çalışmanın konusunu oluşturan Makedonya Yörük kültüründe de uygulandığı tespit edilmiştir. Bunların bir kısmının cesetle, bir kısmının ise ölünün bulunduğu mekânla ilgili olduğu saptanmıştır. Cesetle ilgili olan işlemler; ölünün başının kible yönüne getirilmesi, gözlerini kapatıp çenesinin bağlanması, yüzünün tülbent ile örtülmesi ve göbeğinin üzerine bıçak, makas vb. demir aletlerinin konulması gibi işlemlerdir.

Araştırma bölgesinde “çene çekme” olarak adlandırılan ölünün düşen çenesinin bağlanması ve gözlerinin kapatılması, cenaze evine gelen insanların ölünün ağzı ve gözlerinin açık olmasından korkmamaları amacını taşımaktadır. Yüzünün tülbentle örtülmesi ise hijyenik amaçlı bir uygulama olduğu söylenebilir. Nitekim Nasuf Destanov adlı kaynak kişinin, “Sinekler konmasın diye ölünün yüzü bir çemberle örtülür” şeklinde vermiş olduğu folklorik bilgi bunu destekler niteliktedir. Ölenin göbeğinin üzerine bıçak, makas, vb. demir nesnelerin konulması ise ölünün şişmesini önleme amacına yönelik olduğu saptanmıştır. Bu işlemin farklı amaçlar için uygulandığı da görülmektedir.³⁷³

³⁷⁰ Bk., Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir**, 2. bs., C: I, İstanbul Niğbolu Yayınevi, 1960, Bakara Süresi 208. ayet, s. 241.

³⁷¹ Örnek, **a.g.e.**, s. 294.

³⁷² Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 485.

³⁷³ Türkiye'nin Gelibolu bölgesinde, geceleyin ölünün yanında kimsenin bulunmaması hâlinde ölünün göbeğinin üzerine konulan bıçak, makas vb. nesnelerin ölüyü dış etkenlere karşı koruyacağına inanılmaktadır, bk., Ercan, “Gelibolu Yarımadası'nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir

“Ruhunu teslim eden miitin yakınları onun üstündeki pırtıların çıkarıp bi don ve bi uzun kolluyle bırakırlar. Gelenner onun ağzının açık olmasından korkmasın dii çenesini bağlaalar, gözlerni kapalar. E sora onu cenaze kıblesine duuru çeviriler. Bi da sora ölünün karnı şişmesin dii karnına birangi bıçak ya da birangi demir parçesi kuyaalar.”³⁷⁴ “Ölünün yüzüne sinekler konmasın dii yüzünü bi çemberle örterler.”³⁷⁵

Ölünün cesediyle ilgili işlemlerin bir amacı olduğu gibi, bulunduğu mekânla ilgili uygulanan işlemlerin de mutlaka bir amacı vardır. Örneğin, ölünün bulunduğu mekândan fotoğrafların çıkarılması, meleklerin o mekâna gelmesine mâni olmamaktır. Zira bölge halkın inanişına göre ölünün bulunduğu mekâna melekler gelmektedir.³⁷⁶ Kapı ve pencerelerin açılmasının temelinde ise hijyenik hususların yattığı ifade edilebilir. Kapı ve pencereler açılıp cesedin hava alması sağlanarak cesedin şişmesi veya kokması önlenmeye çalışılmaktadır bu şekilde.

“Cenazenin olduğu odada islika³⁷⁷ bulundurmazlar. Duvarlarda varse birangi islika onu odadan çıkarırlar, çünkü islika varse odada melekler girmezmiş. E sora ölünün olduğu sobanın³⁷⁸ kapılarını ve pencerelerini da açalar.”³⁷⁹

3.4.2.3. Ölüm Haberinin Duyurulması

Ölüm haberi genellikle ölü yakınlarının ağlaşmalarıyla yayılmaya başlamaktadır. Bu haber, konu komşuların etrafa duyurmasıyla yaygınlık kazanmaktadır. Daha sonra ise ölü sahipleri tarafından camilerde salâ verdirilerek, belediye veya muhtarlıklardan anons ettirilerek, telefon edilerek, gazetelerde ilan verdirilerek gerekli yerlere duyurulmaktadır.³⁸⁰ Ölüm haberinin çevreye duyurulmasıyla ilgili olan bu

İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm” Yayınlanmış Doktora Tezi, s.183, ayrıca bk., Aça, “Halk Bilgisinin İnaniş Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 486.

³⁷⁴ KK. 10, 22.

³⁷⁵ KK. 3, 7.

³⁷⁶ Ölünün bulunduğu mekâna meleklerin geldiğine olan inaniş Türkiye’nin Giresun bölgesinde de mevcuttur, bk., Aşlar Melikoğlu, “Giresun İli Halkbilim Monografisi” Yayınlanmış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalım Türk Dili ve Edebiyatı Programı, Trabzon, 2018, s. 423.

³⁷⁷ Slika (Mkd); fotoğraf.

³⁷⁸ Soba (Mkd); oda.

³⁷⁹ KK. 7, 3, 13.

³⁸⁰ Örnek, **a.g.e.**, s. 293.

duyuru biçimlerinin hemen hemen aynıları, araştırma bölgesi için de söz konusudur. Ancak bu bölgede ölüm haberlerinin daha çok camilerde salâ verdirilerek, telefon edilerek veya sanal ortamlarda³⁸¹ paylaşılarak duyurulduğu tespit edilmiştir. Nitekim kaynak kişilerin vermiş oldukları halk bilimsel veriler bunu göstermektedir.

“Biri öldüğü zaman, onun aberini camilerde salâ verdirerek duyurular. İki taraftaki akrabalara gene telefon açarak düveriler. Daa önceleri ne zaman telefon yoktu iki taraftaki akrabalara aberci gönderilerdi. Şini gari telefonlar var. E şini gari internetlere da veriler.”³⁸²

3.4.2.4. Cenazenin Define Hazırlanması

Cenazenin defnedilmesine yönelik hazırlıklar üç aşamadan oluşmaktadır: Ölünün yıkanması, kefenlenmesi ve cenaze namazı. Bu üç aşamanın çevresinde dinsel ve geleneksel birçok inanış ve uygulama gerçekleştirilmektedir.³⁸³ Bu minvalde, çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de söz konusu aşamalarla ilgili birtakım geleneksel pratiklerin uygulandığı tespit edilmiştir. Alandan konuyla ilgili derlenen folklorik bilgiler bu üç aşama çerçevesinde incelenecektir.

3.4.2.4.1. Cenazenin Yıkanması

Cenazenin, diğer bir ifadeyle ölünün yıkandığı yer kent, şehir ve köylere göre farklılık gösterebilmektedir. Cenaze, kent veya şehirlerde devlet kurumları tarafından yapılan ve “gasil hane” adı verilen yerlerde, köylerde ise ölen kişinin evinin avlusunda yıkanmaktadır.³⁸⁴ Cenazenin yıkanması bağlamında araştırmanın yürütüldüğü bölgede cenaze, Anadolu’nun gasil hane bulunmayan köylerinde olduğu gibi ölünün evinin avlusunda yıkanmaktadır. Cenazenin yıkandığı bu alan, cenazeyi insanların görmemesi amacıyla yeşil³⁸⁵ bir kumaş parçasıyla sarılmaktadır.

³⁸¹ Araştırma alanında ölüm hadiselerinin sanal ortamlarda paylaşılarak duyurulması, küresel dünyanın ayrılmaz bir parçası hâline gelen teknolojinin bu bölgelere (kırsal) kadar yayıldığını göstermektedir.

³⁸² KK. 24, 10, 22, 18.

³⁸³ Örnek, **a.g.e.**, s. 295.

³⁸⁴ **a.e.**, s. 297.

³⁸⁵ Cenazenin yıkandığı alanın sarılmasında kullanılan kumaşın yeşil renk olarak seçilmesinin İslâm diniyle bir ilişkisinin olabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Kur’an’da yeşil örtüden

Araştırmanın yürütüldüğü bölgede, cenazenin yıkandığı alanın hazırlanmasının akabinde cenazenin yıkandığı ve “teneşir” adı verilen tahtadan yapılma nesne bu alana getirilip üzerine üç defa kaynamış su dökülerek iyice temizlenmektedir. Sonra ölen kişi yakınları tarafından bu alana getirilip teneşirin üzerine konulmaktadır. Ardından imam ve yardımcıları cenazeyi yıkamaktadır.

“Önce ölü nerde ne iikanajak o yeri azırlaalar. Bu yeri, dört tane demir kazığı kakarak bi yeşil örtüyle saraalar. Sora ölünün yakınnarı, cenazenin ikanajaa yere teneşiri yerleştirip üzerine üç defa kaynamış su dökerek onu güzelce iikalar. Sona imamle yardımcıları ölüyü ikamaa başlar. Bizim bırda erkek cenazeyi imamle cenaze ikamaa bilen kişiler, kadın cenazeyi gene cenaze ikamaa bilen kadınnar ıkar. Bi da sora İikayıjılar zametlerini alal etsin dii bazı aileler para veri, yoksul aileler gene yağlık, çorap, ya da ölünün pırtılarından veri.”³⁸⁶

Çalışma sahasında erkek cenaze, imamla birlikte cenaze yıkamayı bilen kişiler; kadın cenaze ise kadın din görevlisi bulunmadığından cenaze yıkamayı bilen kadınlar tarafından yıkanmaktadır. Bu bağlamda ölü yakınlarının, haklarını helal etmeleri amacıyla cenaze yıkayıcılara para, çorap, havlu vb. birtakım hediyeler verdiği belirlenmiştir. Öte yandan, cenazenin gerek kefen parçalarıyla gerekse eşyalarıyla ilgili bazı halk inanışları da tespit edilmiştir. Cenazenin yıkanmasında kullanılan ve satır bezleri adı verilen bezlerle birlikte kefenden çıkan parçalarının gömülmesi veya saklanması temeline büyü yapılmasını önleme amacı yatarken, ölü eşyalarının dağıtılmasının temeline ise, ölen kişinin ruhunun bu eşyalar aracılığı ile yakınlarıyla ilişkisinin devam edeceği korkusu ya da ölümün bu eşyalara geçip yakınlarından yine birinin öleceği inancı yatmaktadır. Ayrıca eşyaları dağıtılmayan ölünün ahirette çıplak kalacağına, yerel tabirle “ahiret perdesi”³⁸⁷ verilmeyeceğine inanılmaktadır. Bu yüzden ölü eşyaları dağıtılmaktadır.

“Kefeni dimi bikaç parçeye böleeler. Gömleğin yakasından çıkan parçeyi ölünün yakınnarı ya gömer ya da gene alıp saklaalar. Çünkü o parçeden büyü

bahsedilmektedir, bk., Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir, C: IX, 2. bs., İstanbul Niğbolu Yayınevi, 1960, Rahman suresi 76. ayet, 316.

³⁸⁶ KK. 22.

³⁸⁷ “Ahiret perdesi”, bir tür elbisedir.

yaptırıymışlar, üle duyardık yaşlılardan. E sora ölü saayke giydiği pırtıları gene konu komşulara dağıtılar. Ölüün pırtıları dağıtılmase eğer ahirette ona ahiret perdesi verilmemiş, çıplak kalırmış. Pırtıları dağıtılmayan ölü yakınlarının rüyalarına gelirmiş da “Ben burada çıplak kaldım, bana ahiret perdesi vermediler” dermiş.”³⁸⁸

3.4.2.4.2. Cenazenin Kefenlenmesi

Cenazenin yıkanmasının akabinde kefenle sarılmasına “kefenleme” adı verilmektedir. Ölünün cinsiyetine göre oluşturulan kefen parçaları kadın ve erkek cenazeye göre farklılık göstermektedir. Nitekim bu husus İslâm ilmi halinde ele alınmış olup erkek cenazenin kefen parçalarının “gömlek”,³⁸⁹ “izâr”³⁹⁰ ve “lifâfe”³⁹¹ olmak üzere üç; kadın cenazenin ise bunlara ilaveten “başörtüsü” ve “göğüs örtüsü” olmak üzere beş parçadan oluştuğu kaydedilmektedir. Kefen parçalarıyla ilgili bu husus araştırma bölgesinde farklılık arz etmektedir. Erkek cenazenin kefeni enine bir ve boyuna on iki metreden oluşup beş parçaya bölünürken, kadın cenazenin kefeni ise enine iki, boyuna on dört metreden oluşup yedi parçaya bölünmektedir. Hem erkek hem de kadın cenazelerde kullanılan bu ek parçalar yerel tabirle “satır bezleri”³⁹² ve “kuşaklardır.”³⁹³ Cenaze, yıkanması akabinde söz konusu kefen parçalarıyla sarılıp kefenlenmektedir. Kefenlenmesinin ardından ise tabuta konulup üzerine Arapça besmele, Allah ve Muhammed yazılı yeşil bir kumaş örtülmektedir. Bu şekilde cenaze defnedilmeye hazırlanmış olmaktadır.

“Erkek kefeni bi metro genişse on iki metrodan, iki metro genişse altı metrodan; kadın kefeni gene erkek kefeninden ikişer metro daa fazladan alılar. Kefeni; izar, lifafe, yensiz gömlek, satır bezleri ve üç kuşak olarak beş parçeye böler. Kadın cenazeler için gene iki parçe fazla: Başörtüsü ve sargi.”³⁹⁴ Kuşaklar miiti mezara yerleştirike vazife görüler. Onnardan tutup ölüyü mezara üle kuyaalar.

³⁸⁸ KK. 7, 3.

³⁸⁹ Boyun kısmından ayaklara kadar uzanan ve gömlek yerine geçen bezdir. Mehmet Keskin, “Kefen” **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXV, Ankara, TDV Yayınları, 2002, s.184-185.

³⁹⁰ Don veya eteklik yerlerini tutan ve baştan ayağa kadar uzanan bezdir.

³⁹¹ Sargı yerinde olup baştan ayağa kadar uzanarak baş ve ayak taraflarından düğümlenen bezin adıdır.

³⁹² Taharet bezleri, ölüye taharet verilirken kullanılan bezlerdir.

³⁹³ Kuşaklar, cenazenin mezra konulmasında kullanılmaktadır.

³⁹⁴ Kadın cenazenin göğüs ve diğer edep yerlerini örten bezdir. “Sargı”, özellikle Ograjden Yörüklüğünde geleneksel kıyafet olan şalvarın üstünden bele bağlanıp diz kapaklara kadar uzanan bezin adıdır.

Cenaze ikandıktan sora kefenlenir. Ondan sora gene tabutun üstüne Arapçe Besmele, Allah ve Muhammed yazan yeşil bi bez örteeler. Büleje cenaze azırlanmış olur”³⁹⁵

Öte yandan, araştırma bölgesinde kefen ile ilgili birtakım inanış ve uygulamalar da mevcuttur. Örneğin kefenin biçilmesinde makasın kullanılmaması, kefene kollar sürülmesi, cenazenin bazı yerlerine pamuk konulması gibi inanış ve uygulamalardır. Kefenin biçilmesinde makas veya iğnenin kullanılması kötüye yorumlandığı için bu nesneler kullanılmamaktadır.³⁹⁶ Dolayısıyla kefen elle bölünmektedir. Kefene gül suyu sürülmesinin amacı ise, ölüyü taşıyanların kokudan rahatsız olmalarını önlemekle birlikte ölüye mezarda yılan, böcek, fare vb. canlıların yaklaşmasını engellemektir.

Kefeni elle biçeeler. Makasle biçmek ii dil deeler. Ölüyü kefenlerke kefene gül kokusu süreeler.”³⁹⁷

Bununla birlikte, çalışma sahasında kefenle ilgili önemli bir husus da kefen ve talkın tepsisi³⁹⁸ alma veya bunlar için para biriktirmedir.³⁹⁹ Kefen ve talkın tepsisi alma veya bunlar için para biriktirme genel olarak yaşlı kadınlara has bir şeydir. Yaşlı kadınların bu malzemeleri almalarının veya bunlar için para biriktirmelerinin iki nedendi olabilir. İlki, fakirlik yüzünden; ikincisi ise kocasının kendisinden önce ölmesi durumunda oğullarına kefen konusunda yük olmama düşüncesidir.

“Rametli anam yaşlandığında kefen parası çekmişti kenara. Anama; “Niçi kefen parası biriktirisin?” dii sorduğumda; “Abe kızım fakirlik fıkarcılık, yarın öbür gün paramız olur mu kim bilir?” dii cevap vermişti.”⁴⁰⁰ “Nenem, rahmete kaldı kendisi için kefen parası ayırdığını söylerdi.”⁴⁰¹ “Yaşlı karıların bazisi kefen em da talkın tepsisi alır, bazı karılar gene bunnar içi para ayırı.”⁴⁰²

³⁹⁵ KK. 22.

³⁹⁶ Kaynak kişilere, kefenin biçilmesinde makas veya iğnenin niçin kullanılmadığı sorulduğunda, “iyi değilmiş, büyüklerimizden öyle duyardık” cevabı alınmıştır.

³⁹⁷ KK. 3, 4.

³⁹⁸ Cenazenin yıkanmasında kullanılan sabun ve diğer malzemelerin konulduğu kap.

³⁹⁹ Kefen parası biriktirme geleneği Anadolu kültüründe de vardır, bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 299; Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 484.

⁴⁰⁰ KK. 11.

⁴⁰¹ KK. 8.

⁴⁰² KK. 3.

3.4.2.4.3. Cenaze Namazı

Cenaze ile ilgili en önemli işlemlerden biri de “cenaze namazı”dır. Cenazenin namazı cami avlusunda bulunan ve “musalla⁴⁰³ taşı” adı verilen masa biçimindeki taşın üstüne konulup öyle kılınmaktadır.⁴⁰⁴ Cenaze namazı bağlamında araştırmanın yürütüldüğü bölgede ise cenaze namazları genellikle yerleşim yerlerinin dışında, “musalla taşı” denen yerde kılınmaktadır. Bu bölgede cenaze, yıkama işlemlerinin tamamlanması akabinde kefenlenip tabuta konulmaktadır. Ardından cenaze duası okunup helallik (aklama) alınmaktadır. Bu işlem sonrasında ise cenaze namazlarının kılındığı yere götürülüp namazı kılınmaktadır.

Burada dikkat çeken bir husus söz konusudur. Yörede “helâlleşme” olarak adlandırılan “aklama”⁴⁰⁵ (helallik alma), Anadolu’da cenaze namazı sonrasında yapılırken, araştırma alanında cenaze namazı öncesinde yapılmaktadır. Bunun nedeni, cenaze namazlarının yerleşim birimlerinin dışında kılınıyor olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Zira bu bölgede “helallik alma” faslında kadınlarda da hazır bulunup helallik almaktadır. Kadınların cenaze halayı ve namazına katılmamaları nedeniyle de bu işlem cenaze namazı öncesinde gerçekleştirilmektedir.

Ölüyü ikadıktan sora imam cenaze duasını okur. Duayı bitirince orada olan erkek ve kadınlara; “Bu miiti nasıl bilirsiniz? İyi bilir misiniz? İyi bildiğinize şaitlik eder misiniz?” dii üç kere sorar. Bu soruları sorduktan sora üç kere gene; “Filan kişinin uulu filana epiniz kulluk aklarınızı elal eder misiniz?” diyerek alallaştırı. İmam en sonunda “el fâtiha” der ve oradakiler ölünün ruhuna fâtiha okur. Ardından cenazenin namazı musalla taşında kılınır. Sora da mezarlığa götürüler.”⁴⁰⁶

3.4.2.5. Cenazenin Taşınması

Cenaze yıkanıp kefenlendikten sonra tabuta konulup defnedilmek üzere mezarlığa götürülmektedir. Bu uygulama Türk boyları arasında yaygın bir

⁴⁰³ Musallah (Ar); namaz kılınan yer demektir.

⁴⁰⁴ Örnek, **a.g.e.**, s. 300.

⁴⁰⁵ Örnek, **Anadolu Folklorunda Ölüm, a.g.e.**, s. 55.

⁴⁰⁶ KK. 22.

uygulanmaktadır.⁴⁰⁷ Cenazenin taşınması, cenazenin yıkanmasında olduğu gibi şehir ve köylere göre farklılık gösterebilmektedir. Kent veya şehirlerde cenaze, cenaze araçlarıyla taşınırken, köylerde ise genellikle omuzlarda taşınmaktadır. Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de cenazenin omuzlarda taşındığı tespit edilmiştir. Cenaze, cenaze duası ve helallik alma işleminin ardından yakınlarınca yerden kaldırılıp, omuzlarda taşınmak suretiyle mezarlığa götürülmektedir.

Öte yandan, bu bölgede tabut ve tabutun taşınmasıyla ilgili birtakım inanış ve uygulama da söz konusudur. Örneğin, ölenin cinsiyetini belirtmek amacıyla tabutun sallarına eşyalar bağlanmaktadır. Havlu, cenazenin erkek; çember ise kadın olduğunu simgelemektedir.⁴⁰⁸ Tabutun taşınmasıyla ilgili şu uygulama da dikkat çekicidir: Tabut taşınırken, tabutu taşımak isteyen kimse tabutun ön salından girip arka salından çıkmaktadır. Bu uygulama, tabutu taşıyanların mezarlıktan geri döneceğini fakat ölünün dönmeyeceğini sembolize etmektedir. Bununla beraber, çalışma sahasında cenaze taşımının sevap olduğuna da inanılmaktadır. Dolayısıyla cenaze alayına katılan herkes cenazeyi taşımak istemektedir.

“Cenazeyi ikadıktan sora kefenleeler, sora da tabuta kuyaalar. Erkek cenazenin tabutuna yalık, kadın cenazenin gene yaşmak ya da çember bağlalar. Sora kendi iisannarı “bismillah Allahu ekber” diyerek tabutu yerinden kaldırı ve tekbir getirerek evden ayrılırlar. Cenazeyi götürüke tabutu taşımak isteyenler tabutun ön salından girip arka salından çıkar. Cenazeyi namazın kılındığı yere getirdiklerinde musalla taşına bırakıp cenaze namazına durular. Namazı kıldıktan sonra tabutu musalla taşına kuyan kişiler gene tabutu yerinden kaldırı ve ölüyü mezarlığa götürmeye devam edeeler. En arkadan biri gene bi miseyle⁴⁰⁹ su getiri. E sora enazeyi taşımak da çok sevap. Onun içi cenazeyi götürüke erkes taşımak ister.”⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 489.

⁴⁰⁸ Cenazenin cinsiyeti veya mesleğini belirtme amacıyla ilgili bu tür işlemler Anadolu coğrafyasında da mevcuttur bk., Örnek, **Türk Halkbilimi, a.g.e.**, s. 301.

⁴⁰⁹ “Mise”, yöre ağzına ait bir kelime olup “maşrapa” anlamına gelmektedir.

⁴¹⁰ KK. 22.

3.4.2.6. Cenazenin Defnedilmesi

Defin, Arapça kökenli bir kelime olup “ölünün gömülmesi”⁴¹¹ şeklinde açıklanmaktadır. Ölünün toprağa defnedilmesi geleneği İslâm inancında ilk insan olarak kabul edilen Âdem peygamber dönemine dayandırılmaktadır.⁴¹² Ancak insanlık tarihinde sağlık, çevre temizliği ve ölüm ve ruhla ilgili birtakım inanışlar nedeniyle ölünün cesedine yönelik çeşitli işlemlerin yapıldığı da görülmektedir. Örneğin eski Türk geleneğinde ölü toprağa gömüldüğü gibi tabuta konulup ağaçlara da asılırdı.⁴¹³ Cenazenin defnedilmesi bağlamında çalışmanın konusunu oluşturan bölgede cenaze, İslâm dine uygun biçimde toprağa verilerek defnedilmektedir. Cenaze, yakınları tarafından mezara indirilip yüzü kıbleye bakacak şekilde konulmaktadır. Ardından, ölünün yüzüne biraz toprak serpilip cesedi toprağın sıkışmasından koruması için çaprazlama şekilde tahta dizilmektedir. Bu esnada imam mezarın baş kısmına diz çöküp; “Bismillâhi ve alâ millet-i Resûlallah” (Allah’ın ismiyle ve Resulullah’ın dini üzerinde olsun) demektedir. Sonra mezar toprak doldurularak örtülmektedir. Mezar örtülürken ise imam tarafından “Yasin” okunmaktadır. En sonra da cenaze evinden maşrapayla getirilen su mezarın üstüne dökülür ve orada bulunan herkes ölünün ruhu için “Fatıha” okur. Bu şekilde cenaze defnedilmiş olmaktadır.

“Ölünün yakınları mezara kuyar. O sırada imam mezarın baş ucuna diz çöküp üç kere “Bismillâhi ve alâ millet-i Resûlallah.” der. Miitin yüzü kıbleye duuru baksın dii arkasına biraz toprak kuyaalar. Sora yakınlarından biri kefeni aralayıp ölülerinin yüzüne biraz toprak salar. Ondan sora mezarı örtmee başlaalar. Öbür iisannar gene oturu. İmam gene Yasin süresini okur. En sonun misyle getirilen suyu mezarın üstüne dökeler, em da erkes birer Fatıha okur.”⁴¹⁴

Çalışmanın yürütüldüğü bölgede cenazenin defnedilmesi akabinde mezarın baş kısmına insan şeklinde bir tahta dikilmektedir ve cenaze evinden su getirilen maşrapa

⁴¹¹ “Defin”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 190.

⁴¹² Geniş bilgi için bk., Mustafa Uzunpostalcı, “Defin”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: IX, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, s. 86.

⁴¹³ İnan, a.g.e., s. 180.

⁴¹⁴ KK. 22.

bu tahtaya geçirilmektedir. Ölünün cinsiyetini belirtmek içinse bu tahtaya bir eşya bağlanmaktadır. Başörtüsü, yerel tabirle çember ölenin kadın, havlu bez ise erkek olduğunu simgelemektedir. Mezarın baş kısmına dikilen insan biçimindeki bu tahta, Türk kültüründeki balbal geleneğinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.⁴¹⁵ Ayrıca bu gölgede, özellikle Yüksek Mahalle Köyü’nde bazı mezarların baş kısmına ağaçtan yapılma üç çatallı dirgen dikildiği de tespit edilmiştir. İzzat İbrahimsoylu adlı kaynak kişinin ifadesine istinaden, mezarın baş kısmına dikilen ağaç dirgenin Şaman mezar geleneğiyle bir ilişkisinin olabileceğini söylemek mümkündür.⁴¹⁶ Öte yandan, söz konusu dirgen Türk kültüründeki “ağaç kültü”nü⁴¹⁷ de sembolize etmektedir.

Bununla beraber araştırma bölgesinde, önceki aşamalarda olduğu gibi cenazenin defnedilmesiyle ilgili de birtakım inanış ve uygulamaların gerçekleştirildiği tespit edilmiştir. Bunlardan biri, ölünün göğsüne iman duasının konulmasıdır. İmam tarafından kâğıda yazılıp ölünün göğsüne konulan iman duasının ölünün meleklerin sorduğu sorulara kolayca cevap vermesini sağlayacağına inanılmaktadır. Bu yüzden yörede her ölenin göğsüne iman duası konulmaktadır. Diğer bir uygulama olan ölünün yüzüne toprak serpilmesinin ise bölge halkı arasında şöyle bir anlamı vardır: Bu dünyada hiçbir şeye doymayan insanoğlunun gözünü ancak toprak doyurabilmektedir. Bir başka uygulamada da mezar örtülürken küreğin elden ele verilmemesidir. Mezar örtülürken küreğin elden ele verilmesi hâlinde yine ölümün gerçekleşeceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla kürekler önce yere bırakılır, sonra mezara toprak atmak isteyen kişiler tarafından yerden alınmaktadır. Cenazenin defnedilmesine yönelik son işlem ise, cenaze evinden getirilen suyun mezarın üzerine dökülmesidir. Bu suyun sürekli olarak ölünün ruhuna serinlik vereceğine inanılmaktadır.

“Cenazenin ne göğsüne kuyalar iman duvası, melekler ölüye soru sorduklarında ona yardım edermiş da kolay cevap veriymiş. E sora Mezarı örten kişiler öbür kişilere, yani mezara toprak atmak isteyenlere küree elden vermezler. Onnar yere bırakır, örtmek isteyenler küree yerden alıp üle toprak atar. Kürekler elden ele

⁴¹⁵ Bk., Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 493.

⁴¹⁶ KK. 16.

⁴¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, **Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri**, İstanbul, Enderun Yayınları, 1983, s. 28; Pervin Ergun, **Türk Kültüründe Ağaç Kültü**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 2012, s. 4.

verilirse gene cenaze çıkarmış. Mezarın üstüne ne dökler o su gene ölünün ruhuna serinnik veriymiş.”⁴¹⁸

3.4.2.7. Devir/Iskat

Devir, meyyitin bu dünyada yükümlü olduğu ancak yerine getirmediği namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerinin ödenmesine denmektedir. Nitekim İslâm ilmi halinde “devir- iskat” şöyle açıklanmaktadır: “Iskat, namaz, oruç, kurban, adak, kefarete gibi ibadet ve borçları ifa etmeden vefat eden bir kimseyi bu borçlardan kurtarmak için fakirlere fidye ödenmesi işlemini ifade eder. Burada fidyeden maksat söz konusu ibadetlerin yerine geçmesi amacıyla yapılan nakdî ve aynî ödemelerdir.”⁴¹⁹ Bu minvalde, çalışmanın yürütüldüğü bölgede “devir”in amacı İslâm ilmi halinde ifade edildiği şekilde aynı olmakla birlikte dağıtımı tamamen farklıdır. Nitekim Anadolu kültüründe fakirlere fidye olarak verilirken, yörede kültüründe cenazenin defnedilmesinin ardından camide cenaze namazına katılan cemaat arasında yapılmaktadır.⁴²⁰

Çalışmanın konusunu oluşturan bu bölgede “devir” ölen kişinin yaşına göre yapılmaktadır. Örneğin kişi elli iki yaşında vefat etmiş ise ilk on iki yıl çocukluk, diğer bir ifadeyle ergenlik dönemi öncesi olarak hesaplanır ve bu yıllardan yükümlü tutulmamaktadır. Kişinin geriye kalan kırk sene içerisinde tutamadığı oruçları, kılamadığı namazları, vermediği zekâtları, özetle yerine getirmediği tüm ibadetleri hesaplanıp ona göre devri yapılmaktadır.

“Cenazeyi defnettikten sora onun deviri yapılır. Cenaze namazına katılanlardan kim isterse camiye gelip devire katılır. İmam ölenin yaşını esaplar, çünkü devir ölünün yaşına göre yapılır. Delim ki kişi elli iki yaşında vefat etti, onun on iki senesi sabilik dönemi olarak esaplanır, o sora bu senelerden sorumlu tutulmaz. E, geriye

⁴¹⁸ KK. 22.

⁴¹⁹ “Devir- Iskat”, **İslâm İlmihali**, İstanbul, TDV Yayınları, 2003, s. 370.

⁴²⁰ Araştırma bölgesinde görev yapan bazı imamların devirin dini bir gerekçe olmadığını ifade etmeleriyle birlikte “devir/iskat”ın kimi köylerde uygulamadan kaldırıldığı tespit edilmiştir. Örneğin araştırma bölgesinde yer alan Kılavuzlu Köyü’nde söz konusu gelenek terk edilmiş durumdadır.

kırk sene kalır. Bu kırk senede ne tutamamış oruçları, kılamamış namazları, verememiş zekâtları ve başka ibadetleri esaplanır ve ona göre sora deviri yapılır.”⁴²¹

Bölge halkı arasında devir parasıyla ilgili şöyle bir inanış da mevcuttur: Devir parasının yenilmesi durumunda yine birinin öleceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla, bilinçaltına yerleşen ölüm korkusu nedeniyle bu para ile öleni hatırlatacak saat, kemer, tepsi, tencere, tepsi vb. şeyler alınmaktadır.

“Devir parasını yiyennere da ölüm bulaşmış. O parayle ölüyü andırarak birangi şey alırlar.”⁴²²

3.4.2.8. Kabir Suali

Arapça kökenli bir kelime olan “sual”; “sorulan şey, soru, sorma, soruşturma”⁴²³ şeklinde tanımlanmaktadır. “Kabir suali” ise, İslâm inanışında kişinin defnedilmesi sonrasında Münker ve Nekir adı verilen melekler tarafından sorguya tâbi tutulmasına denilmektedir.⁴²⁴ “Kabir suali” bağlamında araştırmanın konusunu oluşturan bölgede de ölünün defnedilmesi akabinde yukarıda isimleri geçen melekler tarafından sorguya tabi tutulacağına inanılmaktadır. İnsanların mezarlıktan ayrılmasının ardından sorulduğuna inanılan “kabir suali” İslâm inanışında olduğu şekildedir: Rabbin kim, kitabın nedir, Peygamber’in kim, dinin nedir vb. sorulardır. Ölen kişi sevaplıysa meleklerin sorduğu sorulara kolayca cevap verirken, sevaplı değil ise cevap verememektedir. Dolayısıyla bu kimsenin azap göreceğine inanılmaktadır.

İsannar ne zaman mezarlıktan ayrılırlar, soru melekleri gelir ve ölüye soru soraalar: “Rabbin kim, kitabın nedir, Peygamber’in kim, kimin milletindensin, hangi zürriyettensin?” dii soralar. Miit sevaplıysa bu sorulara kolay cevap veri. Ama o kişi günaaalyse soru meleklerinin sorduğu sorulara korkudan duuru cevap veremez. Çünkü soru melekleri ona çok korkunç bi sürette görünür. Mesela soru melekleri “Rabbin kim?” dii sorduğunda, o, korkudan “sizsiniz” dii cevap veri. Yanlış cevap

⁴²¹ KK. 22.

⁴²² KK. 5, 3, 29.

⁴²³ İlhan Ayverdi, “sual”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük III**, 2. bs., İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006, s. 2849.

⁴²⁴ Süleyman Toprak, “Sual”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVII, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, s. 446.

verdiği içi soru melekleri çok büyük bi topuzla iki kulağı arasına urup onu yedi kat yerin dibine sokaalar. O derece yani şiddetli uruymuşlar.”⁴²⁵

3.4.3. Ölüm Sonrası

3.4.3.1. Ruh Tasavvuru ve Ruhla İlgili Uygulamalar

Soyut bir varlık olan ruhun yapısı, beden ile ilişkisi ve kökeni ilk çağlardan itibaren merak edilen bir konu olagelmıştır. Dolayısıyla insanlık tarihinde ruhla ilgili çeşitli teoriler ortaya çıkmıştır. İlkel toplumlarda ruh, “varlıkların veya bedenlerin küçük ve somut”⁴²⁶ bir örneği olarak düşünülmüştür. İlkelerde ayrıca başka ruhların varlığına da inanılmaktadır. Bunlar; “nefes ruhu”, “beden ruhu” ve “gölge ruhu”. Nefes ruhu ölüm anında ağızdan nefes yoluyla çıktığı için nefes ruhu olarak nitelendirilmiştir. Beden ruhu uyku esnasında bedende kalırken, gölge ruhu insanı rüyasında bir süreliğine terk etmektedir. Gölge ruhunun ölümden sonra da yaşamaya devam ettiği kabul edilmektedir.⁴²⁷ Öte yandan, farklı inanç ve kültür çevrelerine giren eski Türklerde ise ruh, “nefes” olarak algılanmıştır. Ayrıca Türk boylarında da örneğin Altay, Yakut vd. “tın”, “kut” ve “süne” gibi çeşitli ruhların varlığından söz edilmektedir. Tın, yani ruh, bütün canlılarda vardır ve vücudu terk ettiği anda ölüm gerçekleşmektedir. Kut, canlı veya cansız her şeyde mevcuttur ve onlara kutsallık kazandırmaktadır. Süne ise sadece insanlarda vardır ve insanın enerji, irade vb. ruh hallerini meydana getirmektedir.⁴²⁸

Çeşitli tanımları olan ruhun ölümlü olup olmayışı da zihinleri meşgul eden bir husus olmuştur. İnsanlık tarihinde birçok dini ve felsefi akımın yanı sıra birçok kültürün de ruhun ölümsüz olduğunu kabul etmiştir. Örneğin eski Türklerde ruhun kişinin ölümünden sonra yaşamaya devam ettiğine, hatta kimi zaman ailesinin yanına geldiğine inanılmaktadır.⁴²⁹ Ruhun ölümden sonra yaşamını sürdürdüğüne Osmanlı

⁴²⁵ KK. 22.

⁴²⁶ James G. Frazer, **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri**, C: I, çev., Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1991, s. 122.

⁴²⁷ Sedat Veyis Örnek, “Etnoloji Sözlüğü”, Ankara, Ankara Üniversitesi Dili ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971, s. 205.

⁴²⁸ İnan, **a.g.e.**, s. 169.

⁴²⁹ Bk., Yaşar Kalafat, **Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990, s. 57.

bakıyesi olan Makedonya Yörükleri arasında da inanılmaktadır. Ayrıca ruhun, kişinin ölümünden sonra yıkıldığı yeri ve ailesini ziyaret ettiği inancı da esastır.

“Cenazenin ikandığı yerde o gece mum yakaalar.⁴³⁰ Ölü o gece, daa önce ölmüş akrabalarınne gelirmiş da “İşte beni burda ikadılar.” dii onnara kendisini ikadıkları yeri gösteriymiş.”⁴³¹ “Rahmetli nenemin öldüğü odada kırk gün ışığı açık bırakmıştık.”⁴³² “Bobam öldüğünde em öldüğü odadaki em da dışardaki sturyaları yedi gece açık bıraktık.”⁴³³

Öte yandan, araştırma bölgesinde belli günlerde, örneğin perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde veya arife günlerinde ölü yakınlarının ölmüşlerinin ruhuna “Yasin” okutmaları da bir anlamda ruhun yaşamaya devam ettiğine olan inancı göstermektedir. Söz konusu günlerde okutulan Yasin, aynı zamanda ölü yakınlarının ölmüşlerini unutmadıklarının bir göstergesidir de.

“Cuma gejeleri ve arife günneri ölülerimiz ruhu için Kur’an parası⁴³⁴ veriyim.”⁴³⁵ “Ölmüşlerimiz için em Cuma gejeleri em da arife günneri Kur’an okutturuyuz.”⁴³⁶ “E te Cuma günneri olsun arife günner olsun ölülerimiz için Kur’an parası veriyiz, Yasin okutturuyuz ojaya.”⁴³⁷

3.4.3.2. Ölü Eşyaları ile İlgili Uygulamalar

Ölümün gerçekleşmesinin ardından yapılan işlemlerden biri de ölünün eşyalarının dağıtılmasıdır. Cenazenin defnedilmesi sonrasında ölünün eşyaları genellikle yıkanıp temizlendikten sonra yoksullara, akrabalara, dullara vs. verilmektedir.⁴³⁸ Türk kültüründe yaygın olan bu uygulama araştırmanın yürütüldüğü

⁴³⁰ Araştırma bölgesinde ölünün yıkıldığı yerde sadece bir gece mum yakılırken, Türkiye’nin Gelibolu bölgesinde tam yedi gece yakıldığı görülmektedir, bk., Ercan, “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm” Yayınlanmış Doktora Tezi, s. 201.

⁴³¹ KK. 22.

⁴³² KK. 8.

⁴³³ KK. 26.

⁴³⁴ Kur’an parası; ölü yakınlarının ölmüşleri adına imamlara okuttukları Yasin için verilen paradır. Bu paranın imamlara haklarını helal etmeleri amacıyla verildiği tespit edilmiştir.

⁴³⁵ KK. 20.

⁴³⁶ KK. 3.

⁴³⁷ KK. 11.

⁴³⁸ Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, a.g.e., s. 76.

Makedonya Yörük kültürü için de söz konusudur. Bu bölgede de cenazenin defnedilmesinin ardından ölünün eşyaları dağıtılmaktadır. Söz konusu eşyalar genellikle komşulara⁴³⁹ veya fakirlere verilmektedir. Ölünün eşyalarının dağıtılmasının temelinde, Anadolu kültüründe⁴⁴⁰ olduğu gibi ölen kişinin ruhunun bu eşyalar aracılığı ile yakınlarıyla ilişkisinin devam edeceği veya ölümün bu eşyalara geçip yakınlarından yine birinin öleceği inancı yatmaktadır. Öte yandan bu eşyalar dağıtılmadığı hâlde, yukarıda ifade edildiği gibi ölünün öteki dünyada çıplak kalacağına, diğer bir ifadeyle “ahiret perdesi” verilmeyeceğine inanılmaktadır.

“Ölünün pırtılarını ikadıktan sora komşulara dağıtırsın, fakirlere verisin.”⁴⁴¹
“Cenazeyi ikadıktan sora bazı şeyleri gömeeler. Ölünün saayke giydiği pırtıları gene konu komşulara dağıtılar.”⁴⁴² “Ölünün pırtıları dağıtılmase eğer, ahirette ona ahiret perdesi verilmezmiş, çıplak kalırmış. Pırtıları dağıtılmayan ölü yakınnarının rüyalarına gelirmiş da “Ben burada çıplak kaldım, bana ahiret perdesi vermediler.” dermiş. Onun içi ölünün pırtılarını dağıtılar.”⁴⁴³

Araştırma sahasında ölünün eşyalarının dağıtmasıyla ilgili dikkat çeken şöyle bir husus da vardır: Bu bölgede daha önceleri ölünün eşyaları verilmek istenen kişilere alıp almayacaklar mı diye sorulmazken, günümüzde önce bu kişilere sorulup ona göre hareket edilmektedir. Ölünün eşyaları verilmek istenen kişilere alıp almayacaklar mı diye sorulması, bu kişilerin de söz konu eşyalardan korku duymaya başladıkları söylenebilir.

“Daha önceleri fakirlere hiç sormazlardı ölünün eşyalarını alıp almayacaklar mı diye. Ama şimdi, önce sorarlar, sonra verirler. Ölü eşyası olduğundan herhalde pek almak istemezler.”⁴⁴⁴

⁴³⁹ Ölü eşyalarının fakirlerle birlikte komşulara da dağıtılması, bir anlamda komşuluk dayanışmasını yansıtmaktadır.

⁴⁴⁰ Bk., Aça, “Halk Bilgisinin İnaniş Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 494.

⁴⁴¹ KK. 29.

⁴⁴² KK. 7.

⁴⁴³ KK. 3.

⁴⁴⁴ KK. 8.

3.4.3.3. Baş Sağlığı Dileme

Baş sağlığı, ölen kişinin yakınlarının hem kederini hem de yasını azaltmaya yönelik gerçekleştirilen bir uygulamadır. Baş sağlığı genellikle, “başınız sağ olsun” veya “başın sağ olsun” gibi kalıplaşmış ifadelerle dilenmektedir.⁴⁴⁵ Bu bağlamda, çalışmanın konusunu oluşturan bölgede de baş sağlığı aynı ifadelerle dilenmektedir. Bu bölgede baş sağlığı ziyaretleri, sonradan yapılacak baş sağlığı ziyaretlerinin acının tazelenmesine yol açacağı düşünüldüğünden üzüntünün en yoğun olduğu günlerde, yani cenazenin defnedildiği günden yedinci gününe kadar yapılmalıdır.

“Bizim birda yedi güne kaa baş sağlığına gideeler. Ölümün yakınnarnı kim ne görmemiş, onnar gene daa sora gördüklerinde “başınız sağ” olsun der. Onnar da “doslar sağ olsun” deler.”⁴⁴⁶ “Cenaze olduğu zaman gidersin baş sağlığına. Cenazenin olduğu gün gidemesen yarındası gidersin. En geç yedinci gününe kaa gitmen lazım.”⁴⁴⁷

3.4.3.4. Mezarlık ve Mezarlık Ziyareti

Türkçeye Arapçadan geçen ve ziyaret mekânı anlamındaki “mezar” kelimesinden türemiş olan mezarlık, ölülerin gömüldüğü yer demektir.⁴⁴⁸ Milletlerin maddî kültür miraslarından olan mezarlıklar, ait oldukları toplumların ölümü algılayış biçimlerini yansıtan önemli mekânlardır. Mezarlıklar aynı zamanda geçmişin tarihî, sosyal, coğrafi, edebî ve mimari kültürü hakkında da bilgi veren önemli yerlerdir.⁴⁴⁹ Mezarlıklar genel olarak birden fazla mezardan oluşmaktadır. Mezar ise kişinin ölümünden sonra gömüldüğü yerdir.

İnsanlık tarihinde ölüyü toprağa verme âdeti ilk çağlara kadar uzanmaktadır. Türk kültüründe ise bu âdetin geçmişi Hunlar dönemine kadar gitmektedir. Türk tarihinde istisna bir yere sahip olan Hunlar zamanında inşa edilen “kurganlar” mezar

⁴⁴⁵ Örnek, **Türk Halkbilimi**, a.g.e., s. 313.

⁴⁴⁶ KK. 22.

⁴⁴⁷ KK. 29.

⁴⁴⁸ Nebi Bozkurt, “Mezarlık”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXIX, Ankara, TDV Yayınları 2004, s. 519.

⁴⁴⁹ Beyhan Karamağaralı, “Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi” Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, 18-20 Aralık 1998, İstanbul, Mezarlıklar Vakfı Yayınları, 1999, s. 33-46.

yapılarının ilk örnekleri sayılabilir. Bununla birlikte Göktürkler zamanında mezarların üzerine bina şeklinde kurulan “barklar”⁴⁵⁰ da ilk mezar tipleri olarak nitelendirilebilir.

Öte yandan, kimi mezarlıklar yerleşim birimleri içerisinde yer alırken, kimileri ise yerleşim birimlerinin dışında yer almaktadır. Bu minvalde, araştırmanın yürütüldüğü bölgede de mezarlıklar yerleşim yerlerinin dışında bulunmaktadır. Ancak bu bölgede yer alan kimi mezarlıklar bakımsız hâldedir. Fakat buna rağmen mezarlıkların temiz tutulmasıyla ilgili inanışlar vardır: Mezarlıktan odun kesmenin günah olduğuna inanmakla birlikte odun kesenin başına mutlaka bir belanın geleceğine olan inanış da yaygındır.⁴⁵¹ Söz konusu ağaçlar yalnız mezarlık temizlenirken kesilebilmektedir.

“Mezarlıklardan odun kesmek güna. Mezarlıklarda bi kimse bi ağaç keserse, o kimse ya da onun yakınları derhal bi bela bulur. Onun içi iç kimse mezarlıklarda ağaç kesmez.”⁴⁵²

Öte yandan, mezarlıklarda yer alan mezar taşları tarih, kimlik tespiti, yazı, tezhip, hat, sembolizm ve taş işçiliği bakımından önemli kaynaklardır.⁴⁵³ Nitekim çalışma sahasında yer alan Yüksek Mahalle Köyü mezarlığında 14 Aralık 2014 tarihinde yapmış olduğumuz incelemelerde, Osmanlı dönemine ait mezar taşlarına tesadüf ettik.⁴⁵⁴ Bu taşlar köyün kuruluş tarihi açısından son derece önemlidirler.

Bu bağlamda, araştırma bölgesindeki mezarlar diğer Türk bölgelerinde olduğu gibi, yerden hafifçe yüksek, deve hörgücü biçimindedir. Baş ve ayakuçlarına mezar taşı veya insan biçiminde tahtalar dikilmektedir.⁴⁵⁵ Ayrıca kimi mezarların baş

⁴⁵⁰ İbrahim Kafesoğlu, **Türk Millî Kültürü**, 3. bs., İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1984, s. 326.

⁴⁵¹ Böyle bir inanış Türkiye’nin Gelibolu bölgesinde de mevcuttur, bk., Ercan, “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 209.

⁴⁵² KK. 24, 22.

⁴⁵³ Haydar Ali Bayat, “Mezar Taşı Tezminatından İsa Bey Camii Mihrabına”, Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, 18-20 Aralık 1998, İstanbul, Mezarlıklar Vakfı Yayınları, 1999, s. 436.

⁴⁵⁴ Bu mezar taşlarındaki yazılar Osmanlıcadır. En erken tarihlisi hicri 1282 yılına aittir. Bölgedeki diğer Türk mezarlıklarında da Osmanlı dönemine ait mezar taşlarının olduğu bilinmektedir.

⁴⁵⁵ İbrahim Kafesoğlu, Türk kültür tarihi açısından büyük önem taşıyan kurganların üstüne taş dikmenin bir gelenek olduğunu ifade etmektedir, bk., Kafesoğlu, **a.g.e.**, s. 326; ayrıca bk., Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 493.

tarafına üç çatalı dirgenin de mezar taşı olarak dikildiği görülmektedir. Mezar taşları genellikle ölünün defnedilmesinin üzerinden bir yıl geçmesi sonrasında dikilmektedir. Mezar taşlarında; ölünün adı, soyadı, doğum ve ölüm tarihiyle Fatih yazmaktadır. Öte yandan kimi mezarların çiçek veya gül ekilerek ya da yapay çiçek konularak süslendiği de tespit edilmiştir.⁴⁵⁶ Bu mezarların genellikle genç yaşta ölenlere ait olduğu belirlenmiştir. Dolayısıyla mezarlara ekilen çiçek veya güllerin, mezarda yatanın genç olduğunu simgelediği söylenebilir.

Bu bağlamda, ölünün defnedilmesi sonrasında uygulanan işlemlerden biri de ölen kişinin mezarının ziyaret edilmesidir. İnsanlık tarihinde mezarlık ziyareti, İslâm öncesi dönemlere kadar gitmektedir.⁴⁵⁷ Eski bir gelenek olan kabir ziyareti geleneği araştırma bölgesinde de mevcuttur. Kabir ziyaretleri cenazenin defnedildiği günün ertesinde ve kırkında yapılmaktadır. Cenazenin defnedildiği günün ertesi sabah ölünün aile fertleri mezarlığa gidip ölmüşlerinin kabrini ziyaret etmektedir. Mezarlığa girmeden önce herkes tarafından kırkar adet taş toplanır ve bu taşlar mezarın baş kısmına konulmaktadır. Bölge halkının inancına göre ölen kişi bu taşları sayıp eğlenceli vakit geçirmekte, diğer bir ifadeyle onlarla oynamaktadır.

“Bi kimse ne zaman ölür, sabaası tayfası onun kabrini ziyaret eder. Ama mezarlığa girmeden önce kırkar tane küçük taş toplarlar, sonra o taşları miitin mezarının baş tarafına kuyarlar. Ölen bu taşları sayarmış da eğlenceli vakit geçirirmiş, üle deeler. Sora, evden getirdikleri suyu mezara dökeler. O su gene ona serinlik veriymiş. E sora kırkında da ölenin mezarını ziyaret edeler.”⁴⁵⁸

3.4.3.5. Yas

“Yas”, ölenin ardından duyulan acı ve üzüntüyü toplumsal kalıplar içerisinde ifade etme biçimidir.⁴⁵⁹ Her kültürde mevcut olan yasin amacı, hüzn

⁴⁵⁶ Mezar süsleme geleneği Anadolu kültüründe de vardır, bk., Örnek, **a.g.e.**, s. 324.

⁴⁵⁷ Osman Cilacı, “Türbe-Mezar Ziyaretlerinde Görülen Hurafeler ve Çözümleri”, Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, 18-20 Aralık 1998, İstanbul, Mezarlıklar Vakfı Yayınları, 1999, s. 345.

⁴⁵⁸ KK. 22.

⁴⁵⁹ Alois Hahn, **Einstellungen zum Tod und ihre soziologische Bedingtheit**, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1968, s. 126’den aktaran Örnek, **a.g.e.**, s. 306.

duyan ölü yakınlarının belli bir süre bu duruma alışmalarını sağlama ve üzüntülerini azaltmaktır. “Yas” tutma belli bir süreyle sınırlandırılmış değildir. Bu süre üç gün, bir hafta, bir ay, kırk gün, altı ay, bir yıl veya bir yıldan fazla olabilmektedir.⁴⁶⁰ Söz konusu zaman dilimlerinden en yaygın olanı “kırk gün”dür. “Yas” bağlamında araştırma alanında da “yas” tutma süresi kesin olarak belirlenmemiştir. Fakat en uzun sürenin kırk gün olduğu tespit edilmiştir.

“Ne zaman ölür birisi, onun yasını tutaalar. Yedi gün olur, kırk gün olur, onun yasını tutaalar.”⁴⁶¹ “Ölünün yasını kırk gün tutulur. Ama te delim daa ne yaşlı onnarın üç gün, yedi gün ya da en fazla kırk gün delim tutalar. Ama gen yaşta ölenlerin yalarını da fazla tutalar.”⁴⁶² “Rametli nenem öldüğünde bobam kırk gün radyo küvettirmede.”⁴⁶³ İç radyoyu açmadık.”⁴⁶⁴

Kaynak kişilerin konuya ilişkin vermiş oldukları folklorik bilgiler ele alındığında, araştırma bölgesinde yas tutma süresinin ölen kişinin yaşına göre farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Yaşlı, diğer bir ifadeyle ihtiyar kimselerin yası üç veya yedi gün tutulduğu hâlde, genç kimselerin kırk gün ya da daha fazla tutulmaktadır. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi bu bölgede genellikle kırk yas gün tutulmaktadır.

3.4.3.6. Ölünün Anıldığı Belli Günler ve Ölü Yemeği

“Ölü yemeği”, ölen kişinin ruhu veya canı için verilen yemeğin adıdır.⁴⁶⁵ Ölü yemeği törenleri üçüncü, yedinci, kırkıncı, elli ikinci ve yıl dönümü gibi belli günlerde düzenlenmektedir. Ölüler adına verilen bu yemeğin geçmişi tarih öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. Nitekim ilkel toplumlarda, “ölü aş” adı verilen ölümlere aş verme törenlerinin düzenlendiği görülmektedir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Örnek, **a.g.e.**, s. 307.

⁴⁶¹ KK. 7, 11.

⁴⁶² KK. 29.

⁴⁶³ Araştırma bölgesinde “koy vermek” fiili bazı durumlarda “açmak” fiili yerine kullanılmaktadır. Örneğin kasetçaları koy vermek, kasetçaları açmak demektir.

⁴⁶⁴ KK. 26.

⁴⁶⁵ Örnek, **Anadolu Folklorunda Ölüm**, **a.g.e.**, s. 88.

⁴⁶⁶ İnan, **a.g.e.**, s. 181.

Ölenlerin adına düzenlenen “ölü aşı” törenlerinin amacının, bir anlamda onları memnun edip zarar vermelerinden korunma olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü toplumların ölümden olduğu gibi ölümlerin zarar vermesinden de tedirgin oldukları bilinmektedir. Nitekim İnan, Şamanist Türklerin ölümlerin zarar vermesini önlemek amacıyla “yog” adı verilen ölü yemeği törenleri düzenlediklerini ifade etmektedir.⁴⁶⁷ Ölü yemeği geleneğinin başka açılardan değerlendirilmeleri de mevcuttur. Örnek, ölen kişinin yaşamını sürdürdüğü öteki dünyada başka ihtiyaçlarının yanı sıra yeme-içme gibi ihtiyaçlarının da olduğu düşüncesinden söz etmektedir. Ayrıca söz konusu yemeğin “geçiş törenleri”nin bir gereği olarak düşünüldüğünü de ifade etmektedir.⁴⁶⁸ Ölü yakınlarının ölümlerinin adına düzenlemiş oldukları “ölü yemeği” törenlerinin, ölümlerini memnun edip zararlarından koruma amacına yönelik oldukları söylenebilir.

Bu bağlamda, araştırmanın konusunu oluşturan Makedonya Yörük kültüründe de üçü, yedisi, kırkı, elli ikisi ve yıl dönümü gibi belli günlerde ölümlerin adına yemek törenlerinin düzenlendiği tespit edilmiştir. Bu bölgede ölümler için verilen “ölü yemeği”nin eski Türklerde olduğu gibi ölümleri memnun etme amacının yanı sıra, ölen kişinin öteki dünyada çekmesi muhtemel azaplarının hafifletilmesi gayesinin de esas olduğu saptanmıştır.

a. Üçü

Cenazenin defnedilmesi sonrasında üçüncü gün ölen kişinin ailesi onun adına lokma pişirip konu komşulara dağıtmaktadır.⁴⁶⁹ Lokmalardan yiyenler ise ölenin ruhuna “Fatıha” okumaktadır. Bölge halk arasında buna “Üçü” denilmektedir.⁴⁷⁰

b. Yedisi

Ölen kişinin ölümünün ardından üçüncü günde olduğu gibi yedinci günde de ruhu için yerel pişirilip konu komşulara yerel tabirle üleştirilmektedir. Lokmalardan

⁴⁶⁷ Geniş bilgi için bk., İnan, **a.g.e.**, s. 188.

⁴⁶⁸ Örnek, **Türk Halkbilimi**, **a.g.e.**, s. 302.

⁴⁶⁹ Üçü, yedisi, kırkı ve elli ikisi şeklinde adlandırılan belli günlerde “lokma döktürme” geleneği Anadolu kültüründe de mevcuttur, bk., Aça, “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **a.g.e.**, s. 495.

⁴⁷⁰ KK. 22.

yiyeen kişiler ölenin ruhu için “Fatiha” okumaktadır. Yedinci günde gerçekleştirilen bu uygulamaya ise “Yedisi” adı verilmektedir.⁴⁷¹

c. Kırkı

Araştırmanın yürütüldüğü bölgede, ölen kişinin mezarı kırkinci günde ailesi tarafından ziyaret edilmektedir. Cenazenin defnedilmesinin ertesi günü, mezara basılmaması amacıyla kesilen çalı-ırpı mezarın üzerinden çekilip aynı çalı-ırpıyla etrafı sarılmaktadır. Akabinde, evden götürölen su mezarın üzerine dökölüp ölenin ruhu için dua okunmaktadır. Bu işlemlerin ardından üçü ve yedisinde olduğı gibi ölenin adına lokma dökölüp komşlara verilmektedir. Lokmalardan yiyeen bireyler ölenin ruhuna “Fatiha” okumaktadır. Bu uygulamaya da “kırkı” denilmektedir. Bunun yanı sıra kırkında ölenin adına “Yasin” (Kur’an) de okutulmaktadır.⁴⁷²

d. Elli İkisi (Elli İkinci Gece)

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede cenazenin defnedilmesini izleyen elli ikinci güne, “elli ikisi” veya “elli ikinci gece” adı verilmektedir. Söz konusu gecede gerçekleştirilen uygulamalar üçü, yedisi ve kırkıdakinden farklıdır. “Elli ikinci gece”de düzenlenecek olan dinsel tören öncesinde imam, yakın akraba ve komşlar bu törene davet edilmektedir. Ardından, söz konusu törende ölen kişinin adına sunulacak olan yemekler hazırlanmaktadır.

“Elli ikinci gece”de davetlilerin gelmesi akabinde imam ölen kişinin adına “Yasin”, “elli ikinci gece duası” ve “mevlid-i şerif” okumaktadır. Mevlid-i şerifin okunmasına müezzin veya diğeri imam yardımcıları da katılmaktadır. Orada bulunan herkes okunan Kur’an-ı ve diğeri dua ve mevlidi dinlemektedir. Bu okumaların bitmesi akabinde imam “el Fatiha” deyip oradaki herkes ölen kişinin ruhuna “Fatiha” okumaktadır. Sonrasında ölenin adına hazırlanan yemekler yenilerek ölü yâd edilmektedir. “Ölü aşı” yemeğinin sonunda da ölen kişi için dualar edilmektedir. Bu şekilde “elli ikinci gece” töreni tamamlanmış olmaktadır.⁴⁷³

⁴⁷¹ KK. 22.

⁴⁷² KK. 22.

⁴⁷³ KK., Nasuf Destanov.

Araştırmanın yürütüldüğü bölgede “elli ikinci gece”de düzenlenen dinsel törenin, elli ikinci gecede etleri kemiklerinden ayrıldığı düşünülen ölünün acısını azaltacağına inanılmaktadır. Dolayısıyla bu bölgede genellikle her ölenin adına elli ikinci gecede “Yasin” ile birlikte elli ikinci gece duası ve mevlid-i şerif okutulmaktadır. Öte yandan, cuma günleri ölen kişinin adına cuma namazı sonrasında camide ikram edilen ve “Allahlık” adı verilen “ölü aşı” da ölünün anıldığı belli günler arasına dâhil edilebilir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HALK İNANÇLARI

Çalışmanın bu bölümünde araştırma bölgesindeki “halk inançları”na yer verilmiştir. Alandan derlenen halk inançları geçiş dönemleriyle (geçiş dönemlerine ilişkin inançlar ilgili bölüm ve alt başlıklar altında ele alındıkları için burada yer verilmemiştir.) insan vücudu, tabiat olayları, uğur ve uğursuzluk, nazar ve nazardan korunma ve zamana yönelik inançlardır. Söz konusu inançlar ait oldukları başlıklar altında ele alınıp incelemeye tabi tutulmuşlardır.

4.1. İnanç ve Halk İnançları

Eski Türkçe bir kelime olan “inanç”¹ (güvenilen, inanılan) kelimesinden gelen “inanç” sözlükte; “inanılan şey, görüş ya da öğreti”;² “sözüne inanılır, emin, mutemet, şayân-ı itimat”³ şeklinde açıklanmaktadır. Bir terim olarak ise inanç; “Tanrıya, bir dine inanma veya bir düşünceye bağlı bulunma”⁴; “bir kimsenin ya da bir şeyin var olduğuna inanma olgusu”⁵ demektir. Batıl ya da boş inanç olarak adlandırılan halk inançları ise; “halk arasında yaşayan, geçmişten günümüze taşınan ve herhangi bir müesses dine ait olmayan inançların bütünü”;⁶ “tamamen din olmayan ve dinin tamamen dışında kalmayan kültürel unsurlar”⁷ gibi anlamlara

¹ Kâşgarlı Mahmud, “İnanç”, **Divanü Lûgat-it-Türk**, 5. bs., C: III, çev., Besim Atalay, Ankara, TDK Yayınları, 2006, s. 450.

² “İnanç”, **Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 1186.

³ Mehmet Bahaettin, “İnanç”, **Yeni Türkçe Lûgat**, haz., Abdülkadir Hayber, Ankara, TDK Yayınları, 2004, s. 309.

⁴ “İnanç”, **Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi**, C: VI, İstanbul, Meydan Yayınevi, 1973, s. 300.

⁵ Esat Korkmaz, “İnanç”, **Ansiklopedik Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2003, s. 86. Ayrıca bk., “İnanç”, **Yeni Türk Ansiklopedisi**, C: IV, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1985, s. 1438.

⁶ Ahmet Hikmet Eroğlu, “Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri”, **I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2006, s. 87.

⁷ Yaşar Kalafat, “Türk Dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi”, **Millî Folklor**, No: 44, 1999, s. 88.

gelmektedir. Halk inançları, en yalın hâliyle toplumların inanç gereksinimlerini besleyen kültürel değerler olarak tanımlanabilir.

Konuya bağlı olarak hem dünya genelinde hem de Türk kültüründe yer alan halk inanışlarının kaynağını çok ve tek tanrılı dinler ile günlük yaşamla ilgili olaylarının oluşturduğu belirtilmektedir.⁸ Bu kapsamda Türk kültüründeki halk inanışlarının birçoğunun menşeyini, Türklerin eski dinlerinden olan Şamanizm'in oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Abdülkadir İnan, Anadolu kültürünü esas alıp gerek alkarısı efsanesi ile ilgili gerek türbelere ve kutlu ağaçlara ya da çalılara paçavra bağlanması ve gerekse yaşı uzun olması amacıyla bebeğe Yaşar, Durmuş, Satılmış, Satı vb. isimlerin verilmesi gibi inanışların temelinde Şamanizm'in yattığını ifade etmektedir.⁹

Kültürel yaşam biçiminin bir yansıması olarak nitelenebilen halk inanışlarıyla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları sözü edilen inanışların sınıflandırılmasına yöneliktir. Halk inanışlarının sınıflandırılması hususunda en kapsamlı çalışmanın Pertev Naili Boratav'a ait olduğu söylenebilir. Boratav, "100 Soruda Türk Folkloru" adlı yapıtında halk inanışlarını şu şekilde sınıflandırmaktadır:

- Evren üzerine inanışlar
- Güneş ve ay üzerine inanışlar
- Yıldızlar üzerine inanışlar
- Evrenin sonu ve öteki dünya ile ilgili inanışlar
- İnsan ve insan vücudu ile ilgili inanışlar
- İnsanların cinsi ve yaşı ile ilgili inanışlar
- Irk ve soy çeşitlemeleri üzerine inanışlar
- Din ve mezhep ayrımları ile ilgili inanışlar

⁸ İsmet Zeki Eyüboğlu, **Anadolu İnançları**, İstanbul, Derin Yayınları, 2007, s. 33.

⁹ İnan, **a.g.e.**, s. 207.

- Coğrafya ve ekonomik düzenlere göre inanışlar
- Yapılan iş ya da işlere göre inanışlar
- Tabiat olayları ile ilgili inanışlar
- Ermiş kişiler ile ilgili inanışlar
- Tabiatüstü güçleri olanlarla ilgili inanışlar
- Dağlar, kayalar, su kaynakları, göller ve ırmaklarla ilgili inanışlar
- Bitkilerle ilgili inanışlar
- Hayvanlarla ilgili inanışlar
- Dönüşümlerin çeşitleri ve onlarla ilgili inanışlar
- Cansız maddeler, eşyalar ve besinlerle ilgili inanışlar
- Konut ve barınaklarla (ev, çadır vb.) ilgili inanışlar
- Maden kuyuları ve definelerle ilgili inanışlar
- Eski ulu yapılar ve örenler üzerine inanışlar
- Tabiatüstü varlıkların çeşitleri, işleri ve insanlarla ilişkileri üzerine inanışlar
- İşlerin nerede, ne zaman ve nasıl yapılacağıyla ilgili inanışlar
- Sözlerin mahiyeti (dua ve beddua oluşu) ile ilgili inanışlar
- Kişi adları ve lâkaplarla ilgili inanışlar
- Suyula ilgili inanışlar
- Uğur ve uğursuzlukla ilgili inanışlar
- Bereketle ilgili inanışlar

- Fal ve çeşitleriyle ilgili inanışlar
- Nazar ve nazardan korunmayla ilgili inanışlar
- Büyü, üfürük, afsun vb. ilgili inanışlar¹⁰

Boratav'ın halk inanışlarıyla ilgili söz konusu sınıflandırma çalışmasının yanında başka çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri Mehmet Aydın'a aittir.¹¹ Mehmet Aydın, "Mut Bölgesinde Yaşayan Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili" adlı çalışmasında halk inanışlarını şöyle tasnif etmektedir:

- Evlenme ile ilgili inançlar
- Çocukla ilgili inançlar
- Nazarla ilgili inançlar
- Vücudun uzuvları ile ilgili inançlar
- Hayvan iskeletleri ile ilgili inançlar
- Ay ve güneş tutulması ile ilgili inançlar
- Diğer gök olayları ile ilgili inançlar
- Zamanla ilgili inanışlar (akşam, cuma akşamı, gece vb.)
- Rüya ile ilgili inançlar
- Uğur ile ilgili inançlar
- Evle ilgili inançlar
- Ateş-eşik ve ocak ile ilgili inançlar

¹⁰ Boratav, **a.g.e.**, s. 10-106.

¹¹ Halk inanışlarıyla ilgili diğer sınıflandırma çalışmaları hakkında bk., Abdülkerim Abdulkadiroğlu, "Dinî Folklor veya Dinî-Manevi Halk İnançlarıyla İlgili Bir Sınıflandırma Denemesi I", **Türk Folkloru Araştırmaları I**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1986, s. 1-11; Abdurrahman Küçük, "Erzincan ve Çevresindeki Halk İnançlarına Toplu Bakış", **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Program ve Bildiri Özetleri I**, Ankara, Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1986, s. 129.

- Av ile ilgili inançlar
- Çeşitli hastalıkların tedavi yeri ile ilgili inançlar
- Ölüm ile ilgili inançlar¹²

4.1.1. Alandan Halk İnançlarıyla İlgili Derlenen Folklorik Verilerin İncelenmesi

Çalışmanın bu bölümünde, araştırmanın yürütüldüğü Makedonya Yörük yerleşim yerlerinden derlenen halk inanışlarına ilişkin folklorik verilerin incelenmesi yapılacaktır. Söz konusu verilerin incelenmesinde Boratav'ın sınıflandırması tercih edilmiş olup bu sınıflandırmada yer almayan unsurlarla ilgili olarak bazı eklemeler de yapılmıştır.

4.1.1.1. İnsan ve İnsan Vücudu ile İlgili İnançlar

İnsan sözcüğü Arapça “ins” kelimesinden gelmektedir. “Beşer, insan topluluğu” gibi anlamlara gelen ins, canlı bir varlık olan “insan”ı ifade etmektedir.¹³ Diğer canlılardan farklı olarak düşünme yeteneğine sahip olan insan, sosyal bir varlıktır. Nitekim insan; “toplum hâlinde bir kültür çevresinde yaşayan, düşünme ve konuşma yeteneği olan, evreni bütün olarak kavrayabilen, bulguları sonucunda değiştirebilen ve biçimlendirebilen canlı”¹⁴ olarak tanımlanmaktadır. Kendisine en üstün yetenekler verilmiş olan insan ile ilgili “insan nedir”, “insanı diğer canlılardan farklı kılan şey nedir”¹⁵ şeklindeki çalışmaların yanı sıra birtakım halk inanışları da meydana gelmiştir. İnsan bağlamında Türk kültüründe yer alan inanışların bir kısmı İslâm dini ile ilgilidir. Bu inanışlar İslâm dini öğretilerine uygun biçimdedirler. Örneğin insanın topraktan yaratılışı, meleklerin ona secde etmesi ancak şeytanın etmemesi, Hz. Adem'in eşi Hz. Havva'nın yaratılışı ve “yasak yemiş olarak” bilinen

¹² Mehmet Aydın, “Mut Bölgesinde Yaşayan Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili” **IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri: Gelenek-Görenek ve İnançlar**, C: IV, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, 1991, s. 31-7.

¹³ İlhan Kutluer, “İnsan”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXII, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, s. 320.

¹⁴ “İnsan”, **Türkçe Sözlük, a.g.e.**, s. 1195.

¹⁵ Geniş bilgi için bk., Yavuz Kılıç, “Geçmişle Gelecek Arasında İnsan”, **Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, No: 19, 2012, s. 78-9.

ağaç hakkındaki düşünüş ya da inanışlar İslâm dini öğretilerine uygun inanışlardır.¹⁶ İnsana yönelik diğer inanışlar ise astroloji, hekimlik, anatomi, fizyoloji, ruhbilim gibi bilim dallarıyla çeşitli büyüklük işlemler ve insan uzuvlarındaki değişiklikler ile ilgilidir.¹⁷ Bu gibi halk inanışları çalışmanın yürütüldüğü bölgede için de söz konusudur. Ancak bu inanışların çoğunun insan uzuvlarındaki değişiklikler ile ilgili olduğu tespit edilmiştir.

İnanış bağlamında insan uzuvlarında meydana gelen değişiklikler bir oluşumu, olanı veya olacağı haber vermekle ilişkilendirilmektedir.¹⁸ Araştırma bölgesinden insana yönelik derlenen inanışlar da aynı niteliğe sahiplerdir. Nitekim kulağı çınlayan birinin başka biri tarafından anıldığı inancı oldukça yaygındır.¹⁹ Bununla beraber, burnu kaşınan bir kimsenin kavga edeceğine inanıldığı gibi, ayağının tabanı kaşınan bir kimsenin ise yola çıkacağına, diğer bir ifadeyle çokça yürüyeceğine inanılmaktadır. Diğer bir inanış ise avuç içinin kaşınmasına yöneliktir. Sağ avuç içinin kaşınması hâlinde ele para geçeceğine, sol avuç içinin kaşınması hâlinde ise elden para çıkacağına inanılmaktadır. İlginç denilebilecek bir inanış da gözün oynaması ile ilgilidir. Sağ gözün oynaması iyi bir şeyin, sol gözün oynaması ise kötü bir şeyin olacağını işaret etmektedir.

“Kulağın çınladığında, o zaman biri seni anarmış.”²⁰ “Ne zaman birinin burnu kaşınmış, o kişi o zaman kavga yaparmış.”²¹ “Bi kimsenin ayağının altı kaşındığında o kimse yola çıkarmış da çok gezermiş, üle deeler.”²² “Sol elin içi ne zaman kaşınmış o zaman ele para geçermiş, a sağ elin içi gene ne zaman kaşınmış o zaman gene elle para veriymişin.”²³ “Sağ gözün oynaması iyi bi şeyin olajaana; sol gözün oynaması gene kötü bi şeyin olajaana işaret.”²⁴

¹⁶ Bk., Boratav, **a.g.e.**, s. 12.

¹⁷ **a.e.**, s. 25.

¹⁸ **a.e.**, s. 25.

¹⁹ Kulak çınlamasıyla ilgili inanış Anadolu kültüründe de vardır, bk., Boratav, **a.g.e.**, s. 25.

²⁰ KK. 5.

²¹ KK. 23, 29.

²² KK. 13, 3.

²³ KK. 22.

²⁴ KK. 25.

Araştırma sahasında insan uzuvlarına yönelik inanışlarla birlikte anatomi bilimi ve büyüklük işlemlerle ilgili inanışlar da tespit edilmiştir. Anatomi bilimine ilişkin inanış başın üst, kafatasının iki kulak arasında yer alan ve tepe olarak isimlendirilen kısımla ilgilidir. Nitekim iki tepeye sahip olan kişinin iki kez evleneceği inancı bölgede yaygındır. Büyüklük işlemlere yönelik inanışın ise kişinin saçlarıyla ilgili olduğu belirlenmiştir. Kesilen ya da tıraş edilen saçların rastgele yerlere atılması durumunda saçların sahibinin başının ağrıyacağına inanılmaktadır.²⁵ Dolayısıyla tıraş edilen saçların rastgele yerlere atılmamasına dikkat edilmektedir.

“İki tepesi olan o kimse iki kere evlenirmiş.”²⁶ “Saçlarını kırtırdığında önüne gelen yere atmasın, yaramazmış. Te o saçlar yerlerde çiğnenirse eğer saybinin başı ağrıymış. Onun içi ya yakalar ya da evlerin duvarları²⁷ arasına kuyarlar.”²⁸

4.1.1.2. Tabiat Olayları ile İlgili İnançlar

4.1.1.2.1. Yağmurla İlgili Halk İnançları

Türkçe kökenli bir kelime olan yağmur; “atmosferdeki su buharının yoğunlaşmasıyla oluşan ve yeryüzüne düşen yağışın sıvı durumunda olanı”²⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Genellikle bereket olarak algılanan yağmurun yağmaması kuraklık, çok yağması ise felaket olarak değerlendirilmektedir.³⁰ Yağmurla ilgili bu gibi düşüncelerin yanı sıra birtakım halk inanışları da meydana gelmiştir. Örneğin, Nisan ayında yağan yağmurun kişinin saçlarını güçlendireceğine, gökkuşağının altından geçen kimsenin ise cinsiyetinin değişeceğine inanılması gibi.³¹ Yağmurla ilgili halk inanışları çalışmanın yürütüldüğü bölge kültüründe de yer almaktadır. Bu bölgede yağmura ilişkin halk inanışlarının bazılarının yağmur duasıyla yağmurun yağmayışı, diğer bir ifadeyle kuraklıkla, bazılarının yağmurla ilgili belirtiler,

²⁵ Kesilen ya da tıraş edilen saçlarla ilgili böyle bir inanış Anadolu kültüründe de vardır.

²⁶ KK. 8.

²⁷ Kaynak kişinin sözünü ettiği duvarlar genellikle taş duvarlardır.

²⁸ KK. 7, 22.

²⁹ “Yağmur”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 2502.

³⁰ Yağmur ile ilgili geniş bilgi için bk., Yaşar Kalafat, **İslâmiyet ve Türk Halk İnançları**, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, 1996, s. 39.

³¹ Boratav, a.g.e., s. 46.

bazılarının ise yağmur yağması esnasında yapılmayacaklar ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu halk inanışları aşağıdaki gibidir:

Yağmur duası, genellikle yaz mevsiminde kuraklığın olduğu zamanlarda yağmur yağması için yapılan törenlere denilmektedir.³² Bu törenler, dinsel nitelikli dualar ile büyüsel özelliğe sahip işlemlerden ibarettir. Ancak, söz konusu ritüellerle ilgili dinsel ve büyüsel uygulamalar iç içe geçmiş durumdadır. Örneğin dinî içerikli dua okunurken elbiselerin ve ellerin yere bakacak şekilde ters çevrilmesi gibi.³³ Bu minvalde, çalışma sahasında yapılan yağmur duasının da bir ritüel niteliğine sahip olduğu ve camide ve kırdan olmak üzere iki farklı yerde yapıldığı tespit edilmiştir.

Camide yağmur duası genellikle cuma günleri cuma namazı sonrasında yapılmaktadır. Cuma namazının ardından yağmur için iki rekât nafîle namazı kılınıp yetmiş iki kere “Estağfirullâhe ve etûbu ileyh” (Allah’tan mağfiret dilerim ve O’na tövbe ederim)³⁴ diye tespih çekilmektedir. Akabinde imam cübbesini, diğer insanlar ise ellerini ters çevirerek yağmur duası yapılmaktadır. Namaz, tespih çekilmesi ve dua dinsel nitelik taşıırken, imamın cübbesini ters giymesıyla diğer insanların ellerini yere dönük biçimde tutması ise büyüsel nitelik taşımaktadır. Bu husus, araştırma bölgesinde de din ve büyüye bağlı pratiklerin iç içe geçtiğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda dua, yağmur yağdırması için Allah’a bir yakarış iken elbise ve ellerin ters çevrilmesi gibi uygulamalar ise benzetmeli olarak yağmurun yağması amacıyla uygulanan büyüsel pratiklerdir. Zira cübbe ya da elbiselerin ve ellerin ters çevrilmesi, bir tabiat olayı olan kuraklığın akışının çevrilmesini sembolize etmektedir.

“İlk evela oja cami cemaatına nasıl yağmur duası yapılır onu anlattırı. Sora oja cübbesini ters giyer. Ondan sora rahmet³⁵ için iki rekât nafîle namazı kılınır. Selam

³² Orhan Acıpayamlı, “Türkiye’de Yağmur Duası”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C: XXII, No: 3-4, 1964, s. 221.

³³ Geniş bilgi için bk., Gürbüz Erginer, **Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri**, yay. haz., Birhan Keskin, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 212-213; Hüseyin Türk, “Yağmur Duası Ritüelleri Motif Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, **Folklor/Edebiyat Dergisi** C: VIII, No: 31, 2002, s. 68. Yağmur yağdırma törenlerinde elbiselerin ters giyilmesi uygulaması Orta Asya Türk kültüründe de mevcuttur, bk., Acıpayamlı, **a.g.m.**, s. 233

³⁴ Muhyiddin-i Nevevi, **Riyazü’s-salihin**, C: II, çev., Hasan Hüsni Erdem ve Kıvamüddin Burslan, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1954, s. 274.

³⁵ Araştırma bölgesinde yağmura “rahmet” de denilmektedir.

verildikten sora tesbi çekilir. Tesbi yetmiş iki kere “Estağfirullahi ve etûbu ileyhi” denilerek çekilir. Tesbi çektikten sora ayağa kalkılır ve eller yağmur yağar gibi aşağı çevrilir³⁶ ve oja yağmur duasını okur. Bülleje yağmur duası yapılmış olur.”³⁷

1990’lı yıllar öncesi yapıldığı belirlenen kırdaki yağmur duası ise yerleşim yerinin dışında, daha yüksekçe bir yerde yapılırdı.³⁸ Kırdaki yapılan yağmur duası içerik bakımından camide yapılan yağmur duasıyla aynı olmakla birlikte; duanın yapıldığı alanın bir tarafında kadınlar, inekler ve koyunlar, diğer tarafında ise bebekler, buzağılar ve kuzular³⁹ yer alırdı. Duayla birlikte annelerinden ayrı kalan bebeklerin ağlaşmaları ve annelerinden uzak kalan buzağı ve kuzuların bağışmalarıyla bir anlamda yağmur yağdırması için Allah’a yakarıшта bulunulurdu. Kırdaki yağmur duası bu şekilde yapılırdı.

“Kırdaki ne zaman yağmur duası yapılır, yağmur duasının yapılabilecek yerin bir tarafına analar; inekler ve koyunlar, bir tarafa gene böcekler; bızalar ve kuzular konur. Sora yağmur duasına başlanır. Dua okunurken, analarla yavrular birbirinden ayrı kaldıkları için ağlaalar bağışılar ya, o zaman onlar da avanın kurak olduğunu isseleermiş da Allah’a; “Allah’ım bize yağmur ver!” dii yalvarırlarmış. İşte kırdaki yağmur duası böyle yapılır.”⁴⁰

Araştırmanın yürütüldüğü bölgede kuraklıkla ilgili halk inanışları: Bu bölgede genellikle yaz mevsiminde uzun bir müddet yağmurun yağmaması sonucu, tarla işlerinde içmek için kullanılan sularından eve getirilip evlerin üzerlerine atılarak yağmur gibi saçaklardan akmaya başladıklarında “Allah’ım, şu saçaklardan şakır şakır akan su gibi bize yağmur ver!” diye dua edilmektedir. Bu uygulamanın ardından yağmurun yağacağına inanılmaktadır.

³⁶ Kaynak kişi, yağmur duası yapılırken ellerin nasıl tutulduğunu gösterdi.

³⁷ KK. 22.

³⁸ Yağmur duasının yüksek yerlerde yapılmasının temelinde Allah’a daha yakın olma düşüncesinin yattığı söylenebilir. Bu hususla ilgili geniş bilgi için bk., Elif Şebnem Koby, “Türkiye’de Yağmur Törenleri ve Yağmurla İlgili İnanışlar”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, 2014, s. 80-1.

³⁹ Yağmur duası törenine inek, koyun ve keçi gibi evcil hayvanların iştirak ettirilmesi hususu Anadolu kültüründe de mevcuttur, bk., Acıpayamlı, **a.g.m.**, s. 233.

⁴⁰ KK. 22.

“Evden taalaya ne götürüler içme suları, o sulardan biraz eve getirisin da bi çingoya kuyup evin üstüne atarsın, sora onnar saçaklardan yağmur gibi akmağa başladıklarında “Allah’ım, şu saçaklardan şakır şakır akan su gibi bize yağmur ver!” dersen eğer yağmur yağarmış.”⁴¹

Bu bölgede yağmur yağması amacıyla tatbik edilen diğer bir uygulama ise, “vaydudule” adı verilen uygulamadır. Vaydudule kavramının, Anadolu kültüründe çocukların yağmur yağması için evden eve dolaşmalarına, diğer bir ifadeyle yağmur gezmesine verilen “dodo, dodu”⁴² sözcüklerinden geldiği söylenebilir. Nitekim araştırma bölgesindeki “vaydudule” uygulaması bu uygulamayla benzeşim sergilemektedir. Araştırma bölgesinin en büyük Türk köyü olan Yüksek Mahalle Köyü’nde uygulandığı tespit edilen bu uygulama; çocukların evden eve gezip yumurta ve un toplamaları, yumurtaları daha sonra yiyip unları ise çeşitli amaçlar için kullanılan küçük bir metal teknede hamur gibi karıp “Teknede hamur ver Allah’ım yağmur!” diyerek Allah’a yalvarmaları şeklindedir.⁴³ Köy halkı arasında bu uygulama sonrasında yağmurun yağacağına olan inanış hayli yaygındır.

“Yazda ne zaman yağmur yağmaz çöyükler “vaydudule” yapalar. Evden eve gezeler, yumurta ve un toplaaalar. Yumurtaları daa sora yerler, a unu gene bi tekneye kuyup amur gibi karaalar ve yağmur yağması içi Allah’a; “Teknede amur ver Allah’ım yağmur!” dii yalvarılar. Sora yağmur yağarmış te.”⁴⁴

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgede kuraklığın bazı durumlarda ölü ile ilişkilendirildiği de görülmektedir. Nitekim ölen bir kimsenin defnedilmesinin ardından epey bir zaman yağmurun yağmaması, o kimsenin ölümü öncesinde yağmurun yağmaması için bazı büyüsel işlemler yaptığına, yerel tabirle yağmuru bağladığına inanılmaktadır. Yağmurun yağması amacıyla ise o kimsenin mezarından toprak alınıp suya bırakılmaktadır.⁴⁵ Zira bu topraklar suda eridiği gibi büyüün

⁴¹ KK. 22.

⁴² Anadolu kültüründe çocukların yağmur gezmesine başka adlar da verilmektedir, bk., İlhan Başgöz, **Folklor Yazıları**, İstanbul, Adam Yayınları, 1986, s. 14-15; Acıpayamlı, **a.g.m.**, s. 222.

⁴³ “Çömçe gelin” şeklinde de isimlendirilen çocukların yağmur gezmesi uygulamasına Ortadoğu ve Asya’da rastlamak mümkündür, bk., Başgöz, **a.g.e.**, s. 13-14. Dolayısıyla araştırma bölgesinde “vaydudule” olarak ifade edilen uygulamanın Orta Asya Türk kültürüne kadar uzandığı ifade edilebilir.

⁴⁴ KK. 7, 3, 27.

⁴⁵ Yağmur yağması amacına yönelik olan bu uygulamaya benzer bir uygulamanın dünyanın farklı yerlerinde uygulandığı görülmektedir, bk., Acıpayamlı, **a.g.m.**, s. 532.

bozulacağına, başka bir ifadeyle yağmurun çözüleceğine ve dolayısıyla yağmurun yağacağına inanılmaktadır.

“Ne zaman ölür birangisi da onun arkasından kuraklık olur, o kişi ölmeden önce yağmuru bağlarmış üle deeler. E bakalar bakalar yağmur yok, alılar sora onun mezarından biraz toprak da bi dereye salalar. O topraklar nası suda erirse yağmur da üle çözülmüş.”⁴⁶

Yağmurla ilgili ön belirti olarak kabul edilen halk inanışları: Araştırma sahasında, havada buğu durumundayken gecenin serinliğinden yere inip ot ve bitki yaprakları üzerinde toplanan su damlacıklarının ya da çiyin yağmur belirtisi olduğuna inanılmaktadır. Aynı şekilde, yaz mevsiminde güneşin doğuşu esnasında büyük dağların dere yataklarında oluşan sisin yağmurun yağacağını işaret eden belirtiler olduğuna inanılmaktadır. Bununla birlikte yaz aylarında havanın pusarması, başka bir ifadeyle sisli hâle gelmesi de halk düşüncesinde aynı niteliğe sahiptir. Bu bölgede güneşin bulut içinde batışı da yağmurla ilişkilendirilmektedir. Nitekim güneşin bulut içinde batmasının ardından yağmurun yağacağına olan inanış hayli yaygındır.

“Ava ne zaman açık da gejeyle çığır düşer, onun tezine yağmur yaajanı işaret edermiş. E sora yazları sabaha karışı ne zaman yüüsek bayırların dere boğazlarına duman çöker, te o zaman da yağmur yağarmış.”⁴⁷ “Yazda ava⁴⁸ güneşten pısdığında onun tezine yağmur yaarmış, üle duyardık büklerden.”⁴⁹ “Güneş bulut içinde dinnenirse,⁵⁰ yağmurun tez yaajaana inanılır.”⁵¹

Bununla beraber, araştırma bölgesinde yağmurla ilgili ilginç denilebilecek halk inanışları da mevcuttur. Bunlardan biri tavukların kaşınmaları, diğeri ise sineklerin insanları ısırması ile ilgilidir. Şöyle; tavukların yaz mevsiminde kaşınmaları, yerel tabirle bitlenmeleri yağmur belirtisi olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde

⁴⁶ KK. 26.

⁴⁷ KK. 24, 22.

⁴⁸ Hava.

⁴⁹ KK. 11.

⁵⁰ Araştırma bölgesinde, “batmak” fiili olumsuz anlam içerdiğinden “güneş batar” ifadesi yerine “güneş dinlenir” ifadesi kullanılmaktadır. Bu husus bölge halkının düşünce yapısında güneşe olan saygıyı yansıtmaktadır.

⁵¹ KK. 22.

sineklerin diğer zamanlara kıyasen insanları daha güçlü bir şekilde ısırmaları da yağmur işareti olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu belirtilerin ardından yağmurun yağacağına inanılmaktadır.

“Tavuklar ne zaman bitleniler onun tezine yağmur yağarmış. Sinekler da ne zaman iisannarı çok ısırı o zaman da deeler te tez zamanda yağmur yağarmış.”⁵²

Çalışma sahasında yağmur yağdığı esnada yapılmayacaklar ile ilgili halk inanışları ise şunlardır: Yağmur şiddetli bir biçimde yağarken kapı eşiğinde⁵³ durulmaması gerektiğine, durulması hâlinde ise kötü bir şey olacağına inanılmaktadır. O nedenle yağmur şiddetli biçimde yağarken kapı eşiğinde durulmamasına dikkat edilmektedir. Bununla birlikte, şiddetli yağışların olduğu esnada yaşlı ağaçların, özellikle karaağacın dibinde durulmaması gerektiğine de inanılmaktadır. Zira bu gibi yerlere yıldırımın daha çok düştüğü düşünülmektedir. Öte yandan, gökkuşağının altından geçen kimsenin cinsiyetinin değişeceğine olan inanış da oldukça yaygındır.

“Yaamur şiddetli yağdığında kapı içinde⁵⁴ durmak yaramazmış. E sora ne zaman bayır tarafında birangi şiddetli avaya kısıtırılırsın, kart⁵⁵ avıçların altında durmasın. Kart avıçlara yıldırım daha çok düşermiş.”⁵⁶ “Bi kimse yağmur yağarken çıkan yağmur kuşağının altından geçerse eğer, o kimsenin cinsiyetinin diğşejeene inanılır.”⁵⁷

4.1.1.3. Uğur ve Uğursuzlukla İlgili İnançlar

Uğur, Türkçe Sözlükte; “bazı olaylarda görülen ve insana iyilik getirdiğine inanılan belirti veya bazı nesnelerde var olduğuna inanılan iyilik kaynağı”⁵⁸ olarak

⁵² KK. 22, 24, 7, 11.

⁵³ Giriş veya geçiş yeri olması hasebiyle “eşik”, Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Bunun yanında eşik ile ilgili birtakım inanışlar da söz konusudur. Diriler ile ölüler, bu âlem ile öbür âlem arasında bir kesişim noktası olarak düşünüldüğünden eşige basılmaması, oturulmaması ya da durulmaması gerektiğine inanılmaktadır, bk., Doğan Kaya, “eşik”, **Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2007, s. 314. Araştırma bölgesinde eşikle ilgili olan inanışın da bu tür düşüncelere dayandığı söylenebilir.

⁵⁴ Çalışma sahasında kapı eşiğine “kapı içi” denilmektedir.

⁵⁵ Araştırma bölgesinde yaşlı ağaçlara “kart ağaç” denilmektedir.

⁵⁶ KK. 22.

⁵⁷ KK. 7, 3. Gökkuşağıyla ilgili böyle bir inanış Anadolu kültüründe de mevcuttur, bk., Boratav, **a.g.e.**, s. 46.

⁵⁸ “Uğur”, **Türkçe Sözlük**, **a.g.e.**, s. 2412.

açıklanmaktadır. Bunun karşılığı olarak uğursuzluk ise; “insana kötülük getiren, bir kötülük olacağının belirtilerini taşıyan durum, işlerin ters gitmesi hâli, kademsizlik, nuhûset”⁵⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu minvalde insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bazı tabiat olayları, insan veya hayvan hareketleri, gök cisimlerinin astrolojik durumları ve birçok olaylar ile şekiller, sayılar, renkler vb. uğurlu ya da uğursuz sayılmak üzere iki gruba ayrıla gelmiştir.⁶⁰ Bu gibi inanışlar araştırma bölgesi için de söz konusudur. Bu bölgede uğur veya uğursuzluğa dönük inanışların bazılarının hayvanlarla bazılarının ise Hıdrellez ile ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Hayvan hareketlerinin uğursuzluk getireceğine yönelik halk inanışları: Araştırma bölgesinde tarla işine veya başka bir işe gidilirken yola tavşanın çıkması, o günkü işin iyi bir şekilde sonuçlanmayacağına, mutlaka bir kötülüğün veya uğursuzluğun geleceğine inanılmaktadır. Evcil bir hayvan olan kara kedinin de işe ya da başka bir yere gidilirken yola çıkması uğursuzluğa yorumlanmaktadır.⁶¹ Aynı şekilde baykuş da uğursuz bir kuş türü olarak kabul edilmektedir.⁶² Ağaç kovanları, harabe ve terkedilmiş kuş yuvaları gibi yerlerde yaşayan baykuşun bir evin üzerine konup ötmesinin kötülük ya da uğursuzluk getireceği inancı hayli yaygındır.

“İşe giderke yolunu tavşan keserse o günkü işin ayıra gitmezmiş, ep bi uğursuzluklar olurmuş deeler.”⁶³ “Bi yeri giderke önüne kara kedi çıkarsa eğer başına birangi kötü şey gelirmiş.”⁶⁴ Bi evin üstüne baykuş konup öterse, o aneye birangi uğursuzluklar, yani birangi kötülükler gelirmiş, o ane bozulurmuş.”⁶⁵

Çalışmanın yürütüldüğü Ograjden ve Saruhan Yörüklüğü’nde uğur veya uğursuzluk getireceğine inanılan inanışların Hıdrellez ile ilgili olanları ise şunlardır: Bu bölgede Hıdrellez’in öncekisi akşam ev, kümes, ağıl vb. yerlerin kapılarına

⁵⁹ Ayverdi, “Uğursuzluk”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük III**, a.g.e., s. 3231.

⁶⁰ Kürşat Demirci, “Uğursuzluk”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XLII, İstanbul, TDV Yayınları, 2012, s. 52.

⁶¹ Kara kedinin uğursuz bir hayvan olduğuna Türkiye’nin Bursa bölgesinde de inanılmaktadır, bk., Kalafat, a.g.e., s. 48.

⁶² Baykuşun uğursuz bir kuş olduğu sadece Türk kültüründe değil, Arap ve Yunan kültürü gibi kültürlerde de kabul edilmektedir. Geniş bilgi için bk., Ali Çelik, **İslâm’ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995, s. 130-133.

⁶³ KK. 22.

⁶⁴ KK. 7, 15.

⁶⁵ KK. 18.

sütleğen otu konulmaktadır, zira sütleğen otunun gelebilecek tüm kötülük ya da uğursuzluklara karşı koruyup uğur getireceğine inanılmaktadır. Söz konusu uygulamanın Saruhan Yörüklüğü'nün Kılavuzlu Köyü'nde farklılık arz ettiği belirlenmiştir. Kılavuzlu Köyü'nde, sütleğen otu yerine ısırgan otuyla söğüt ve sarmaşık dalları toplanıp, ısırgan otuyla söğüt dalları aynı amaçla yukarıda sözü edilen mekânların kapı başlarına asılırken, bamuk dalları ise Hıdrellez sabahı bele takılıp köy çeşmesine gidilerek her türlü ağrı veya hastalığın gitmesi ve sene boyunca sağlıklı olunması amacıyla akan suya atılmaktadır.

“İdirlez’in evvelsi önce küçük çöyükler sütliyan⁶⁶ toplaalar, sora o sütliyanları evlerin, iğreklerin,⁶⁷ ahırların ve kömezlerin kapılarına takaalar. Bu yeelere ne sütliyan takalar, o yerlere o sene cazular⁶⁸ iç bi kötülük yapamazmış. E sora uğursuzluk da gelmezmiş.”⁶⁹ “Gejeden yeşillik kırıp getirirsin eve: süğüt, bamık ve kopriş.⁷⁰ Süğütle koprişleri evlere uğursuzluk gelmesin dii kapıların başlarına asarsın. Bamıkları gene İdirlez sabası sabalayın kalktığında beline dakıp çeşmeye⁷¹ gidersin ve çeşmede elini yüzünü yekadıktan sora ağrın acın gitsin da bütün sene oş olasın dii çeşmenin arkına atarsın.”⁷²

Bununla beraber, Hıdrellez sabahı güneş doğmadan önce uykudan uyanılması hâlinde sene boyunca işlerin iyi gideceğine, herhangi bir uğursuzluğun gelmeyeceğine, uyanılmaması durumunda ise uğursuzluğun eksik olmayacağına inanılmaktadır. Dolayısıyla Hıdrellez sabahı güneş doğmadan önce uykudan uyanmaya dikkat edildiği söylenebilir. Bu husus araştırma bölgesinin Kılavuzlu Köyü'nde aynı olmakla birlikte, uykudan uyanamayan kişilere üzerlerinde uğursuzluk kalmaması için söğüt yapraklarıyla hafifçe vurulduğu belirlenmiştir. Bu bölgede, Hıdrellez sabahı uğursuzluğun gitmesi amacıyla yeşil çimenlerde yuvarlanması, yeşil yapraklarla suyla yıkar gibi el ve yüzün yıkanması gibi uygulamalar da söz konusudur. Bu uygulamaların yerine getirilmesi hâlinde uğur,

⁶⁶ Sütleğen otu.

⁶⁷ Ağıl.

⁶⁸ Cadı.

⁶⁹ KK. 27, 3.

⁷⁰ Kopriva (Mkd); ısırgan otu

⁷¹ Kaynak kişi, köy çeşmelerini kastetmektedir.

⁷² KK. 18.

getirilmemesi hâlinde ise uğursuzluğun geleceğine inanılmaktadır. Öte yandan, Hıdrellez sabahı labada otundan yapılan bir çeşit yeşil ezmeli un mamulü olan yemeğin yenilmesine de büyük önem verilmektedir. Zira söz konusu yemeğin uğur getireceği inancı yaygındır.

“İdirlez sabası sabaylı güneş doğmadan önce uykudan uyanmasen, o sene uykudan uyanmak ep ağır, ep uğursuzluk gelirmiş sana. Te onun içi İdirlez sabası güneş doğmadan önce uykudan uyanır iisannar.”⁷³ “Uğursuz, tembel olmayasın dii İdirlez sabası sabalayın kalkarsın. Nangisi kalkmaz, üzerinde uğursuzluk kalmasın dii ona süğüt yapraklarınne urusun.”⁷⁴ “İdirlez sabası güneş doğmadan önce erkez yeşil çimenlerde yuvaalan ki, bütün astalıklar delim, uğursuzluk ve tembellikler delim üzerlerinden gitsin.”⁷⁵ “İdirlez sabası uykudan kalkınca elini yüzünü suyle iikadığın gibi yeşil yaprakle iikarsın, yani eline yüzüne sürersin da yapraklar gibi yeşeresin, uğurlu ve sağlıklı olasın.”⁷⁶ “Bi kimse İdirlez sabası labada otundan yapılan kaşadan⁷⁷ yerse eğerlim o kimseye sene boyunca uğursuzluk gelmezmiş, üüle deeler.”⁷⁸

Araştırmanın konusunu oluşturan bölgede davar ve sığırların da üzerlerine herhangi bir uğursuzluğun gelmemesi amacıyla birtakım uygulamaların yerine getirildiği tespit edilmiştir. Davar ve sığırlar Hıdrellez sabahı güneş doğmadan önce otlatılmaya götürülüp, güneşin doğuşu sonrasında eve getirilirken yeni yapraklanmış meşe, söğüt vb. ağaç dallarıyla hafifçe vurulur ki sağlıklı olsunlar, üzerlerine bir uğursuzluk gelmesin. Diğer bir uygulama ise, Hıdrellez kutlamalarında baht ve kısmet açma geleneklerinden biri olan mantuvar mâni yarışmasında kullanılan sudan davar ve sığırların üzerlerine saçılmasıdır. Zira bu suyun, davar ve sığırların üzerlerine gelebilecek kötülüğü veya uğursuzluğu engelleyeceğine inanılmaktadır.

“İdirlez sabası, toprağın yeşermesi gibi ayvannarın da yeşermesi, yani sağlıklı ve bereketli olmaları içi ya süğüt yaprağı yedirisin ya da süğüt yapraklarınne onnara

⁷³ KK. 7, 13, 27.

⁷⁴ KK. 18, 25.

⁷⁵ KK. 18, 3.

⁷⁶ KK. 3.

⁷⁷ Bir çeşit yeşil ezmeli un mamulü.

⁷⁸ KK. 7, 3.

tam tum tam tum dii urusun.”⁷⁹ “Ayvannarı İdırlez sabası gün duğmadan salalar otlatmağa. Gün duğduktan sora eve getirike gene yeşil yapraklarle onnara urular da uğursuzlukları gitsin. E sora ne mantufar kuyalar o sudan gene üstlerne saçalar da birangi uğursuzluk gelmesin.”⁸⁰

4.1.1.4. Nazar ve Nazardan Korunmayla İlgili İnançlar

Arapça “nızr” (bakmak, bakış)⁸¹ fiil kökünden gelen nazar Türkçede; “belli kimselerde bulunduğu inanılan, kıskançlık veya hayranlıkla bakıldığında insanlara, eve, mala mülke hatta cansız nesnelere kötülük verdiğine inanılan uğursuzluk, göz”⁸² anlamına gelmektedir. Geçmiş Neolitik Çağ’a kadar uzanan nazar inancı hemen hemen bütün kültürlerde mevcuttur.⁸³ Nazarla ilgili olarak daha çok mavi gözlere sahip ve kıskançlık duyguları dorukta olan kimselerin nazar ettiğine inanılmaktadır. Nazar olmaya ise çocuklar ile güzellik ve başarıları hayranlık uyandıran kimselerin daha müsait olduğu belirtilmektedir.⁸⁴

Zarar verdiğine inanılan nazardan korunmaya yönelik yukarıda sözü edilen çağdan itibaren çeşitli yöntemlere başvurulduğu görülmektedir. Örneğin taştan yapılma veya fil dişinin oyulmasıyla kuş biçimine getirilen boncuklarla balta biçiminde olan nazarlıklar ve üstü çizgili düğme şeklindeki boncukların nazarlık olarak taşınması gibi.⁸⁵ Nazardan koruduğuna inanılan bu gibi usullere Anadolu kültüründe de başvurulduğu görülmektedir. Nitekim, yaygın bir biçimde kullanılan mavi renkli nazar boncuğuyla altından veya gümüşten yapılma “maşallah”lar ile çitlembik ağacının kabuğu, yeşil kahve tanesi; kurt dişi, küçük kaplumbağa yavrusunun veya deniz canlılarının kabuklarının nazara karşı tedbir amaçlı kullanıldığı kaydedilmektedir.⁸⁶ Ayrıca sedef otugillerden üzerlik otunun da aynı

⁷⁹ KK. 17, 18.

⁸⁰ KK. 13, 7, 3.

⁸¹ Orhan Hançerlioğlu, “Nazar”, **İslam İnançları Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 419.

⁸² “Nazar”, **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 1755.

⁸³ Hamit Z. Koşay, “Etnografya Müzesindeki Nazarlık, Muska ve Hamailer”, **Türk Etnografya Dergisi**, No: 1, 1956, s. 86.

⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bk., Boratav, a.g.e., s. 104-5.

⁸⁵ Koşay, a.g.m., s. 86.

⁸⁶ Boratav, a.g.e., s. 105.

amaca yönelik olarak kullanıldığı görülmektedir.⁸⁷ Nazar inancının yaygın olduğu tespit edilen Makedonya Yörük kültüründe de nazara karşı tedbir amacıyla yukarıda bahsedilen yöntemlere benzer yöntemlerin esas alındığı tespit edilmiştir.

Genellikle mavi gözlü kişilerin nazar ettiğine inanılan araştırma bölgesinde, nazardan koruma gayesiyle bebeklerin sağ omuzlarına çengelli iğne ile mavi renkli göz biçiminde nazar boncuklarıyla altın veya gümüşten maşallahlar takılmaktadır. Ayrıca kimi bebeklere sarımsak takıldığı da saptanmıştır. Çokça nazar olan bebeklere ise nazar boncuğuyla birlikte hocalara yazdırılan hamaillerin takıldığı belirlenmiştir. Söz konusu tedbirlerin başında ise mavi gözlere sahip bireylerden sakınma gelmektedir. Nazara karşı erişkinlerin uyguladığı ve ilginç denilebilecek bir yöntem ise gerek çorabın gerek atletin veya tişörtün ters giyilmesidir. Bölge halkı arasında bu usulün nazardan koruyacağına inanılmaktadır.

“E te nazar tutmasın dii böbeklerin sağ omuzlarına nazar boncuğu em küçük altıncıklar fırket iğnesinne⁸⁸ tutturular. E sora kimisi gene sarımsak takar.”⁸⁹ “Ne çok nazar olur o böbeklere ojalara ne yaptırılar amyilileri takalar.”⁹⁰ “Mavi gözlü iisannar daa çok nazar diidiriler. Onun içi onlardan böbekleri saklalar, uzak tutalar. E sora gene çorap olsun, alttan giyilen kısıakollu olsun ters giyeler. Pırtıları ters giydinni nazar tutmazmış.”⁹¹

4.1.1.5. Zaman ile İlgili İnançlar (Akşam, Cuma Akşamı, Gece)

Arapça kökenli bir kelime olan “zaman”ın ne olduğu ya da nasıl bir şey olduğu hususu Felsefe, Fizik gibi disiplinlerin üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Dolayısıyla zaman hakkında çeşitli görüş ve tanımlar ortaya çıkmıştır. Antik Çağ filozoflarından Aristoteles, zamanı “nun” olarak isimlendirdiği an kavramına indirgeyip zamanın ölçütünü iki an arasında meydana gelen “hareket” olarak

⁸⁷ Abdulkadir Emeksiz, “Türk Halk Kültüründe Üzerlik”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C: XXVIII, 1998, s. 233. Nazar inancıyla ilgili geniş bilgi için bk., Acıpayamlı, “Anadolu’da Nazarla İlgili Bazı Âdet ve İnanmalar”, *a.g.m.*, 1962, s. 1-35.

⁸⁸ Araştırma bölgesinde çengelli iğneye “fırket iğnesi” denilmektedir.

⁸⁹ KK. 23, 18, 25.

⁹⁰ KK. 7.

⁹¹ KK. 3.

açıklamaktadır.⁹² Aristoteles'in zamanla ilgili bu görüşü Newton fiziğine kadar hâkim görüş olarak kabul edilmiştir. Ancak Newton fiziğinin gelişimiyle Aristo fiziği niteliğini kaybetmiştir. Nitekim Newton fiziği, zamanın harekete bağlı olduğu görüşünün aksine hareketin zamana bağlı olduğu tezini ileri sürüp Aristo fiziğinin yerini almıştır.⁹³ Zamana yönelik bu görüşlerle birlikte birtakım tanımlar da meydana gelmiştir. Bu tanımlardan biri; "bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit"⁹⁴ şeklindedir. "Hiçbir şey olmadığı sırada olan ya da geçen şey"⁹⁵ olarak da açıklanan zamanla ilgili çeşitli görüş ve tanımların yanı sıra birtakım halk inanışları da oluşmuştur. Zamana ilişkin halk inanışları çalışmanın konusunu oluşturan bölge için de söz konusudur. Bu inanışlar aşağıdaki gibidir:

Araştırma bölgesinde geceleri tırnak kesmenin iyi bir eylem olmadığı düşünülmektedir. Zira geceleri tırnak kesmenin ömrün ksalmasına neden olacağına inanılmaktadır.⁹⁶ Aynı şekilde geceleri sakız çiğnemenin de iyi olmadığına, çiğnenmesi hâlinde ise ölü kemiği çıkacağına inanılmaktadır. İlginç denilebilecek bir inanış da aynaya bakmakla ilgilidir. Geceleri aynaya çokça bakan kişinin aklını yitireceği inancı oldukça yaygındır. Bu yüzden geceleri aynaya fazla bakmamaya dikkat edilmekte, bakanların ise diğer kişilerce uyarıldığı tespit edilmiştir. Bu bölgede geceleri ıslık çalınmamasına da dikkat edilmektedir. Çünkü bölge halkının inanışına göre geceleri ıslık çalmak, şeytana ezan okumak demektir. Bir diğer inanış ise yerlerin süpürülmesine yöneliktir. Geceleri sofraya yeri dışında başka yerlerin süpürülmesi kötülüğe yorumlanmaktadır. Bu sebeple geceleri yerlerin süpürülmemesine özen gösterilmektedir.

⁹² Aristoteles, **Fizik**, çev., Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997, s. 185.

⁹³ Osman Caner Taslaman, Cenker Oktav, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", **Kader Dergisi**, C: XV, No: 3, 2017, s. 720-723, ayrıca bk. Feyza Ceyhan Coştu, "Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi", **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C: VIII, No: 2, 2015, s. 648-656.

⁹⁴ "Zaman", **Türkçe Sözlük**, a.g.e., s. 2639.

⁹⁵ Mehmet Yılmaz, "**Zaman Nedir**", Derin Düşünce Fikir Platformu, t. y., s. 8.

⁹⁶ Kesilen tırnaklarla ilgili inanış Anadolu kültüründe de mevcuttur. Ancak Anadolu'daki inanış araştırma bölgesindeki farklıdır. Anadolu kültüründe kesilen tırnakların rastgele yerlere atılması durumunda tırnakların sahibinin başına tırnaklara basanlar tarafından bir kötülüğün geleceğine inanılmaktadır, bk., Boratav, a.g.e., s. 25.

“Gejeleyin tırnak kesmilmez, ömür kısa olurmuş.”⁹⁷ “Gejeyli sakız çiğnemek fenaymış. Çiğneyen kişide ölü kemiği çıkarmış deeler.”⁹⁸ “Gejeyli aynaya bakmak yaramaz. Gejeyli aynaya çok bakan aklını oynadılmış.”⁹⁹ “Gejeyli sıkılık¹⁰⁰ çalmak yaramaz. Neden yaramaz, şeytana ezan okuormuşun, üüle duyardık büyüklerden.”¹⁰¹ “Gejeleyin sofraya yerinden başka yeeleri süpürmeynesin, fenaymış. Te birangi kötülük olurmuş.”¹⁰²

⁹⁷ KK. 18.

⁹⁸ KK. 7, 13.

⁹⁹ KK. 27, 3.

¹⁰⁰ Islık.

¹⁰¹ KK. 22.

¹⁰² KK. 18, 25.

SONUÇ

Balkanlar coğrafyasında yer alan Kuzey Makedonya, tarihin ilk dönemlerinden itibaren çeşitli kültürlerin yaşadığı ve etkileşim içerisinde olduğu bir bölge olmuştur. Kuzey Makedonya'nın sahip olduğu bu kültürel çeşitlilik, Osmanlı'nın bölgeyi fethedip iskân siyaseti olarak Anadolu Türklerini buraya göç ettirmesiyle birlikte daha da zenginleşmiştir.

Kuzey Makedonya'nın bugünkü sosyal yapısına bakılacak olursa, geçmiş dönemlere kıyasen pek farklılık göstermediği anlaşılmaktadır. Nitekim günümüz Kuzey Makedonya'sında yerel kültür olarak Makedonların yanı sıra Arnavutlar, Türkler-Yörükler, Ulahlar, Sırp, Romanlar ve Boşnakların sahip olduğu çeşitli kültür unsurlarının yaşadığı belirlenmiştir. Söz konusu kültür unsurlarından Yörük Halk Kültürü önemli bir yere sahiptir. Zira Yörükler sahip oldukları inanışlarıyla dünya görüşleri, giyim-kuşamları, kısaca yaşam biçimleriyle ön planda yer almaktadırlar.

Kuzey Makedonya'nın doğu bölgesinde yaşayan Yörükler, Orta Anadolu'dan göç ettirilmişlerdir. Altı asrı aşkın bir süredir bu bölgede varlıklarını sürdüren Yörükler gerek Anadolu'dan getirdikleri gerek sonradan ürettikleri halk kültürü unsurlarını koruyup yaşatmaya çalışmışlardır. Günümüzde birçok folklorik özelliğin geçmişte olduğu gibi uygulanıyor olması bunu göstermektedir. Dolayısıyla bu bölgedeki Yörüklerin sahip oldukları kültürel değerlerin yaşamlarında önemli bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür.

Halkbilimi bağlamında ele alınan bu çalışma, Kuzey Makedonya'nın doğu bölgesindeki Ustrumca ve Radoviş şehirlerine bağlı Ograjden ve Saruhan/Sındırgı Yörük yerleşim yerlerinin folkloru, diğer bir ifade ile halk kültürü üzerinde gerçekleşmiştir. Bu bölgeden halk edebiyatının “masal”, “fıkra”, “mânî” ve “türkü” gibi sözlü kültür ürünlerinin yanı sıra hayatın geçiş dönemleri olarak tanımlanan “doğum”, “sünnet”, “evlilik”, “ölüm” ve “halk inançları” gibi konularla ilgili halk bilimsel veriler derlenmiştir. Söz konusu veriler, 20'si kadın 10'u ise erkek olmak

üzere toplam 30 kaynak kişinin anlatımından elde edilmişlerdir. Alandan derlenen bu verilerin halkbilimine özgü yöntemler ile birlikte nitel araştırma yöntemindeki teknikler eşliğinde çözümlemeleri yapılmıştır. Söz konusu folklorik ürünlerle ilgili elde edilen sonuçlara aşağıda yer verilmiştir.

Kuzey Makedonya'nın doğusunda yer alan araştırma bölgesinden toplam 14 masal derlenmiştir. Bu masalların tip ve motif bakımından incelemesi yapılmıştır. İlgili masalların tiplerine göre incelenmeleri hususunda Antti Aarne ve Stith Thompson'ın "The Types of the Folktale" (Masal Tipleri) adlı eseriyle Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav'ın "Typen Türkischer Volksmärchen" (Türk Masal Tipleri) çalışması tercih edilmiş olup, "AaTh" (Antti Aarne ve Stith Thompson) ve "EB" (Wolfram Eberhard ve Pertev Naili Boratav) kısaltımıyla birlikte tiplerine göre numara verilmiştir. Ancak 6'ncı, 7'nci, 12'nci, 13'üncü ve 14'üncü masalların sözü edilen çalışmalarda tiplerine uygun numara tespit edilememiştir. Dolayısıyla araştırma bölgesini de kapsayacak şekilde dünya genelinde anlatılan masalların tip yönünden daha zengin oldukları ifade edilebilir. Söz konusu masalların motiflerine göre incelenmesinde ise Stith Thompson'ın "Motif Indeks of Folk Literature" (Halk Edebiyatının Motif İndeksi) adlı eseri esas alınmıştır. En kısa masal olan "Bit ile Pire" adlı masalın dahi en az bir motife sahip olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda bugüne dek araştırma bölgesindeki masallarla ilgili birtakım değerli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, bu masalların tip ve motifleri bakımından ya da diğer inceleme metotlarıyla çözümlemesi yapılmış değildir. Alandan derlenen masallar konuları yönünden değerlendirilecek olursa, Thompson'ın sınıflandırmasına göre bu masallar; "hayvan masalları", "asıl masallar" ve "fıkralar" hâlinde üç grup altında değerlendirilebilir.

Çalışmanın konusunu oluşturan bölgeden derlenen 12 fıkradan 10'u Nasreddin Hoca ile ilgili ya da Nasreddin Hoca karakterine mal edilmiş fıkralardır. Bu fıkralar Dursun Yıldırım ve Saim Sakaoğlu'nun fıkra tip sınıflandırmalarının birinci gruplarına, yani "ortak şahsiyeti temsil yeteneği kazanan ferdi tipler" ve "tarihte yaşamış şahıslar etrafında teşekkül eden fıkralar" şeklinde ayrımı yapılan gruplara göre değerlendirilebilir. "Bi Adam ile Alma Baçesi" ve "Karpuz" adlı iki fıkra ise,

“mahallî tipler” ve “sadece yaşadıkları bölgelerde tanınan tipler” şeklindeki alt gruplara göre ele alınabilir.

Bölgeden derlenen fıkralar şekil ve yapı özellikleri bakımından fıkra türünün tüm özellikleriyle örtüşmektedir. Giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşan bu fıkralar genellikle tek bir olay üzerinde durmaktadır. Söz konusu fıkralarda yalın, açık ve akıcı bir dil hâkimdir. Cümleler kısa, sade ve açıktır. Nasreddin Hoca ile ilgili olsalar da bölgenin dil özelliklerini yansıtmaktadırlar. İlgili fıkralar dünyanın çeşitli yerlerinde anlatılan Nasreddin Hoca fıkraları gibi güldürme, eğlendirme ve bir şekilde dinleyenlere ders verme niteliğine sahiptir. Bu kapsamda, araştırmanın yürütüldüğü bölgedeki fıkralarla ilgili bugüne dek çok az çalışma yapılmıştır ancak, bu çalışmalarla elde edilen fıkralar incelemeye tabi tutulmuş değildir.

Çalışmanın yürütüldüğü bölgeden toplam 78 mânî derlenmiştir. Dörder dizeden oluşan bu mânîlerin 77’sinin hece ölçüsünün yedili, 1’inin ise sekizli hece kalıbıyla söylendiği belirlenmiştir. Söz konusu mânîlerin neredeyse tamamı “aaba” uyak düzenine sahiptir. Dolayısıyla bu mânîler düz mânî olarak değerlendirilebilir. Mânîlerin konuları yönünden sınırlandırılması mümkün değildir. Fakat alandan derlenen mânîlerin büyük bir kısmının “sevda/aşk” temasıyla ilgili olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın yürütüldüğü bölgede genç kızlar tarafından ezgili biçimde söylenen mânîler genellikle kına gecelerinde, hıdrellez kutlamalarında ve bayram törenlerinde icra edilmektedir. Ancak yıllardan beri süregelen bayram törenlerinde mânî söyleme geleneğinin günümüzde aşınma uğradığı anlaşılmıştır.

Araştırmanın gerçekleştiği bölgeden 15 türkû derlenmiştir. Yapıları bakımından bu türkûler dörtlükler ile üçlüklerden kurulu ve iki dizeden oluşan türkûlerdir. Söz konusu türkûler türkû uyak düzenine uygun olmayıp düzensiz bir biçimde bestelenmişlerdir. Sadece “Bu Nasıl Sevda” başlıklı türkû hece ölçüsünün beşli hece kalıbıyla söylenmiştir. Bu türkûlerin çoğu “aşk” temasını işlemektedir. Gurbet türkûleriyle başka duygular ile ilgili konular üzerine söylenmiş türkûler de mevcuttur. Bu çalışmayla alandan derlenen türkûlerin edebî bir tür olan mânî ve şiir ile yapı, tip, motif ve konu yönünden zengin ilişkiler içinde olduğu sonucuna varılmıştır.

Geçiş dönemlerinin ilki olan “doğum” olayı araştırma bölgesinde mutlu bir olay olarak kabul edilmektedir. Kısırlığın giderilmesi amacıyla dinsel ve büyüsel yöntemlerin yanı sıra halk hekimliği kapsamına giren tedavi usullerine başvurulması, bir anlamda bu düşünceyi destekler niteliktedir. Bu bölgede doğumun önemli olarak görülmesinin yanında bebeğin erkek olması daha çok arzu edilmektedir. Bebeğin erkek olmasının daha çok isteniyor olması, Anadolu Türk kültüründe olduğu gibi erkek bebeğin soyun bir devamı olarak görülmesine bağlanabilir. Öte yandan, hamilelik dönemiyle doğum sırası ve doğum sonrası lohusa dönemi olarak tanımlanan süreçle ilgili inanış ve uygulamaların anne ile bebeği ekseninde kümелendiği belirlenmiştir. Bu inanış ve uygulamaların bölge halkı tarafından önemsendikleri ve dolayısıyla geçmişte olduğu gibi günümüzde de aynı şekilde uygulandıkları sonucuna varılmıştır.

Müslüman-Türk toplumlarında olduğu gibi çalışmanın yürütüldüğü bölgede de “sünnet” olayına büyük önem verilmektedir. Bölge halkı arasında sünnete verilen bu önemin her ne kadar âdet olarak uygulanmasından ileri geldiği bilinse de İslâm Peygamberinin sünnetli olarak dünyaya geldiği yönündeki inanışla birlikte Hz. Peygamberin tavsiye etmesinden ileri geldiği söylenebilir. Öte yandan bu bölgede sünnet uygulamasının değişime uğradığı tespit edilmiştir. 2000’li yılların öncesinde sünnet edilecek çocuk “sünnetçi” adıyla tanımlanan kişiler tarafından sünnet edilirdi. Ancak günümüzde bu işlem toplu sünnet organizasyonları kapsamında “cerrahi” ya da “tıp uzmanı” denilen görevliler tarafından gerçekleştirilmektedir. Sünnet işleminde meydana gelen bu değişim tıbbın bölgeye daha kolay ulaşmasına dayandırılabilir.

Araştırmanın yürütüldüğü Ograjden ve Sındırgı Yöresindeki evliliklerin %90’ı “görücü usulü” ve “kız kaçırma” yoluyla gerçekleşmektedir. Ergenlik dönemine erişen kız ve erkeğin evlenebilir kabul edildiği bu bölgede evlilik yaşının genel olarak 18 ila 25 yaşları arasında olduğu belirlenmiştir. Ancak, Kuzey Makedonya Medeni Kanunu’nda evlilik yaşının 18 yaş olarak belirlenmesine rağmen, söz konusu sınırlamanın altında da evliliklerin gerçekleştiği görülmüştür.

Öte yandan ilgili bölgede akraba evliliğine mesafeli olma hususuna dikkat edilmektedir. Nadir olarak akraba evliliklerinin (en yakın akraba evliliğinin kardeş

torunları arasında gerçekleştiği belirlenmiştir) yapıldığı görülse de genellikle akraba evlilikleri hoş karşılanmamaktadır. Akrabalık 5 veya 7 kuşağa kadar sayıldığından bu kuşak altındakiler ile evlenilmemesine özen gösterilmektedir. Akraba evliliğinden uzak durulmasının temelinde her ne kadar çiftin mutlu olamayacağı düşüncesi yatsa da aslında kan uyumu nedeniyle doğacak bebeğin kusurlu olacağı endişesinin yer aldığı söylenebilir. Zira bu husus tıbben de kanıtlanmış durumdadır.

Araştırma bölgesinde evlilik dolayısıyla yapılan düğün merasimi evlilik ile birlikte ve evliliğin sonrasında olmak üzere iki ayrı zamanda gerçekleşmektedir. Bugün nerdeyse bir gelenek hâlini alan evlilik sonrası düğünlerin evlilikten sonra yapılmasının iki nedeni olabilir: Birincisi, ailelerin karşılıklı olarak aldıkları karar; ikincisi ise evlenmenin kız kaçırma yoluyla gerçekleşmesidir. Bu kapsamda, araştırma bölgesinde düğün ile ilgili uygulanan bazı âdetlerin eski Türk âdetleriyle benzeşim sergiledikleri tespit edilmiştir. Örnek olarak “yol kırma” adı verilen ve Türk mitolojisinde kutsalın geri dönüşünün önlenmesini sembolize eden gelinin dolaylı yollardan dolaştırılması; gelinin başından saçı saçılması; halay çekilirken testinin kırılması; “küden” adı verilen düğün aşısı/yemeği verilmesi gibi âdetler gösterilebilir. Söz konusu uygulamalardaki bu benzerlikler bölgede yaşamlarını sürdüren Yörüklerin kökeninin Orta Asya’ya kadar uzandığını göstermektedir.

Geçiş dönemlerinin sonuncusu olan “ölüm” her ne kadar hayatın “sona ermesi” veya “yok olma” olarak tanımlansa da araştırma bölgesinde öteki dünyaya bir geçiş olarak algılanmaktadır. İlgili bölgede ölümün bu şekilde yorumlamasının nedeni bölge halkının dinî inancına dayandırılabilir. Nitekim bölge halkının mensup olduğu İslâm dininde “ahiret” adı verilen öbür dünyanın varlığına inanılmaktadır. Bununla birlikte bu bölgede cenazenin İslâm dinine uygun biçimde yıkanıp defnedilmesine büyük önem verilmektedir.

Çalışmanın gerçekleştiği bölgede ölen kişinin ölümünün ardından unutulmadığı görülmektedir. Ölü yakınlarının ölülerinin ruhu için 3’ü, 7’si, 40’ı ve 52’si gibi belli günlerde yemek ikramında bulunması ve ölmüşlerinin adına Yasin okutması bunu açıkça göstermektedir. Öte yandan, ölümle ilgili bazı uygulamaların evrensel boyuta sahip oldukları tespit edilmiştir. Ölüm döşeğindeki hastanın yalnız bırakılmaması, cesedin yıkanması ve yas tutulması gibi işlem ve uygulamalar

neredeyse her kültürde mevcuttur. Bununla beraber araştırma bölgesinde yerine getirilen bazı uygulamaların eski Türk kültüründeki uygulamalar ile benzeşim sergilediği görülmüştür. Örnek olarak ölünün kefeni (göbeği) üzerine demirden yapılma bir aletin (bıçak, makas vs.) konulması; ölünün toprağa gömülmesi ve mezarının baş ve yak uçlarına ağaçtan yapılma insan biçimindeki tahtaların dikilmesi; ölü yakınlarının ölüler için ölü aşı/yemeği vermesi gibi uygulamalar gösterilebilir.

Çalışmanın gerçekleştiği bölgede görevli kimi imamlar tarafından halk inançlarının batıl inanç oldukları, dinen bir değerinin olmadıkları ifade edilse de bölge halkı arasında önemli bir yere sahip oldukları tespit edilmiştir. Öyle ki, bunları dini değerler kadar önemsendikleri söylenebilir. Önceki dönemlerden günümüze kadar gelip halk arasında yaşıyor olmaları bunu açıkça göstermektedir.

Araştırmanın yürütüldüğü Kuzey Makedonya'nın Ograjden ve Sındırgı Yörük yerleşim yerlerinin halk kültürü, diğer bir ifadeyle folkloru üzerinde daha önce herhangi bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu tez çalışmasında ilgili bölgenin halk kültürünün incelenmesi yapılmaya çalışılmıştır. Öte yandan bu çalışmanın ileride bölge folkloru üzerinde yapılacak olan çalışmalara kılavuzluk edeceğini söylemek mümkündür. Bu tez çalışması söz konusu bölge folklorunun belli konuları üzerinde gerçekleşmiştir, dolayısıyla bölge ile ilgili daha kapsamlı çalışmaların yapılması önerilmektedir. Örneğin seyirlik halk oyunları, bölge halk mutfağı vb. Ayrıca araştırma bölgesindeki âdet ve uygulamalar ile Anadolu veya eski Türk kültüründeki âdet ve uygulamalar üzerinde karşılaştırmalı çalışmaların yapılabileceğini de söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim: “Dinî Folklor veya Dinî-Manevi Halk İnançlarıyla İlgili Bir Sınıflandırma Denemesi I”, **Türk Folkloru Araştırmaları I**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1986, s. 1-11.
- Acıpayamlı, Orhan: “Anadolu’da Nazarla İlgili Bazı Âdet ve İnanmalar”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C: XX, No: 1-2, 1962, s. 1-40.
- Acıpayamlı, Orhan: **Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnografik Etüdü**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Acıpayamlı, Orhan: “Türkiye’de Yağmur Duası”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C: XXII, No: 3-4, 1964, s. 221-250.
- Aça, Mehmet: “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **Halk Bilimi El Kitabı, Halk Bilimi El Kitabı**, ed., Mustafa Aça, Konya, Kömen Yayınları, 2016.
- Aça, Mehmet: “Halk Şiirinde Tür ve Şekil”, **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, ed., M. Öcal Oğuz, 9. bs., Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.
- Adiller, Selda: “Doğu Makedonya Alikoç Köyü’nde Evlilik ve Yörük Kadını”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.

- Adiller, Selda ve
Destanov, Yaşar: “Doğu Makedonya Türklerinde Yaşam Sorunu ve
Döviz Göçü”, **Balkanlar’da Türk Varlığı**,
sunulmuş sempozyum bildirisi, İzmir, Ege
Üniversitesi, 2015.
- Ago, Arif: “Ohri, Radoviş ve İştîp İlçelerinde Yaşayan Türk
Halkının Hıdrellez Âdet ile Manileri”, **II.
Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**,
C: I, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî
Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1982, s. 5-18.
- Akalın, Lütfullah Sami: **Türk Manilerinden Seçmeler I**, İstanbul, Millî
Eğitim Basımevi, 1972.
- Akalın, Şükrü Halûk: “Balkan”, **Türkçe Sözlük**, 11. bs., Ankara, Türk Dil
Kurumu Yayınları, 2010.
- Aktaş, Şerif: **Anlatma Esasına Bağlı Edebî Eserlerin Tahlili:
Teori ve Uygulama**, Ankara, Kurgan Edebiyat
Yayınları, 2013.
- Aktaş, Şerif: **Edebiyatta Üslûp ve Problemleri**, Ankara, Akçağ
Yayınları, 1986.
- Alangu, Tahir: **Türkiye Folkloru Elkitabı**, İstanbul, Adam
Yayıncılık, 1983.
- Aliov, Mümin: “Çağdaş Makedonya Türk Edebiyatına Katkısı
Bakımından Köprü Dergisi’nde Çıkan Şiirler
Üzerine Tematik Bir İnceleme (2002-2017)”,
Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve
Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim
Dalı, İstanbul, 2019.

- Alptekin, Ali Berat: **Taşeli Masalları**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2002.
- Altun, Işıl: **Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm**, İzmit, Yayıncı Yayınları, 2004.
- Altunel, İbrahim: “Gevrekli Seydişehir/Konya Kasabası Düğünlerinde Gelin Güvey Motifleri Üzerine Bazı Tespitler”, **III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 9-11.
- Arat, Reşid Rahmeti: **Kutadgu Bilig**, C: II, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
- Aristoteles: **Fizik**, çev., Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997.
- Artun, Erman: “Testi Kırma”, **Ansiklopedik Halkbilimi/Halk Edebiyatı Sözlüğü: Terimler-Motifler-Kavramlar**, Adana, Karahan Kitabevi Yayınları, 2014, s. 458.
- Artun, Erman: **Türk Halkbilimi**, 13. bs., Adana, Karahan Kitabevi, 2015.
- Aslan, Ferhat: **Naki Tezel’in İstanbul’dan Derlediği Masallar: İnceleme-Metin**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013.
- Arslan, Muhammet: “Kars’ın Selim İlçesinde Bulunan Koç Heykeli Formlu Bir Mezar Taşının Düşündürdükleri”, **Azerbeycanşinsalık “Geçmişi, Bugünü ve Geleceği” (Dil, Folklor, Edebiyat, Sanat, Tarih) Uluslararası Sempozyum**, Kars, 2015, s. 799-847.
- Atalay, Besim: “Münderü” **Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi**, C: I, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985.

- Aydin, Mehmet: “Mut Bölgesinde Yaşayan Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili” **IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri: Gelenek-Görenek ve İnançlar**, C: IV, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, 1991, s. 31-37.
- Ayverdi, İlhan: “Doğmak”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük I**, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Ayverdi, İlhan: “Sual”, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük III**, 2. bs., İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2006.
- Bağlı, Mazhar ve Sever, Aysan: “Tabulaştırılan/Tabulaşan Kurumun (Ailenin) Kurbanlıklar Edinme Pratiği: Levirat ve Sororat”, **Aile ve Toplum Dergisi**, C: VII, No: 2, 9 Ocak Mart 2005, s. 1-13.
- Balaman, Ali Rıza: **Gelenekler Töre ve Törenler**, İzmir, Betim Yayınları, 1983.
- Balaman, Ali Rıza: **Sosyolojik Antropolojik Yaklaşımla Akrabalık Evlilik ve Türleri**, İzmir, İleri Kitap Yayın ve Dağıtım, 1982.
- Balat, Gülçin: “Makedonya-Kanatlar Köyü Folkloru Üzerine Bir İnceleme”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, İzmir, 2018.
- Başçetinçelik, Ayşe: **Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm**, Adana, Adana Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Başgöz, İlhan: **Folklor Yazıları**, İstanbul, Adam Yayınları, 1986.

- Bayrı, Mehmet Halit: **İstanbul Folkloru**, 2. bs., İstanbul, Baha Matbaası, 1972.
- Bedir, Murteza: “Sünnet”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVIII, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, s. 150.
- Beşikçi, İsmail: **Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar**, Ankara, Doğan Yayınevi, 1969.
- Boratav, Pertev Naili: **Folklor ve Edebiyat -1**, İstanbul, Adam Yayıncılık, 1982.
- Boratav, Pertev Naili: **Folklor ve Edebiyat II**, İstanbul, Adam Yayıncılık, 1982.
- Boratav, Pertev Naili: **Masallar- 1 Uçar Leyli**, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2001.
- Boratav, Pertev Naili: **100 Soruda Türk Halk Edebiyatı**, Ankara, Bilge Su Yayıncılık, 2016.
- Boratav, Pertev Naili: **100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)**, 2. bs., İstanbul Gerçek Yayınevi, 1984.
- Bozkurt, Nebi: “Mezarlık”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXIX, Ankara, TDV Yayınları 2004, s. 519.
- Bozkurt, Nebi: “Sünnet”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVIII, İstanbul, TDV Yayınları, 2010, s. 157.
- Britannica Ana:** “Doğum”, **Genel Kültür Ansiklopedisi**, C: VII, İstanbul, Ana Yayıncılık, 1986, s. 385.
- Büyükünâl, Cenk: “Toplumumuzda Sünnet Uygulamaları ve Tarihi Gelişimine Bir Bakış”, C: XXIX, No: 3, **Çocuk Cerrahisi Dergisi**, 2015, s. 104-120.

- Cilacı, Osman: “Türbe-Mezar Ziyaretlerinde Görülen Hurafeler ve Çözümleri”, Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, 18-20 Aralık 1998, İstanbul, Mezarlıklar Vakfı Yayınları, 1999, s. 345.
- Cin, Firdevs: “Ceyhan Yörüklerinde Halk Kültürü Araştırmaları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2004.
- Coştu, Feyza Ceyhan: “Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi”, **Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C: VIII, No: 2, 2015, s. 647-674.
- Çelebi, Evliya: **Evliya Çelebi Seyahatnamesi**, çev., Zuhuri Danışman, C: VIII, İstanbul, Zuhuri Danışman Yayınevi, 1970.
- Çelik, Ali: **İslâm’ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995.
- Çobanoğlu, Özkul: **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, 4. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2008.
- Demirci, Kürşat: “Uğursuzluk”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XLII, İstanbul, TDV Yayınları, 2012, s. 52-53.
- Demirci, Yusuf Ziya: **Anadolu’da Eski Düğün ve Evlenme Adetleri**, İstanbul, 1968.
- Dilek, İbrahim: **Altay Masalları**, Ankara, Alp Yayınevi, 2007.
- Dizdaroğlu, Hikmet: **Halk Şiirinde Türler**, Ankara, TDK Yayınları, 1969.

- Dizdaroğlu, Hikmet: “Halk Şiirinde Türler” **Türk Dili Dergisi Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı**, No: 207, 1968, s. 186-293.
- Doruk, Ece Karadoğan: **Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, t. y.
- Durmaz, Mustafa: “Makedonya Sorunu ve Yunanistan’ın İsim Uzlaşmazlığı”, **ASSAM Dergisi**, No: 3, 2015, s. 59-68.
- Dülger, Cansu: “İzmir Ödemiş’te Kına Gecesi Âdetleri”, **Uluslararası Folklor Akademi Dergisi**, C: II, No: 1, 2019, s. 53-68.
- Eker, Gülin Öğüt vd.: **Dünya Halkbilimi Çalışmaları Tarihi**, Ankara, Millî Folklor Yayınları, 2003.
- Eker, Gülin Öğüt, v: **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar**, Ankara, Millî Folklor Yayınları, 2003.
- Ekici, Metin ve Yılmaz A. Müge: “Anonim Halk Edebiyatı”, **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, ed., M. Öcal Oğuz, 9. bs., Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.
- Ekici, Metin: **Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri**, 5. bs., Ankara, Geleneksel Yayıncılık, 2013.
- Ekici, Metin: “Kuramlar ve Yöntemler”, **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, ed., M. Öcal Oğuz, 9. bs., Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.
- Ekici, Metin: “Türk Kültüründe “Al” Renk”, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, C: XVI. No: 2, 2016, s. 103-107.

- Ekici, Metin: “Türk Halk Kültürü Araştırmalarında Dün, Bugün ve Yarın”, **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, C: I, No: 1, 2008, s. 11-26.
- Elçin, Şükrü: **Halk Edebiyatına Giriş**, 2. bs., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Emecen, Feridun: “Saruhanogulları”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVI, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, s. 170-173.
- Emeksiz, Abdulkadir: “İstanbul Mânileri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2003, s. 3-4.
- Emeksiz, Abdulkadir: “Türk Halk Kültüründe Üzerlik”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C: XXVIII, 1998, s. 229-241.
- Ercan, Aktan Müge: “Gelibolu Yarımadası’nın Geçiş Dönemi Âdetleri Üzerine Bir İnceleme: Doğum-Düğün-Ölüm” Yayınlanmış Doktora Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalım, Çanakkale, 2002, s.47-8.
- Ergin, Muharrem: **Dede Korkut Kitabı I**, 3. bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Erginer, Gürbüz: **Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri**, yay. haz., Birhan Keskin, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Ergun, Pervin: “Türk Gelininin Mitolojik Göçü”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C: XIII, No: 24, 2010, s. 275-290.

- Ergun, Pervin: **Türk Kültüründe Ağaç Kültü**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi, 2012.
- Ergun, Pervin: “Türk Kültüründe Kavaktan İnen Gelin Motifi”, **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, C: 13, No: 23, 2010, s. 186-195.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet: “Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri”, **I. Türkiye Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2006, s. 87.
- Erol, Mehmet: **Halep Türkmenleri**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012.
- Eröz, Mehmet: **Türk Ailesi**, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977.
- Eset, Niyazi: **Mukayeseli ve Neşredilmemiş Maniler**, Ankara, Ankara Halkevi Neşriyat, 1944.
- Esin, Emel: **Türk Kozmolojisi: İlk Devir Üzerine Araştırmalar**, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1979.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki: **Anadolu İnançları**, İstanbul, Derin Yayınları, 2007.
- Filipović, S. Melinko: “1931 Yılı Ustrumca Bölgesi’ndeki Antrocoğrafik ve Etnolojik Çalışmalarla İlgili Rapor”, **Üsküp Bilim Derneği Bülteni XV-XVI**, 1936.
- Frazer, G. James: **Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri**, C: I, çev., Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1991.
- Gennep, V. Arnold: **The Rites of Passage**, çev., Monika B. Vizedom, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

- Giddens, Anthony: **Sosyoloji**, yay. haz., Hüseyin Özel ve Cemal Güzel, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000.
- Goldstein, S. Kenneth: **Sahada Folklor Derleme Metotları**, çev., Ahmet Edip Uysal, Ankara, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1975.
- Gökalp, Ziya: **Türk Medeniyeti Tarihi**, haz., Kâzım Yaşar Koprıman ve Afşar İsmail Aka, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Gökay, Orhan Şaik: **Dede Korkut Hikâyeleri**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Gökçe, Birsen: “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, **Aile Yazıları** 4, 2. bs., Ankara, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 385-400.
- Göktaş, Ömer: “Türk Kültüründe Ekmek ile İlgili İnanışlar”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 38.
- Gözaydın, Nevzat: “Anonim Halk Şiiri Üzerine”, **Türk Dili Dergisi**, C: LVII, No: 445-450, 1989, s. 7-13.
- Günay, Umay: **Elâzığ Masalları (İnceleme)**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Günay, Umay: “Ritüeller ve Hıdrellez”, No: 26, **Millî Folklor Dergisi**, 1995, s. 1-2.
- Hahn, Alois: **Einstellungen zum Tod und ihre soziologische Bedingtheit**, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1968.

- Hacısalihoglu, Mehmet: “Makedonya”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXVII, Ankara, TDV Yayınları, 2003, s. 437-444.
- Hall, C. Richard: **Balkan Savaşları 1912-1913**, çev., M. Tanju Akad. İstanbul, Homer Kitabevi, 2003.
- Hamzaoglu, Yusuf: **Balkan Türklüğü (Araştırmalar, İncelemeler, Makedonya, Sırbistan, Hırvatistan)**, C: I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Hamzaoglu, Yusuf: **Balkan Türklüğü (Makedonya, Hırvatistan, Osmanlı Öncesi Balkan Müslümanlığı)**, C: I, Üsküp, Logos-A Yayınevi, 2010, s. 36.
- Hançerlioğlu, Orhan: “Nazar”, **İslam İnançları Sözlüğü**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
- Harp Akademileri Komutanlığı: **Makedonya**, İstanbul, Harp Akademi Komutanlığı, 1992.
- Hasan, Hamdi: **Makedonya Türklerince Söylenen Mâniler**, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007.
- Haydar, A. Avcı: **Halkbilimi Konuları ve Araştırma Yöntemleri**, Ankara, Berhem Yayınları, 1992.
- Honko, Lauri: **Ritüellerin Oluşum Süreci**, çev., Ruhi Ersoy, **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3**, Ankara, Geleneksel Yayıncılık, 2009.
- İbrahimsoylu, İzzet: **Yörüklük (Kuzey Makedonya Yörüklüğü)**, Üsküp, Yeni Balkan Yayınları, 2021.
- İnalcık, Halil: “Türkler ve Balkanlar”, **Balkanlar**, İstanbul, Orta Doğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yayınları, 1993.

- İnalcık, Halil: **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300-1600**, ed., Halil İnalcık ve Donald Quataert, çev., Halil Berktaş, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2000,.
- İnan, Abdülkadir: **Makaleler ve İncelemeler**, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- İnan, Abdülkadir: **Tarihte ve Bugün Şamanizm: Araştırmalar ve Materyaller**, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- İslamoğlu, Sami: “Birlik Gazetesinde Yayımlanan Edebiyat ile İlgili Eserlerin ve Makalelerin Bibliyografyası”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2003.
- Jelavich, Barbara: **Balkan Tarihi 18. ve 19. Yüzyıllar I**, çev., İhsan Durdu, Haşim Koç, Gülçin Koç, İstanbul, Küre Yayınları, 2006.
- Jelavich, Barbara: **Balkan Tarihi 20. Yüzyıl**, çev., Zehra Savan, Hatice Uğur, İstanbul, Küre Yayınları, 2006.
- Kadri, Hüseyin Kâzım: “Masal”, **Türk Lügati**, C: IV, İstanbul, TDK Yayınları, 1945, s. 333.
- Kadri, Hüseyin Kâzım: “Mâni”, **Türk Lûgati**, C: IV, İstanbul, TDK Yayınları, 1945, s. 342.
- Kafesoğlu, İbrahim: **Türk Millî Kültürü**, 3. bs., İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1984.
- Kalafat, Yaşar: **Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.

- Kalafat, Yaşar: **İslâmiyet ve Türk Halk İnançları**, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, 1996.
- Kalafat, Yaşar: “Orta Toroslar ve Makedonya Yörükleri Halk İnanışları Karşılaştırması-II”, **Millî Folklor**, No: 24, s. 34-41.
- Kalafat, Yaşar: “Türk Dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi”, **Millî Folklor**, No: 44, 1999, s. 88-90.
- Karamağaralı, Beyhan: “Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi”, **Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri**, 18-20 Aralık 1998, İstanbul, Mezarlıklar Vakfı Yayınları, 1999, s. 33-46.
- Karatay, Osman ve Gökdağ, Bilgehan A: **Balkanlar El Kitabı: Tarih**, C: I, Ankara, Vadi Yayınları, 2007.
- Karatay, Osman ve Gökdağ, Bilgehan A: **Balkanlar El Kitabı: Çağdaş Balkanlar**, C: II, Ankara, Vadi Yayınları, 2007.
- Kaya, Doğan: **Anonim Halk Şiiri**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.
- Kaya, Doğan: “Eşik”, **Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2007, s. 314.
- Kaydamov, Kostadin: **Ustrumca’ya Bağlı Olan Köy İsimleri**, Üsküp, 2005, s. 8.
- Keskin, Mehmet: “Kefen” **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXV, Ankara, TDV Yayınları 2002, s.184-185.

- Kıyak, Abdulkadir: “Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ’daki İzleri”, C: II, No: IV, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013, s. 22-39.
- Kılıç, Yavuz: “Geçmişle Gelecek Arasında İnsan”, **Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, No: 19, 2012, s. 77-90.
- Kobya, Elif Şebnem: “Türkiye’de Yağmur Törenleri ve Yağmurla İlgili İnanışlar”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, 2014.
- Korkmaz, Esat: “İnanç”, **Ansiklopedik Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2003.
- Koşay, Hamit Zübeyir: “Etnografya Müzesindeki Nazarlık, Muska ve Hamailer”, **Türk Etnografya Dergisi**, No: 1, 1956, s. 86-90.
- Köprülü, Mehmet Fuad: **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 3. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Köprülü, Mehmet Fuad: **Türk Edebiyatı Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.
- Köprülü, Mehmet Fuad: **Türk Edebiyatı Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1980.
- Kut, Şule: **Balkanlar’da Kimlik ve Egemenlik**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan: “İnsan”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXII, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, s. 320-323.

- Küçük, Abdurrahman: “Erzincan ve Çevresindeki Halk İnançlarına Toplu Bakış”, **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Program ve Bildiri Özetleri I**, Ankara, Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1986, s. 129.
- Lundberg, A. George, Schrag, C. Clarence ve Larsen, N. Otto: **Sosyoloji**, C: I, çev., Özer Ozankaya, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1970.
- Mahmud, Kâşgarlı: “İnanç”, **Divanü Lûgat-it-Türk**, 5. bs., C: III, çev., Besim Atalay, Ankara, TDK Yayınları, 2006.
- Manilowski, Bronislaw: **Büyü, Bilim ve Din**, çev., Saadet Özkal, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1990.
- Melikoğlu, Aşlar: “Giresun İli Halkbilim Monografisi” Yayınlanmış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalım Türk Dili ve Edebiyatı Programı, Trabzon, 2018, s. 423.
- Murtezan, Fatih: **Makedonya’da Yönetişel Değişim**, Üsküp, Matusitep Yayınları, 2008.
- Nahya, Zümrüt: “Kız İsteme ve Söz Kesme Gelenekleri Üzerine Bir Atlas Denemesi”, **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri: Gelenek, Görenek ve İnançlar**, C: IV, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1987, s. 257-261.
- Nur, Rıza: “Türk Şiiri Hakkında Mütalaalar”, No: 11, **V. Tanrıdağ Dergisi**, 1942’den aktaran Hikmet Dizdaroğlu, **Halk Şiirinde Türler**, Ankara, TDK Yayınları, 1969, s. 102.

- Sezen, Lütfi: “Türkiye’de Evlenme Biçimleri”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, No: 27, Erzurum, 2005, s. 185-195.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Bektaşî Menakıpnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri**, İstanbul, Enderun Yayınları, 1983.
- Oğuz, M. Öcal ve Gürçayır, Selcan: **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar**, C: II, Ankara, Gelenekse Yayınları, 2005.
- Oğuz, M. Öcal, Gürçayır, Selcan ve Çalış, Sunay: **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar**, C: 3, Ankara, Gelenekse Yayınları, 2009.
- Ortaylı, İlber: “Türkiye ve Balkanlar”, **Türk Tarihinde Balkanlar**, C: I, ed., Zeynep İskefiyeli, Bilal Çelik, Serkan Yazıcı, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013.
- Oy, Aydın: “Balkanlar’dan Türkiye’ye Folklor Ürünleri Üzerine”, **III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri**, C: I., Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1986, s. 221-231.
- Ögel, Bahaeddin: **Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, 3. bs., İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988.
- Ögel, Bahaeddin: **Türk Mitolojisi**, C: I, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.
- Ölmez, Filiz Nurhan: “Meyve ve Türk Sanatları Bağlamında Elma”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi**, No: 10, Isparta, 2012, s. 77-102.

- Öner, Ayşe: **Hamilelik, Doğum ve Bebek Bakım Kitabı**, bs. 14, İstanbul, Klan Yayıncılık, 2018.
- Örnek, Saim: “Karamanlı Neokesaria Köyünde Doğum Geçişine Ait İnançlar”, No: 116, **Millî Folklor Dergisi**, 2017, s. 143-155.
- Örnek, Sedat Veyis: **Anadolu Folklorunda Ölüm**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.
- Örnek, Sedat Veyis: “Etnoloji Sözlüğü”, Ankara, Ankara Üniversitesi Dili ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971, s. 205.
- Örnek, Sedat Veyis: **Türk Halkbilimi**, Ankara, Bilge Su Yayınları, 2014.
- Özbek, Mehmet: **Folklor ve Türkülerimiz**, 2. bs., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1981.
- Özbudun, Sibel ve Uysal, Gülfem: **50 Soruda Antropoloji**, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yayınevi, 2012.
- Özdemir, Nutku: “Çeyiz”, C: VIII, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV Yayınları, 1993, s. 297.
- Özön, Mustafa Nihat: **Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1954, s. 282.
- Pala, İskender: “Ayna”, **İslam Ansiklopedisi**, C: IV, İstanbul, TDV Yayınları, 1991, s. 262.
- Piličkova, Sevim: **Makedonya Sosyalist Cumhuriyeti’nde Yaşayan Türklerin Manileri**, Üsküp, Institut za Folklor (Marka Cepenkov), 1986.
- Pleterski, Janko: **İstorija Sve za Komunista Jugoslavije**, 1980.

- Pressat, Roland: **The Dictionary of Demography**, ed., Christopher Wilson, Oxford, Basil Blakwell Publications, 1985.
- Roux, Jean-Paul: **Eski Türk Mitolojisi**, çev., Musa Yaşar Sağlam, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Saintyves, P: **Folklor El Kitabı**, çev., Bilâl Aziz Yanıkoğlu, İstanbul, Doğan Kardeş Yayınları, 1951.
- Sakaoğlu, Saim: **Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katoloğu**, Ankara, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1980.
- Sakaoğlu, Saim: **Gümüşhane ve Bayburt Masalları**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2002.
- Sakaoğlu, Saim: **Masal Araştırmaları I**, 7. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2016.
- Sakaoğlu, Saim: **Sahada Derleme Metotları**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yayınları, 1988.
- Sakaoğlu, Saim: **Türk Fıkraları ve Nasreddin Hoca**, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Sami, Şemseddin: “Fıkra” **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul, Şifa Yayınevi, 2012, s. 1023.
- Sami, Şemseddin: “Ataerkil”, **Temel Türkçe Sözlük, Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî**, C: I, İstanbul, Tercüman Gazetesi Yayınları, 1985, s. 63.
- Sami, Şemseddin: “Türkü” **Temel Türkçe Sözlük, Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî**, C: III, İstanbul, Tercüman Gazetesi Yayınları, 1986, s. 1397.

- Saraç, Tahsin: **Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük**, İstanbul, Adam Yayınları, 1985.
- Saran, Nephane: **Antropoloji**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1993.
- Sayın, Önal: **Aile Sosyolojisi**, İzmir, Ege Üniversitesi Basımevi, 1990.
- Szilágyi, Szilárd: “İgnác Kúnos Türk Folklor Araştırmalarında Bir Öncü”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı (Eski Türk Edebiyatı) Anabilim Dalı, Ankara, 2007.
- Şenesen, Refiye Okuşluk: “Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereketle İnanç ve Uygulamalarda Eski Türk Kültürü İzleri”, **Folklor/Edebiyat Dergisi**, C: XVII, No: 66, 2011, s. 209-228.
- Şimşek, Esmâ: **Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması**, C: I, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Şişman, Bekir: “Anadolu’da Yaşayan Halk İnançlarının Menşei Üzerine Bir Araştırma”, **Millî Folklor**, No: 46, 2000, s. 104-8.
- Tan, Nail: **Folklor (Halkbilimi)- Genel Bilgiler-**, İstanbul, Halk Kültürü Yayınları, 1985.
- Taner, Nuri: **Masal Araştırmaları**, C: I, İstanbul, Art-San Yayıncılık, 1988.
- Taslaman, Osman Caner ve Oktav, Cenker: “Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri”, **Kader Dergisi**, C: XV, No: 3, 2017, s. 718-742.

- Thompson, Stith: **The Folktale**, New York, The Dryden Press, 1946.
- Topaloğlu, Bekir: “Âhiret”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: I, İstanbul, TDV Yayınları, 1988, s. 543-548.
- Toprak, Süleyman: “Sual”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XXXVII, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, s. 446-7.
- Torun, Ali: “Mâni Tarzı ve Bu Tarzın Menşei Hakkında Bazı Düşünceler”, **Millî Folklor**, No: 2, 1989, s. 24-25.
- Tuğlacı, Pars: “Mâni”, **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, C: III, İstanbul, Pars Yayınevi, 1971, s. 1845.
- Tuncer, Baykara: “Türklerde Şenlikler, Kutlamalar, Toylar ve Eğlenceler”, **Erdem Dergisi**, C: XII, No: 36, 2000, s. 867-898.
- Turner, Victor: **The Forest of Symbols: Aspects of Ndenbu Ritual**, London, Cornell University Press, 1967.
- Tümer, Günay: “Bereket”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: V, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, s. 487-489.
- Tümer, Günay: “Çeşitli Yönleriyle Din”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: XXVIII, No: 01, 1987, s. 213-267.
- Türk, Hüseyin: “Yağmur Duası Ritüelleri Motif Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, **Folklor/Edebiyat Dergisi** C: VIII, No: 31, 2002, s. 67-91.
- Türkmen, Fikret: “Hikâye”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: XVII, İstanbul, TDV Yayınları, 1998, s. 488-491.

- Usal, Selhan Yalçın: “Türklerde Çeyiz Sandığının Kullanımı ve Geleneksel Süslemeleri”, **Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, C: I, No: 1, Ordu, 2010, s. 157-158.
- Uzunpostalıcı, Mustafa: “Defin”, **İslâm Ansiklopedisi**, C: IX, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, s. 86.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir: “Sinop ve Çevresindeki Köy Düğünleri” **Türk Folklor Araştırmaları Dergisi**, No: 163, İstanbul, 1963, s. 2974-2975.
- Yakıcı, Ali: “Düğün Kelimesi ve Kültürümüzdeki Yeri Üzerine”, **Milli Folklor**, No: 25, 1991, s. 33-36.
- Yakıcı, Ali: **Halk Şiirinde Türkü -Tanım-Tasnif-İnceleme-Metin**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2007.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi: **Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir**, 2. bs., C: I, İstanbul Niğbolu Yayınevi, 1960.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi: **Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir**, 2. bs., C: IX, İstanbul Niğbolu Yayınevi, 1960.
- Yıldırım, Dursun: **Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Dursun: **Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar: İnceleme-Metin**, Ankara, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1976.
- Yıldırım, Dursun: “Fıkra”, **Türk Dünyası El Kitabı**, 2. bs., C: III, No: A-23, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1992.

- Yıldırım, İbrahim: “Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Kriterleri” C: III, No: 27, **Türk Psikolojik Danışma ve Rehberliği Dergisi**, s. 15-26.
- Yılmaz, Mehmet: “**Zaman Nedir**”, Derin Düşünce Fikir Platformu, t. y.
- Yılmaz, Pelin: “Menengiçten Şuruba: Gaziantep’te İçecek Kültürü”, **Folklor/Edebiyat**, C: XVIII, No: 69, 2012, s. 25-39.
- Yolcu, Mehmet Ali: “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”, **Halk Bilimi El Kitabı**, ed., Mustafa Aça, Konya, Kömen Yayınları, 2016.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Radovi%C5%9F>. Erişim tarihi 15. 06. 2021

https://en.wikipedia.org/wiki/Kalauzlija,_Radoviš. Erişim tarihi 17. 06. 2021

SÖZLÜ KAYNAKLAR

Adı Soyadı	Doğum Tarihi	Yaşadığı Köy	Cinsiyeti	Öğrenim Durumu	Mesleği	Mülakatın Yapıldığı Tarih
Amet Amedov KK. 1	07.11.1958	Kılağuzlu	Erkek	İlkokul	Ziraat	08.10.2018
Asiye Rifadova KK. 2	09.03.1971	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	22.09.2018
Ayşe Destanova KK. 3	14.02.1959	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	21.09.2018 16.09.2019
Ayşe Recepova KK. 4	19.02.1960	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	24.09.2018
Bariye İzirova KK. 5	23.05.1956	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	12.09.2019
Celal Bekirov KK. 6	04.10.1966	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	15.09.2018
Cevri Recepova KK. 7	10.07.1946	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	19.20.2018
Ceylan Destanov KK. 8	15.06.1991	Yüksek Mahalle	Kadın	Yüksek Lisans	Eczacı	09.10.2019
Davut Rifadov KK. 9	18.09.1946	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	22.09.2018
Destan Osmanov KK. 10	30.11.1948	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	16.09.2019
Dizar Bekirova KK. 11	01.06.1961	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	30.08.2019
Fatma Alieva KK. 12	01.12.1984	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	07.09.2019
Güllü İsmailova KK. 13	07.03.1956	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	15.09.2018/ 27.09.2019
Hatice Destnova KK. 14	02.09.2003	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul		25.09.2019
İsin İsinov KK. 15	05.03.1989	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	22.09.2019
İzzet İbrahimsoylu KK. 16	27.11.1984	Kurfalı (İştıp)	Erkek	Yüksek Lisans	Öğrenci	17.10.2020
Kadişa Aliova KK. 17	24.04.1944	Kılağuzlu	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	09.10.2018

Kerime Şerifova KK. 18	19.04.1957	Kılağuzlu	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	08.10.2018
Kevser İsinova KK. 19	29.01.1986	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	12.09.2019
Mizafer Osmanova KK. 20	15.03.1955	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	16.09.2019
Mustafa Destanov KK. 21	08.03.1953	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	02.10.2018
Nasuf Destanov KK. 22	15.04.1955	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	20.09.2018 17.09.2019
Rabiş İsmailova KK. 23	20.05.1978	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	04.10.2018
Ramadan Asanov KK. 24	02.11.1944	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	11.10.2018 28.09.2019
Ramize Amedova KK. 25	28.06.1983	Kılağuzlu	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	08.10.2018
Rujdi Destanov KK. 26	03.11.1983	Yüksek Mahalle	Erkek	İlkokul	Ziraat	05.10.2018
Şazi Alieva KK. 27	10.04.1956	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	22.09.2018
Şezane Mustafova KK. 28	05.02.1953	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	14.09.2018
Zarfe Memedova KK. 29	27.04.1970	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	22.09.2018
Zerda Asanova KK. 30	07.12.2002	Yüksek Mahalle	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	26.09.2019

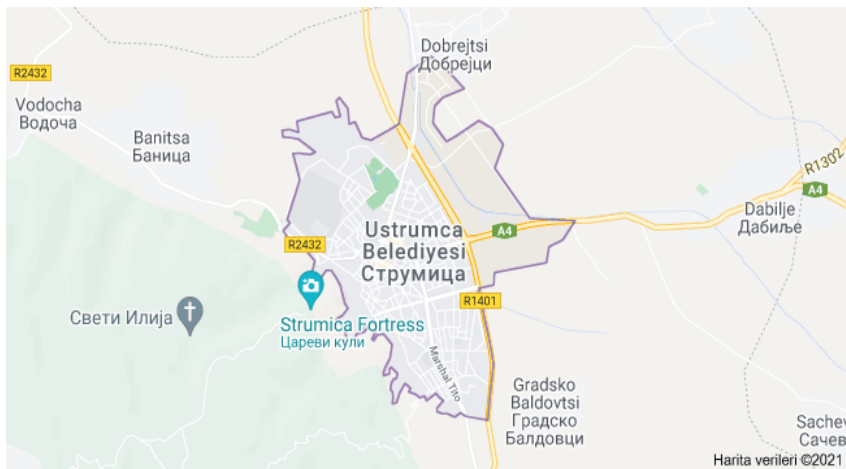
EKLER

EK-1: Kuzey Makedonya haritası.



Kaynak: <https://www.google.com/search?q=makedonya+haritası>

EK-2: Ustrumca şehrinin haritası.



Kaynak: <https://www.google.com/search?q=strumica+map>

EK-3: Radoviş şehrinin haritası.



Kaynak: <https://www.google.com/search?q=radovi%C5%9F+map>

EK-4: Araştırmanın yürütüldüğü Yüksek Mahalle Köyü.



Kaynak: Ekrem Destanov, 6 Mayıs 2019.

EK-5: Araştırmanın yürütüldüğü Kılağuzlu Köyü.



Kaynak: Ekrem Destanov, 9 Eylül 2018.

EK-6: Yüksek Mahalle Köyü yakınlarında yer alan ve kısırlığın giderilmesi gibi çeşitli amaçlarla ziyaret edilen türbe.



Kaynak: Ekrem Destanov, 26 Eylül 2018.

EK-7: Türbenin içindeki yatırların mezarları.



Kaynak: Ekrem Destanov, 26 Eylül 2018.

EK-8: Sünnet çocuğu evine asılan Türk bayrağı.



Kaynak: Ekrem Destanov, 2 Eylül 2020.

EK-9: Sünnet elbiseleri giydirilmiş sünnet çocuğu.



Kaynak: Ekrem Destanov, 2 Eylül 2020.

EK-10: Kardeşleri sünnet çocuğunu evden çıkarırken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 2 Eylül 2020.

EK-11: Takı merasiminde sünnet çocuğu.



Kaynak: Ekrem Destanov, 3 Eylül 2020.

EK-12: Gelin baba evinden çıkarılırken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 24 Aralık, 2018.

EK-13: Damat evi kendilerini tebrik etmeye gelen kadınlara şerbet sunarken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 14 Aralık 2018.

EK-14: Bardaklara şerbet konulmada kullanılan çiçek desenli plastik sürahi.



Kaynak: Ekrem Destanov, 14 Aralık 2018.

EK-135: Gelin ile damat m zık eşliğinde evden çıkarken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 13 Nisan 2019.

EK-16: Gelin ile damat düğünün gerçekleştiği alana giderken.



Kaynak, Ekrem Destanov, 13 Nisan 2019.

EK-17: Gelin halayı çekerken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 13 Nisan 2019.

EK-18: Kuaför dönüşü damat annesinin elini öperken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 4 Ekim 2020.

EK-19: Kuaför dönüşü gelin kayınvalidesinin elini öperken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 4 Ekim 2020.

EK-20: Kına ritüeli öncesinde gelin süslenmiş testi ile halay çekerken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 14 Nisan 2019.

EK-21: Geline kına yakılırken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 14 Nisan 2019.

EK-22: Gelin ile damat oynarken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 5 Ekim 2020.

EK-23: Gelin ile damat dans ederken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 5 Ekim 2020.

EK-24: Takı merasimi sonrasında kayınvalide halayı çekerken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 5 Ekim 2020.

EK-25: Takı merasimi sonrasında gelin ile damat halayda oynarken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 5 Ekim 2020.

EK-26: Düğün aşısı/yemekleri kazanlarda hazırlanırken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 5 Ekim 2020.

EK-27: Düğün yemekleri sunulmaya hazırlanırken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 4 Ekim 2020.

EK-28: Düğün yemeği yenilirken.



Kaynak: Ekrem Destanov, 4 Ekim 2020.

ÖZ GEÇMİŞ

İlköğrenimini köyünde; orta öğrenimini Yeni Mahalle köyünde, Lise eğitimini Üsküp İsa Bey Medresesi'nin İştîp Şubesi'nde tamamladı. 2013 yılında Tetova (Kalkandelen) Devlet Üniversitesinde Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Aynı yıl Yıldız Teknik Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde yüksek lisans eğitimine başladı. 2016 yılında yüksek lisansını tamamlayan Ekrem Destanov, aynı yıl İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Anabilim dalında doktora eğitimine başladı.