

استاد ESTAD

ESKİ TÜRK EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

[Journal Of Old Turkish Literature Researches]

E-ISSN: 2651-3013

Cilt: 4 Sayı: 1 Şubat 2021

ss. 342-372

Makalenin Geliş

Tarihi

11/12/2020

Makalenin

Kabul Tarihi

24/02/2021

Yayın Tarihi

28/02/2021

ALİ ŞİR NEVÂYÎ'NİN TÜRKÇE DİVANLARINDA MİTLERİN GÜNLÜK HAYATTAKİ İZLERİ

Muhterem SAYGIN¹

ÖZET

Günlük yaşamımızda davranışlarımızı, inanışlarımızı şekillendirmektedir. İnanışlarımızın temelinde ise ilk insanların evreni algılamak ve anlamlandırmak amacıyla oluşturdukları model davranışlar yatmaktadır. Mit adını verdiğimiz bu inanışlar, yazının olmadığı devirlerde bilginin zihinde tutulmasının ve aktarımının zorluğu sebebiyle kalıcı model bir davranış ile sembolleştirilmiş ve diğer nesillere aktarılmıştır.

Dil, insanın varlıkları ve kavramları ses, yazı ve işaretle ifade ettiği bir anlaşma aracıdır. Bu bakımdan dil, toplumu oluşturan bireyler arasında anlaşmayı sağlar. Aynı dili konuşan insanların oluşturduğu toplum arasında ortak bir kültür meydana gelir. Dil; toplumsal yapı içerisindeki örf, adet, inanış, davranış biçimi gibi kültürel verimleri, estetik bir biçimde ifade etmeye imkân tanımaktadır. Dil ile oluşturulan edebî eserler, bu bakımdan kültürün taşıyıcısı konumundadırlar.

Toplumun bir parçası olan sanatçı; toplumda var olan inanışları, toplumun zihniyetini, insanların evreni algılama ve ifade etme biçimini eserine yansıtmak durumundadır. XV. yüzyılda yaşamış olan Çağatay edebiyatının en önemli sanatçılarından Ali Şir Nevâyî, mitolojik unsurlara eserlerinde fazlaca yer vermesi bakımından dikkate şayan bir sanatkârdır.

¹ Doktora Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı ABD., Milli Eğitim Bakanlığı, muhteremsaygn213@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2336-5139

Sanatkârın içinde yaşadığı toplumun inanışlarını ve davranış kalıplarını algılama biçimi, sanatkârın eserinde bu kalıpları sanatsal bağlamda ifade etme tarzı, edebî eserin değerini arttırmaktadır. Edebî eseri bu açıdan değerlendirmek; eserin yazıldığı dönemin sosyokültürel unsurlarını anlayıp yorumlamak, kültürel birikimin mahiyetinin gelecek kuşaklara aktarılması noktasında büyük önem arz etmektedir. Böylece, günümüz insanı, davranışlarının altında yatan gelenek ile taşınan model davranışların mahiyetini kavrayabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mit, Ali Şîr Nevâyî, inanış, Çağatay edebiyatı, toplumsal poetika.

TRACES OF MYTHES IN DAILY LIFE IN ALİ ŞÎR NEVÂYÎ'S TURKISH COUNCILS

ABSTRACT

In our daily life, our behaviors and beliefs shape. On the basis of our beliefs, the model behaviors that the first humans formed in order to perceive and make sense of the universe lie. These beliefs, which we call myth, have been symbolized by a permanent model behavior and passed on to other generations due to the difficulty of holding and transferring information in times when there was no writing.

Language is a means of agreement in which human beings and concepts express with sound, writing and sign. In this respect, language provides agreement between individuals who make up the society. A common culture occurs between a society of people speaking the same language. Language; It provides the opportunity to express cultural productions such as customs, beliefs and behaviors within the social structure in an aesthetic manner. Literary works created with language, in this respect, are the carriers of culture.

Being a part of society, the artist; He has to reflect the beliefs in society, the mentality of the society and the way people perceive and express the universe in his work. XV. Ali Şîr Nevâyî, one of the most important artists of the Çağatay literature, who lived in the 19th century, is a remarkable artist in that he includes a lot of mythological elements in his works.

The artist's way of perceiving the beliefs and behavioral patterns of the society he lives in, and the artist's way of expressing these patterns in the artistic context increase the value of the literary work. To evaluate the literary work from this perspective; Understanding and interpreting the sociocultural elements of the period in which the work was written is of great importance in transferring the nature of cultural accumulation to future generations. Thus, today's man will be able to grasp the nature of model behaviors carried by the tradition underlying his behavior.

Keywords: Myth, Ali Şir Nevâyî, belief, Çağatay Literature, social poetics.

GİRİŞ

Bu çalışmamızda, Ali Şir Nevâyî'nin Türkçe divanlarında mitolojik kökeni olan günlük yaşama dair “ak öy, alkış-kargış, arbag, ata kültü, ateş, dağ, çoğalma miti, Kafdağı-Anka, Kaknüs, kara baskan, kara ton kiymek, ölüm, peri, saç, semender, tûmâr-hırz-dua-ta'vîz-köz duası, yada taşı” kavramlarının tespiti yapılmış ve bu kavramların mitolojik altyapısı örnek beyitler üzerinden belirlenmeye çalışılmıştır. Bu kavramları daha rahat değerlendirebilmek maksadıyla; bereket mitleri, doğayla ilgili mitolojik unsurlar, günlük yaşama ait davranışlarla ilgili mitler, olağanüstü varlıklarla ilgili mitolojik unsurlar şeklinde dört ana başlık belirlenerek konunun tasnifi yapılmıştır.

Tasniften sonra mitoloji kavramının çerçevesi çizilmiş, üzerinde çalışılan metinler tanıtılmış, Ali Şir Nevâyî'nin Garâibü's-Sıgar (G.S.), Nevâdirü's-Şebâb (N.Ş.), Bedâiyü'l-Vasat (B.V.), Fevâidü'l-Kiber (F.K.) adlı Türkçe divanlarında yukarıda zikrettiğimiz kavramlar tespit edilmiştir. Divanlarda yer alan bu kavramların açıklaması yapıldıktan sonra kavramların mitolojik kökeni ve eserdeki sosyo-poetik yansımaları değerlendirilmiştir.

Klasik Türk şiiri araştırmalarında sanatçının içinde yaşadığı toplumun kültürel dinamiklerini belirlemeye ihtiyaç vardır. Böylece sanatkar, toplum ve eser bağlamında kültür öğelerinin ve zihniyetin eserinin oluşum sürecindeki etkisi ortaya konulabilir. Çalışmamızda bu amaçla, metin merkezli kültürel bağlamı bir inceleme metodu izleyeceğiz.

Mitoloji; mit bilimi, anlamına gelir. Mit, ilkel insanların varlıkları ve kavramları algılama ve anlamlandırma sürecinde ortaya koydukları kutsal inanışlar bütünüdür. Bilge Seyidoğlu'nun yaptığı tanıma göre mit, “Gerçek hikâye sahip olunan çok değerli şeyler, kutsal, değerli ve manalı olandır” (2002: 15). Mite ait bilgi, söz veya yazı ile kuşaktan kuşağa aktarılan örnek modelin bilgisidir. İnsan tasavvurunda, eski zamanlara ait model davranışın değerli ve kutsal kabul edilerek kuşaktan kuşağa aktarılması, güç bir durumla karşılaşıldığında meselenin çözümü için model davranışın tekrar edilmesi gerekir:

“Arkaik ve geleneksel toplum insanı bütün eylemlerinin örnek oluşturan modellerini mitlerde bulur. Mitler onu, yaptığı ya da yapmaya giriştiği her şeyin daha önce, zamanın başlangıcında, başlangıç zamanında (in illa tempore) yapılmış olduğu konusunda inandırırılar” (Eliade, 2001: 160).

Başlangıç zamanı (mükemmel zaman), kanaatimizce insanoğlunun zihnindeki cennet tezahürüdür.

Mitik bilgi, tekrarlandıkça yaratım sağlanır ve mükemmel zamana (ilk zaman) dönülür.

“Zamanın yaptıklarından kurtulup iyileşmek için “geriye dönmek” ve “Dünyanın başlangıcına varmak” gerekir. Söz konusu kökene dönüşün çeşitli biçimlerde değerlendirildiğini gördük. Arkaik kültürler ve eski Doğu kültürlerinde kozmogoni mitinin yinelenmesindeki amaç, geçmiş olan zamanın ortadan kaldırılmasını ve yeni bir yaşamın, el değmemiş yaşam güçleriyle yeniden başlamasını sağlamaktadır” (Eliade, 2001: 115).

İnsanoğlunun çaresiz kaldığı durumlardan biri belki de en önemlisi, onun zaman karşısındaki konumudur. Mitoloji bu konuda da insana çözümler üretir. Zamanı geri getirmek mümkün değildir. Fakat başlangıç zamanına ait modeli tekrarlayarak insan, başlangıç zamanına (mükemmel zaman) döndüğüne inanmaktadır:

“Zamanın tersine çevrilemezliğine karşı başkaldırı, insana gerçekliği oluşturmada yardımcı olur, öte yandan da onu ölmüş olan zamanın ağırlığından kurtarır, geçmişi yıkabileceğine, yaşamına yeniden başlayabileceğine ve kendi dünyasını yeniden yaratabileceğine inandırır” (Eliade, 2001: 180).

En eski zamanlardan beri insan, bilgiyi depolamanın zorluğu sebebiyle belli davranış biçimlerini ya da bilgi kalıplarını zihninde modelleyerek tutmuştur. Bu kalıplar ve örnek modeller, miti oluşturur. Bilgi insan için güç kaynağıdır, bir varlığın ve kavramın kaynağını bilen kişi onu kontrol altında tutabilir veya o sorunu çözebilir. Bu şekilde hastalıklar ve insan için tehlike oluşturacak durumlar, (yılan sokması, ateşin zararından ve kötü ruhlardan korunma vb.) tedavi edilebilir. Sorunun her ortaya çıkışında mitin (örnek model) tekrar edilmesi sorunu çözecektir. Mit, bu sebeple sürekli yinelenen bir süreci ifade eder. Miti yaşayan ve yaşatan kişi de kutsal kabul edilir.

Mitoloji ile ilgili genel bilgiyi verdikten sonra Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe divanlarını tanıtmamızın yararlı olacağı kanaatini taşıyoruz.

Metin Karaörs'ün belirttiğine göre “Ali Şîr Nevâyî, Hüseyin Baykara'nın isteği üzerine hazırladığı 1469 yılında tertip ettiği divanına “Bedâiyü'l-Bidâye” adını vermiştir. Daha sonra 1476-1486 yılları arasında yazdığı şiirlerini de “Nevâdirü'n-Nihâye” adını verdiği ikinci divanında toplamıştır. Hüseyin

Baykara, ondan iki divan daha hazırlayıp Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi divan sayısını dörde çıkarmasını istemiş, Abdurrahman-ı Câmî de aynı tavsiyede bulunmuştur. Ali Şîr Nevâyî; Türkçe yazdığı divanları tekrar gözden geçirip “Hazayinü'l-Ma'ânî” adı altında topladığı bütün şiirlerini dört divan olarak tasnif etmiş ve divanlara “Garâibü's-Sıgâr, Nevâdirü'ş-Şebâb, Bedâiyü'l-Vasat, Fevâйдü'l-Kiber” adını vermiştir. Ali Şîr Nevâyî, Türkçe divanlarına şu şekilde ad vermiştir:

“Ol sebebden evvelgi dîvânı kim tufûliyyet bahârı goncesining ‘acîb gülleri vü sıgar gül-zârning garîb çiçekleri bile ârâste bolup irdi. Garâibü's-Sıgâr dinildi. Ve ikinci dîvânı kim yigitlik âsuftelig yazı ve deştide yüzlengen nâdir vekâyî bile pîrâste bolup irdi. Nevâdirü'ş-Şebâb ataldı. Ve üçüncü dîvânı kim veşâtü'l-ğayât meyhânesinde ‘ışk bile şevk peymânesidin yüzlengen bedi’ neşâtlar keyfiyyettin yazılıp irdi. Bedâiyü'l-Vasat koyıldı. Ve dördüncü dîvânı ‘ömrning âhırlarında yüzlengen ‘ışk u derd renci kaydaları kim cânsuz âh urmak ve cân tapşurmaktur, kim anda sebt boluptur. Fevâйдü'l-Kiber lakab birildi” (Karaörs, 2016: XII-XIII).

Divanların tasnif şekli birbirine benzemektedir. Bu dört divanda iki bin beş yüz civarında gazel vardır. Divanlarda gazellerden sonra, farklı nazım şekillerinin yer aldığı bölümler gelmektedir. Her divanın son bölümlerinde konuyla ilgili bir başlıktan sonra öğüt verici mahiyette şiirler vardır. Nevâyî'nin bu dört divanında yer alan şiirlerinde içerik bakımından dikkati çeken bir diğer husus, konu bütünlüğüdür. Şair, hemen her beyitte aynı konuya veya aynı konunun farklı boyutlarına değinmiştir.

Ali Şîr Nevâyî'nin “Garâibü's-Sıgâr (G.S.) üzerine Günay Kut'un, Nevâdirü'ş-Şebâb (N.Ş.) üzerine Metin Karaörs'ün, Bedâiyü'l-Vasat (B.V.) üzerine Kaya Türkay'ın, Fevâйдü'l-Kiber (F.K.) üzerine ise Önal Kaya'nın çalışmaları vardır. Alıntı yaptığımız şiirler, bu eserlerden seçilmiştir.

A. BEREKET MİTLERİ

1. Çoğalma Miti

Çoğalma miti; insanın, çoğalmasını istediği yiyecek ve içecekleri küçük parçalara bölerek farklı yerlere saçmak suretiyle bu varlıkların artacağı inancını ifade eden sembolik bir davranıştır. Varlığın parçalanması onun çoğalması anlamına gelir. Böylece bereketlenen varlık toprağa saçılarak toprağın besleme ve çoğaltma işlevi kalıp davranışla ifade edilmiş olur.

Köksimni tîg-ı mihnet ile yâre iyleniz

Tartıp üzün könlümni vü yüz pâre iyleniz (F. K. G.² 208/1)

“Göğsümü mihnet kılıcı ile yaralayın. Göğsümü deşip gönlümü çıkarın ve onu yüz parçaya bölün.”

Her pâresini köydürüben kül kılıp saçıp

Her zerresini bir sarı âvâre iyleniz (F. K. G. 208/2)

“Gönlümün her parçasını yakarak kül eyleyin, her zerresini bir tarafa saçın.”

O! küldin iyleben felek âhım şerâresin

Her cânibide kevkeb-i seyyâre iyleniz (F.K.G. 208/3)

“Felek, (yıldızları) ahımın kıvılcımlarından yakarak (gökyüzünün) her tarafında gezen yıldızlar yapsın.”

Nevâî'nin Fevâidü'l-Kiber adlı eserinin (G. 208/1-2-3.) beyti çoğalma miti olarak ifade edebileceğimiz mitolojik bir olayı anlatmaktadır. Birinci beyitte şair, göğsünün (kalbinin) mihnet kılıcı ile yaralanmasını, gönlünün yüz parçaya bölünmesini istiyor. İkinci beyitte ise yüz parçaya bölünen göğsün (kalp) yakılıp kül haline getirilip her zerresinin her tarafa saçılması arzusu vardır. Burada yakmak ve külünü her yere savurmak ateşin temizleyiciliği vasfını hatırlatmakta ve şairin gönlündeki aşkın acılarla pişerek olgunlaşmasını ifade etmektedir.

Üçüncü beyit, bir bereket ayininin (tohum saçma davranışı) icra edilmesini anımsatmaktadır. Model davranış olarak nitelendirebileceğimiz tohum saçma hareketi, mitolojide bereketi sembolize eder. İlk beyitle anlam münasebeti kurarsak acı çekerek olgunlaşan aşk, her tarafa saçılarak dünyanın her tarafını kaplamaktadır. Ayrıca bu beyitlerde (birinci ve ikinci beyit) ideal aşkın, parçadan bütüne doğru yayılışı, anlatılmıştır.

Son beyitte ise feleğin kül halinde her tarafa saçılan gönlün ah kıvılcımlarını gökyüzünde yıldız(lar) haline getirmesi, ilk beyitten itibaren tedricî olarak aşkın çoğalışı ve nihayetinde ideal aşkın evreni kaplayışı ifade edilmektedir. Son beyitte dikkati çeken bir diğer husus ise değerli olanın göğe yükseltilmesi hadisesidir. Türk mitolojisinde değerli kabul edilen varlık ve kavramların mekânı gökyüzüdür.

² G.: Gazel.

2. Saçı

Saçı geleneği, kendi içinde mitolojik pek çok inanış ve davranışı barındıran bir ritüelin günümüz toplumlarına kadar yansımış halidir. Saçı yapılan madde, toplumun nazarında belli bir değere sahip olmalıdır. Bu madde saçılırken bereketin artması (çoğalma miti) arzusunun yanı sıra, güzel bir durum karşısında Tanrı'ya şükür etme isteği, model davranışla ifade edilmektedir. Eski toplumlarda hem şükür hem de bereketi sembolize eden bir davranış örüntüsünün topluluk huzurunda canlandırıldığı ritüeller mevcuttur. Dügünlerde gelinin başına, şeker, darı gibi maddelerin saçılması bu geleneğin tezahürüdür.

N'itkey min-i hevâyî eger eşk dürlerin

Şaçsam barın bulut kibi dil-dâr başığa (F. K. G. 557/2)

“Hevâyî olan ben (âşık), gözyaşı incilerini yüklü bulut gibi sevgilinin başına saçsam, (buna şaşılmaz).”

Beyitte, mitolojik temellerini açıkladığımız saçı geleneğinin icrası anlatılmıştır. Burada dikkati çeken husus, saçı maddesi olarak düşünülen aşığın inci gibi gözyaşlarıdır. Aşığın gözyaşları, aşığın nazarında değerlidir. Bu sebeple, âşık inci gibi gözyaşlarını yüklü bulut gibi sevgilinin başına saçmak istemektedir.

B. DOĞA İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

1. Ak Öy (Çadır, Otağ)

Ak öy, çadır, otağ anlamına gelir (Rahimi, 2016:1306). Çadır insanın huzur bulduğu, kendini güvende hissettiği bir ortamdır. Çadır, aynı zamanda kişinin mahremiyet alanını ifade eden bir mekândır. Yerleşik hayata geçişle birlikte otağın yerini ev almıştır. Evin mahremiyet alanının başlangıcı olan eşik ile ilgili toplumumuzda mitolojik temelleri olduğunu düşündüğümüz pek çok inanış mevcuttur: “Eşiğin kutsal olmasıyla ilgili düşünceler, kapıdan içeri girilirken eşiğe basılmaması vb. uygulamalar hiç şüphesiz kadim Türk inançlarının bakiyesidir” (Türkyılmaz, 2019: 155). Çadırın Dede Korkut hikâyelerinde Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda benzer şekilde oğlu olanın ak otağa, kızı olanın kızıl otağa, çocuğu olmayanların ise tanrı tarafından kargışlandığına inanılarak toplumca da onaylanmayıp kara otağa oturtulması (Ergin, 2015: 21), ak otağın (öy) toplum nazarında en değerli konukların ağırlandığı yer olması, aynı inanışın tezahürüdür.

Köjülde oklardın ak öy iyleşem ni ‘acep

Ni köjlüm içre vatan kıldı mâh-ı hâr-gâhı (F. K. G. 671/2)

“Gönülde sevgilinin kirpik oklarından ak öy yapsam buna şaşılmaz. Gönlümün içini o ay yüzlü sevgilinin otağı (çoktan) vatan kıldı.”

Şair, sevgiliden gelen oklardan gönlünde “ak öy” yapmak istemektedir. Çünkü orası gönlü vatan kılan (gönle yerleşen) sevgilinin (mâh) çadırı olacaktır. Gönlün “ak öy” olarak düşünülmesi, hem sevgilinin mekânı olması hem de ak öyün mitolojik temelleri olan ve toplumca itibar gören bir mekân olarak tasavvur edilmesinden kaynaklanmaktadır.

2. Ateş

Ateş, mitoloji bağlamında çok geniş çerçevede değerlendirilebilecek bir kavramdır. İslamiyet öncesi Türk toplumunda ateş, Gök Tanrı'ya haber ulaştırma aracı olarak düşünülmüştür. Dünyada pek çok toplumun mitolojisinde ve inanç sisteminde ateş temizleyicilik vasfına sahiptir. Doğu toplumlarında beden ve ruh birbirinden bağımsız ve zor ayrılan bir bütünün parçaları şeklinde telakki edilmiştir. Beden, ruhu kuşatan hatta hapseden bir varlık olarak algılanmış bu varlığın yakılarak yok edilip küllerinin savrulması ile ruhun bedenden kurtulup özgürleşeceğine inanılmıştır. Görüldüğü üzere ateş, mitolojik olarak geniş bir anlam yelpazesi oluşturmaktadır. Bu sebeple ateş ile ilgili alt başlıklar belirlenip ateşin mitolojik temelleri ayrı ayrı açıklandı.

2. 1. Göğle Haber Verme Aracı Olarak Ateş

İslamiyet öncesi Türk inanış sisteminde ateş, kurbanı göğle taşıma vazifesi görüyordu. Ateşin bu vasfı ile ilgili olarak Bahaeddin Ögel'in verdiği bilgi gayet mühimdir: “*Bazı Orta Asya ve Volga Türk kavimleri kurbanı ateşte yakmak yoluyla, Gök Tanrıları'na sunmak istiyorlardı. Piklonski, Yakutların ateşle ilgili inanışlarını incelerken şöyle diyordu: Gerçi ateş, kurbanın bir taşıyıcısıdır*” (Ögel, 2014: 668).

Yitti kökni kök varaklar dik savurgay her taraf

Tâk-ı minâyî ara çırmalsa âh-ı hasretim (G. S. G. 407/7)

“Hasretim ahı, minâ renkli gök kubbeyi kaplasa yedi gök (gögün katmanları), gök yapraklar gibi her tarafa savrulacak.”

Beyte göre aşığın ahı göğe ulaşırsa yedi kat gökyüzünü yakıp kavuracaktır. Beyitte aşığın ahının tesiri, anlatılmıştır. Klasik Türk şiirinde en yaygın mazmunlardan biri olan, zulme uğrayan yani yüreği yanan kişinin ateşe ait bir unsur olan ahının göğe yükselip Allah'a ulaştığı inancının bu mitolojik anlayıştan kaynaklandığını düşünüyoruz.

2. 2. Ateşin Temizleyiciliği - Bedeni Ateşte Yakmak, Külünü Göğe Savurmak

Pek çok toplumda olduğu gibi Türklerde de ateş, su gibi temizleyici bir varlık olarak kabul görmüştür. Türklerde elçilerin ülkeye girişi sırasında icra edilen gelenek, bize ateşin temizleyici mahiyette algılandığını göstermektedir: “Göktürklere gelen Bizans elçileri, Göktürk sınırında, ateş üzerinden geçirilip, temizlendikten sonra, ülkeye alınmıştı. Çingiz Han çağında gelen elçiler de ateş üzerinden atlatılmadan, saraya alınmıyorlardı” (Ögel, 2014: 660).

Ruhu kötülüklerden arındırmak maksadıyla ölü yakma geleneği pek çok toplumda görülmektedir. Türklerde de ölü yakma geleneği mevcuttur. Ölü yakma geleneğinin kaynağını tespit etmek güçtür fakat bu geleneğin en canlı yaşadığı bölge Hindistan coğrafyasıdır: “Bazı Türk kesimlerinin, ölülerini yakmalarının sebebi Hind mitolojisi ile ilgili inanışlarından mı geliyordu? Bunu bilmiyoruz” (Ögel, 2014: 660).

Ölü yakma ve külü göğe savurma anlayışını ve ateşin temizleyicilik vasfını birlikte düşünmek durumundayız. Çünkü ölü yakma geleneğinin temelinde hem ruhu kötülüklerden arındırmak hem de ruhun hapisanesi olarak düşünülen bedenin yakılarak yok edilmesi ve özgür hale getirilmesi düşüncesi yatmaktadır. “Hindu geleneğinde ölüünün yakılması da ruhun yeni bir bedende doğuşunu sağlamaya hizmet etmektedir.”(Gürkan, 2007: 33)

Dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan insan topluluklarının çoğu; dünyanın kötülüklerinden ateş ile arınacağı inancı sebebiyle dünyanın yok oluş senaryolarını, ateş üzerine kurmuştur. Pek çok toplumun mitolojisinde bu inancı rastlamaktayız:

“Eskatoloji sonndan hemen önce gelen döneme Deccal egemen olacak. Ama İsa gelecek ve Dünyayı ateşle temizleyecektir. Suriyeli Efrem'in anlattığına göre Deniz uğuldayıp güröldeyecek, sonra da kuruyacak, gök ve yer eriyip yok olacak, her yeri duman ve karanlık kaplayacak. Kırk gün süreyle Tanrı, kötülük ve günah pislüğünden arındırmak için yere ateşi gönderecek” (Eliade, 2001: 87-88).

Gussa deştidin otun taşıp tamugdın ot urup

Şalıban min hâmnıñ cismın ol otka köydürüñ (F. K. G. 350/4)

“Gam çölünden odun taşıyıp cehennemden ateş alıp benim ham cismimi, o ateşte yakın.”

Çünkü kül boldum iserde hecr deşti şarşarı

Avuç avuç alıban ol külni kökke savuruñ (F. K. G. 350/5)

“Çünkü ayrılık çölünün fırtınası estiğinde kül oldum. Avuç avuç alarak o külü göğe savurun.”

Ali Şîr Nevâyî, yukarıdaki beyitlerde; gam çölünden odun taşıyıp cehennemden ateş alarak benim gibi bir hamın cismini o ateşte yakın. Cismim kül olunca ayrılık çölü rüzgârı estiğinde avuç avuç alarak o külü göğe savurun, diyerek mitolojik anlamını verdiğimiz cismi ateşte yakma davranışı ile ruhu olgunlaştırma, bedeni yok ederek ruhu özgürleştirme, külü göğe savurarak da ruhun özgürlüğünü ayin şeklinde canlandırma hadisesini ifade etmiştir.

İyleben kül hecr ‘azmıga çü sürdün båd-pây

Biyle sarsar birle anı kökke savurduñ barıp (F. K. G. 60/2)

“Ayrılık yolunda ilerlemek için ayağı çevik atı kül eyleyerek sürdün. Böyle fırtına ile onu göğe savurdun.”

Tîre iylep kökni ol kül veh bu yanlıg lutf itip

Pâyem ehl-i ‘ışk ara gerdûnga yitkürdün barıp (F. K. G. 60/3)

“O kül, gökyüzünü kapkara edip bu kadar lütufta bulunarak aşk ehli arasında payemi feleğe ulaştırdı.”

Yukarıdaki beyitlere göre âşık, ayrılık yolunda ayağı yel gibi olan atı kül eylemiş, rüzgâr onun külünü göğe savurmuştur. Dolayısıyla âşığın bedeni de yanıp kül olmuş ve külleri göğü kaplamıştır. Sevgilinin bu lütfuyla (aşk) âşığın aşk ehli arasında payesi artmıştır.

3. Dağ

Dünyada pek çok toplum dağları; göğe yakınlığı, insanların pek yaşamadığı bir mekân olması sebebiyle kutsal kabul etmiştir. Dikkat edilirse vahiyler, peygamberlere hep dağlarda gelmiştir.

Türk mitolojisinde de dağ kutsal kabul edilen yerlerdendir: “*Bu bağlamda Türkler, “Tengri’nin/Tanrı’nın makamı” olduğuna inandıkları dağlar başta olmak üzere saflık ve temizlik sembolü olan suya, geçimlerini sağlayan toprak/yere ve diğer tabiat varlıklarına ruh atfetmiş ve saygı göstermişlerdir* (Küçük, 2005: 198-210). İnanışımızda, atasözlerimizde, deyimlerimizde dağların kutsallığına dair ifadeleri görmek mümkündür.

Çün mini kıldı belâ tağı cünûn taş atmanız

Nige kim yirdin alıp atmas kişi tag üzre taş (F. K. G. 278/3)

“Bela dağı beni deli kıldı, kişi yerden taş alıp dağ üzerine taş atmaz.”

Şair, belanın büyüklüğünü ifade etmek için bela dağı tamlamasını kullanmıştır. Kişi yerden taş alıp dağ üzerine taş atmaz ifadesi ise dağın üzerine atılan taşın dağa bir tesirinin olmayacağını anlatmakla beraber delilerin taşlanması âdetini hatırlatmaktadır. Bunun dışında beyitte dağın ululuğu, dağın kutsallığı ile ilgili inanışlar ifade edilmiştir.

4. Yada (Yeda, Cada) Taşı

Yada taşı; Türklerde yağmur, kar ve don getirdiğine inanılan bir taştır. Yeşim taşı olarak da bilinir. Bahaeddin Ögel yada taşının özellikleri ile ilgili olarak şu bilgileri vermiştir:

“Taşın özellikleri şu şekildedir:” Yada taşının kendine has bir ısı ve sesi olduğuna inanılır. Bu taşlar, daha çok geyiklerin başlarında, su kuşlarının kursağında, yılanlarda ve öküzlerin karnlarında bulunarak elde edilir. Bu taşların rengi koyu ve yumruk büyüklüğündedir. Üzerinde damar damar çizgileri bulunur. Ele alınınca yaygın olarak bir soğukluk hissedilir. Sallayınca da kulağa taşın içinden ses gelir. Üç sene kullanıldıktan sonra yavaş yavaş zayıflamaya ve gücü geçmeye başlar. Altay dağlarının buzullu bölgelerinde bulunan bir taştır. Altaylar yada taşlarını kuru ve sıcak yerlerde saklarlar. Kullanacakları zaman taşı buradan alırlar ve işi bittikten sonra, yine yerine korlar. Yazın çok sıcaklarda bunalan atlarını serinletmek için taşı atlarının yelelerine asarlar. (Ögel, 2014: 358).

Yada taşının mitolojik boyutu ise kuraklık sorununa çare olacak bir menşe miti olmasından kaynaklanmaktadır. Eski toplumlarda kuraklığın çözümü olarak nemli ve soğuk bir taş olan yada taşını yanında bulundurmamak bir model davranış olarak kabul görmüş olmalıdır. Taş ve yağmur arasındaki

mitolojik bağlantı sebebiyle günümüzde de yağmur duasına çıkılırken küçük taşlar toplanmaktadır.

Seyller kim töker közüm yaşı

Sayının taşıdır yada taşı (B. V. G. 598/1)

“Gözümün yaşı seller gibi akar, yada taşı sayının taşıdır.”

Say kelimesinin anlamı, El-Lügâtu'n-Nevâiyye ve'l- İstişhâdetü'l-Çağataiyye'de şu şekilde verilmiştir: “*Kışın suyu akıp yazın suyu akmayan malum dere*” (Kaçalın, 2011: 992). Yağmurun yağması ve say olarak bilinen yer arasında mitolojik temele dayalı bir inanış ilgisi mevcuttur. Aşağıdaki beyitte Ali Şir Nevâyî, yağmur getirdiğine inanılan yada taşının bir say taşı olduğunu ifade etmektedir. Günümüzde yada taşı, say ve yağmur arasındaki ilişkiyi örnekleyen inanışlar hala mevcuttur. Anadolu'da yağmur duası için küçük yassı taşlar toplanır bu taşlar okunduktan sonra bir dereye dökülür. Eğer yağmur çok yağarsa dere içinde bu küçük yassı taşlar seyrek bir şekilde dağıtılır. Bu inanış bir ritüeli anımsatmaktadır. Kuraklığın kaynağını bilen ilk insanlar belki de böyle bir tören icra ediyor, bu şekilde yağmurun yağacağına inanıyorlardı. İslamiyet'in kabulünden sonra da mit temelli olduğunu düşündüğümüz bu inanışın yağmur dualarında hala icra edilmesi yukarıda açıkladığımız inanışın tezahürüdür.

Katık köñlündin aktı halk yaşı

Ki yagmur bâ'ışidür cada taşı (F.K. Müfred 770)

“Katı gönlünden halk için gözyaşı aktı, yada taşı yağmur sebebidir.”

Yukarıdaki beyitte gözyaşı ve yağmur arasında çağrışım oluşturulmuş; yada taşının yağmur getirdiği inanışı dile getirilmiştir:

Yada taşıga kan yitgeç yağın yağkan dik ay sâkî

Yagar yagmur dik eşkim çün bolur la'lin şarâb-âlûd (G. S. G. 121/3)

“Ey saki, dudaklarına şarap bulaştığında gözyaşlarımdan akan yağmur, yada taşına kan bulaşınca yağın yağmur, gibi olur.”

Yukarıdaki beyitte, sevgilinin şarap bulaşmış dudakları ile aşığın kanlı gözyaşları arasında çağrışım oluşturulmuş, sevgilinin şarap renkli dudakları karşısında kanlı gözyaşı döken aşığın bu durumu yada taşına kan bulaşması sebebine bağlanmıştır.

C. GÜNLÜK YAŞAMA AİT DAVRANIŞLARLA İLGİLİ MİTLER

1. Alkış-Kargış

Alkış ve kargış, insanın belli durumlar karşısında tepki olarak söylediği sözlerdir. Söz, öncelikle zihinde zuhur eder ve kelime halinde dille zikredilir. Söz söyleyebilme yetisi, insanı diğer varlıklardan üstün kılan bir vasıftır. Bu sebeple söz, pek çok toplumda ve o toplumlarda teşekkül etmiş mitlerde söz dolayısıyla alkış ve kargış, kutsal bir mahiyet taşımaktadır:

“Daha önce de işaret edildiği gibi, kargışlar belli bir formül içinde söylenen sözün “sihir”li (magical) bir güce sahip olduğu inancıyla mitolojik dönemlerden kalma izler taşıyan ve “alkış” (dua) ile birlikte halk dininin en işlevsel araç ve gereçleri arasında yer alırlar” (Çobanoğlu, 2015: 8-9)

Özellikle kargışın temelinde zulme uğrayan kişinin çaresizliği ve bu zulmü durduracak hiçbir gücün olmayışı kutsal bir değeri olan söz vasıtasıyla zulmün durdurulabileceği inancı yatmaktadır.

Katlıyler ilni gadr ile gerdûn Nevâyîyâ

Tofrak uşbu kâtil-i gaddâr başığa (F. K. G. 557/9)

“Ey Nevâyî! Felek, zulm ile herkesi öldürür. Bu katil feleğin toprak başına olsun.”

Yukarıdaki beyit, feleğe kargışı ifade etmektedir. Anadolu’da bugün bile en yaygın kargışlardan olan “toprak başına” ilenci beyitte yer almaktadır.

Canân murâdı katlim olup kılsa can ibâ

Cânımğa kargışımdur u cânanga alkışım (B. V. G. 427/5)

“Sevgilinin arzusu, beni öldürmek olup can bundan çekinirse canıma kargış olsun, sevgiliye alkış olsun. “

Beyitte, sevgili için aşığın canından vazgeçmesi söz konusu edilmiştir. Cananın arzusu, aşığı öldürmek olsa ve aşığın canı ölmekten çekinse, bu durum âşık için kendi canına ilençte bulunacağı, sevgiliye ise dua edeceği bir durumdur.

Ni turfe iş ki birev çün tariktı ‘ömridin

Dise uzun yaşa kargışdur anga bu alkış (F. K. G. 254/8)

“Yaşamaktan bıkmış bir kişiye uzun yaşa denilse ona bu alkışın kargış olması ne tuhaf bir iştir?”

Yukarıdaki beyit, ömrü sıkıntı içinde geçen bir insanın serzenişini anlatmaktadır. Beyti bu bağlamda düşündüğümüzde, böyle bir kişiye uzun yaşa alkışı kargış olacaktır.

Fuzûl il bâbıda kim barça işke dahl kılurlar her hâric işke dâhil dururlar

Fülânga ‘aceb hâl irür kim halâyık

Ni kılsa alar birle devr mâcerâsı

Sala almas il âşinâ nâ-hûd ger

Tüzülmes anıñ birle ol il arası

Kazan yok ki ol andak kefgîr imestür

Ki bolsun yüzige kazanlar karası (N.Ş. 687)

Ali Şir Nevâyî'nin Türkçe divanlarının son kısmında öğüt verici şiirler vardır. Bu şiirlerin başlık olarak değerlendirebileceğimiz bölümde, şiirin içeriğine dair bilgi yer alır. Bu şiirlerden birisi Nevâdirü's-Şebâb'ın sonunda yer alan yukarıdaki şiirdir. Bu şiirde Nevâyî, her işe burnunu sokan insanlar için “yüzünün kazanlar karası olması” kargışında bulunmaktadır.

2. Arbag

Yılanın deliğine okunduğunda onu dışarı çıkaran ve yılanın ısırıldığı yere okunduğu takdirde zehrinin tesir etmesini önleyen efsûna Çağatay Türkçesi'nde arbag denir. El-Lügâtu'n- Nevâiyye ve'l - İstişâdetü'l-Çağatayyye'de kelimenin anlamı şu şekildedir: “*Ol efsûna derler ki yılanuñ deligüne okısalar taşra çıkarur ve ısurdığı yere okısalar zehr te'sir eylemez*” (Kaçalın, 2011: 116). Kelime etimolojik açıdan incelendiğinde “ar” ve “bag” kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Ar kelimesi, r-l ses denkliği sebebiyle al, yani hile, aldatma, büyü anlamındadır. İki kelimenin birleşmesinden oluşan arbag sözcüğü bir şeyi zararsız hale getirmek için yapılan büyü anlamına gelmektedir.

İnsanoğlu hastalık, kötü ruhlardan korunma, yılan ve akrep sokması gibi olumsuz durumlarla mücadele etmek için mükemmel zamana ait örnek davranışı tekrar etmek suretiyle hastalığın, kötü ruhların, zararlı hayvanların olmadığı bir zamana dönerek sorunu çözmektedir. Yılanın zararlarından

korunmak için yapılan efsunun temelinde de bu mitolojik anlayış yatmaktadır. Kaynağı bilinen şey kontrol altına alınabilir. Burada ilk zamana ait model davranış tekrarlanarak yılanın insana vereceği zarar önlenir. Dünyada pek çok toplum bu menşe mitini yılanın zararından korunmak amacıyla kullanmaktadır:

“Aynı biçimde, ateşin ve yılanların kökeni bilinirse, insan kızgın demiri tutabilir ya da zehirli yılanları eliyle yakalayabilir. Nordenskiöld’ün anlattığına göre, bir Cuna köyü Tientiki’de, on dört yaşında bir oğlan vardır, bu çocuk, sırf ateşin yaratılışındaki büyüü bildiği için hiçbir yerine zarar gelmeden ateşin içine girebilmektedir. Perez de birçok kez, kıpkırmızı olmuş kızgın demiri tutan insanlar ve yılanları evcilleştiren daha başka kişiler görmüştür” (Eliade, 2001: 25).

Saçın sevdâsıdın aytur perişân sözlerim bar dur

Füsûn-ger san’at eylerdi yılanğa kılğan efsûn dik (G.S.G.348/5)

“Saçının sevdasını anlatan karmakarışık sözlerim vardır. Bu sözler, yılan efsun yapar gibi büyüü sözlerdir.”

Şair, yukarıdaki beyitte sevgilinin saçını yılan olarak telakki etmiştir. Sevda hem karalık hem de aşk anlamındadır. Âşık, sevgilinin saçının sevdasını perişan sözlerle anlatmaktadır. Yılanlara efsun okunurken söylenen sözler de sevgilinin yılan saçları gibi karışıktır. Şair, sevgilinin perişan saç (yılan) ve sevgilinin saçını anlatan sözler (arbag) arasında bir ortaklık olduğunu ifade etmektedir.

Yılanı zararsız hale getirmek maksadıyla okunan efsunlardaki sözlerin tekerleme üslubu ile söylenmiş anlamsız sözlerden oluştuğunu göstermek adına örnek olarak şu arbagı veriyoruz:

“Çenke çenke çenke yılan, çenke başlı kara yılan, sen sen yılan sen yılan, senden artık men yılan, kiter bolsang kit yılan, kelir bolsang kel yılan, Nuh peygamber hörmetine, Nuh kemesi hörmetine kelir bolsang kel yılan, çıkar bolsang çık yılan, sen sen yılan sen yılan, senden artık men yılan, toz başlı çibar yılan, ağın suden revan yılan, atkan oktan merven yılan, bakır başlı ala yılan, kiter bolsang kit yılan, kelir bolsan kel yılan, Nuh peygamber hakkı için aguvundu sor yılan, sen sen yılan” (Radloff vd. 2008: 473).

Zülfî sevdasında bilmesler Nevâyî nüktesin

Kim cünûn güftâridur yâhud yılanın arbagı (B. V. G. 591/7)

“Nevâyî'nin sözlerini deli saçması yahut yılan arbagı olarak nitelendirirler. Sevgilinin saçının sevdası için Nevâyî'nin söylediği sözlerin nüktesini bilmezler.”

Bu beyitte söz söyleyen Nevâyî; sevdalı yani mecnundur. Sözleri bu sebeple “cünûn güftârı” olarak nitelendirilmiştir. Sevgilinin saç yılan olarak tasavvur edilmiştir. Beyitte Nevâyî; sevgilinin saçına olan sevdasını dile getirmiştir. Yılan arbagının yılanı büyümesi gibi Nevâyî'nin sözleri, sevgilinin yılan saçları için söylenmiş sözlerdir. Aynı zamanda bu sözler, dinleyenleri büyülemekte ve büyülenenler ise onun sözlerinin nüktesini anlamamaktadırlar.

3. Ata kültü

Ataya saygı ile ilgili pek çok inanışımızın temelinde atalar kültü diye tabir edilen İslamiyet öncesi yaşantımızda önemli bir yere sahip olan inanışın izleri mevcuttur. Özellikle ölmüş olan atanın ruhu tarafından denetlenme hissi ataya korku ile birlikte saygı duyulmasına sebep olmuştur:

“Ailenin ölmüş fertlerine karşı saygı ve korkudan kaynaklı inanmalardan doğan atalar kültü Türk mitolojisinde büyük önem arz etmektedir. Arkaik Türk insanının düşünce yapısında ölümden sonra varlığını sürdüreceği olan insan ruhuna karşı zamanla korku temelli bir tazim söz konusu olmuştur. Korkunun temelinde yatan ise ölmüş ata ruhlarının zaman ve mekândan bağımsız şekilde geri dönerek ailenin hayattaki fertlerine kötülük yapabileceğine dair beslenen inançtır. Altaylılara göre Şamanizm kendilerine Tengri ve ruhlara bağımlılığı ve itaati telkin etmektedir”(Potapov 2012: 13).

Atanın ruhundan gelebilecek zararlardan korunmak maksadıyla Türklerde bazı davranış biçimi, âdet ve gelenekler ortaya çıkmıştır. Üzüt bayramı olarak adlandırılan ve kırkıncı gün ölünün ruhuna yiyecek içecek sunma geleneği İslamiyet'in kabulünden sonra şekil değiştirerek ölümün kırkıncı, elli ikinci gününde insanlara yiyecek dağıtma, ölü için mevlit okutma gibi farklı geleneklere dönüşmüştür. Ayrıca eski Türk inanışında tın ve yula gibi canlılığı ifade eden kavramlar ölümlle birlikte yok olmakta fakat ruhu ifade eden süne ise varlığını sürdürmektedir:

“Altaylı Türkler can olgusunu tın, süne ve yula gibi sözcüklerle karşılarlar. Bunlardan sadece süne ölüm sonrasında varlığını sürdürerek Altay insanının gündelik yaşamında yer bulur. İnanca göre sünenin gönlü hoş edilmezse hane mensuplarının başına çeşitli felaketler gelebilecektir” (Anohin, 2006: 23-24).

“Ne dokuz ata ne de dört koruyucu daye içinde senin gibisini kimse görmemiştir. Ey oğul! Ata ve anana rahmet.”

Ata ananga rahmet iy ogul körmemiş sin dik

Ni ol tokkuz ata bel ni tört asraguçı dâye (F. K. G. 572/6)

Beyitte, ailesince iyi yetiştirilmiş, topluma fayda sağlamış bir kişinin övgüsü yapılmakta ve onun ata ve anası rahmet temennisiyle yüceltilmiştir. Ayrıca, “tokkuz ata”, “asraguçı dâye” ifadeleri de atalara saygı ifadesi olarak kullanılmış, beyitte mitolojik açıdan ata kültü inancı yer almıştır.

4. Kara Ton Kiyemek

Mavi ve siyah renk Türklere ait eski inanışlarda matem rengi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mavi ve kara renkli bayraklar, ölen kişinin çadırının önüne asılmıştır. Mavi, göğün rengidir. Ölen kişinin ruhunun göğe yükseltile temennisini ifade eder, o kişi ile ilgili iyi niyet ve temenni sembolü olarak kullanılır. (Hacıgökmen, 2013: 398-401)

Siyah renge haiz olan gece, örten ve gizleyendir. Siyah renk aynı zamanda toprağın rengidir. Ölen kişi, toprağa gömülecektir. Ayrıca ölüm, istenmeyen bir durumdur. Dede korkut hikâyelerinde ak otağ oğlu olanların, kızıl otağ kızı olanların, kara otağ ise tanrının kargışladığına inanılan çocuğu olmayanların yerleştirildiği bir mekân olarak karşımıza çıkar. Kara, tasvip edilmeme durumunu ifade eden bir renk olarak telakki edilmektedir. Bu sebeple, pek çok toplumda olduğu gibi Türk toplulukları arasında da matem rengi siyahtır:

“Bütün Türk boyları kara rengini yas ifadesi olarak kullanmışlardır. Oğuzlar matem alameti olarak kara renkli elbiseler giymişlerdir” (Hacıgökmen, 2013: 399).

Közümdür tîre ya'nî iy Nevâyî

Kara ton kiydi mâtem içre şâhım (F. K. G. 417/7)

“Ey Nevâyî! Gözüm, matem içinde kara kıyafet giyen sevgilim (şâhım) gibi kapkaradır.”

Şair (aşığın gözü), matem için kara ton giyen sevgiliye (şâh) benzetilmiştir. Böylece, hem sevgili ile âşık arasında bir ortaklık kurulmuş hem de matem için kara giyinen sevgilinin matemini âşık tarafından paylaşılmıştır.

5. Ölüm

Ölüm, insan vücudunun tüm biyolojik faaliyetlerini kaybetmesi veya ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlanabilir. Nevâyî, Garâibü's-Sıgar adlı divanında İslamiyet öncesi Türk toplumunun ölümle ilgili inanışlarını şiirlerinde dile getirmiştir.

Kıssamı işitken öle dur 'ışk ara veh kim

İmes ol ağır uyku bu efsânedin ayrı (G. S. G. 528/5)

“Yazık ki aşk ile ilgili kıssamı işiten ölmektedir: O ağır uyku bu efsaneden ayrı değildir.”

İslamiyet öncesi Türk toplumunda ölüm ile uyku hali arasındaki benzerlik görülmüştür. Bu sebeple Dede Korkut Kitabı'nda “Salur Kazan Esir Olup Oğlu Uruz'un Çıkardığı Destanı Beyan Eder” adlı hikâyede uyku, “küçük ölüm” olarak nitelenmiştir. (Ergin, 2003: 191) Ali Şir Nevâyî'nin ölüm halini “ağır uyku” şeklinde ifade etmesi, ölümün benzer şekilde algılandığını göstermektedir.

Nevâyî ölse tîrgüzgil yüzige yüz koyup ya' nî

Yüzige su urup ol uykusıdın anı bîdâr it (G.S. G. 82/9)

“(Ey sevgili!) Nevâyî ölse yüzüne yüz koyup onu dirilt, yüzüne su vurup uykusundan uyandır.”

Şair, sevgilinin yanağını suya benzetmiştir. Sevgilinin yanağını yüzüne koymasını istemiştir. Bu durumu uykudan uyanmak için yüzünü yıkayan insanın haline teşbih etmiştir. Sevgilinin yanağı (su), aşığın yüzüne değince ölüm (uyku) halindeki aşığı uyandıracaktır.

6. Tûmâr, Hırz, Dua, Ta'vîz, Köz Duası

Tûmâr, hırz, dua, tâ'vîz, köz duası inanışının temelinde insana zarar verebileceği düşünülen cin, kötü ruh, nazar gibi varlıklardan korunma anlayışı yatmaktadır. Mitolojik mahiyetini açıklayacağımız bu kavramlar, farklı topluluklar içerisinde yaygın olarak varlığını sürdürmektedir. Kaynağı ister kötü ruhlar ister cin taifesi isterse gözdeki negatif enerji olsun insanın korunması amacıyla yapılan bu davranışın mitolojik kökenleri olduğu muhakkaktır. Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe divanında tûmâr, hırz, dua, ta'vîz, köz duası kelimelerinin yer aldığı beyitlerin bağlamından tûmâr, hırz, dua ve tav'izin deliliğin sebebi hadisesinden korunmak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu eserlerde ruhsal bir hastalık olan deliliğin sebebi ise peri, cin gibi varlıklara dayandırılmaktadır:

“Kötü ruh anlayışıyla ilgili olarak inanç sistemlerinde duyularla algılanamayan ve göze görünmeyen varlıklarla ilgili temel tasarımlardan biri cindir. Cin anlayışı hemen hemen tüm kültürlerde ve mitolojik sistemlerde görülmektedir. Yunan, İskandinav ve Asur-Babil gibi mitolojik düşünce sistemlerinin yanında Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi semavi dinler de bu anlayışlara sahiptir (Hançerlioğlu, 2010: 100).

Mite ait bilgi, insanın pek çok olay karşısında pratik çözümler üretmesini sağlamıştır. Zamanı geri getiremeyen insanoğlu mükemmel zamanda (ilk zaman) dünyada her şeyin mükemmel olduğunu; hastalıkların, kötü ruhların olmadığını düşünüyordu. Dolayısıyla; hastalıkların, ilk zamana dönülerek tedavi edileceğine inanılıyordu. Bu maksatla ilk zamana dönüşü sembolize eden dünyanın ilk halinin resmini yanında taşıyan insana kötü ruhlardan bir zarar gelmeyeceğine inanıyorlardı. Hastaları tedavi etmek maksadıyla hastanın yakınına “mandol” (Seyidoğlu, 2002: 25) adı verilen ilk zamanda dünyanın şeklini modelleyen bir şekil çiziyorlardı:

“Bu konuda Hintliler arasında bir tedavi şekli dikkatimizi çeker. Sihirbaz hastanın yatağının yanında belli bir alanı temizler ve mısır unu ile mandol denilen bir desen çizer. Bu desenin ortasına Isvor ve Bhagwan adlı tanrıların şekilleriyle onların evlerinin resimlerini yapar. Hasta iyi oluncaya kadar bu şekil olduğu yerde muhafaza edilir”(Seyidoğlu, 2002: 25).

Sonuç itibarı ile tûmâr, hırz, dua, ta'vîz, köz duası gibi inanışların mitolojik kökeni; insanı bu olumsuz durumlardan koruyucu dua, şekil, resim ve deseni, insanın üzerinde taşıdığı takdirde insana bir zarar gelmeyeceği inanışına dayanır.

Ey füsûn-ger yazma tûmâr ol cünûn def'iga kim

Şerhi yazılsa tükenmes yüz tümen tûmâr ile (F. K. G. 576/5)

“Ey büyücü! Deliliği defetmek için tûmâr yazma. Yüz bin tûmâr ile şerhi yazılsa o delilik (aşk) geçmez.”

Şair beyitte, aşğın deliliğinin derecesini ifade etmiştir. Tûmârın deliliğe iyi geldiği düşüncesi mitolojik kökeni olan bir inanıştır. Aşğın deliliğini, yüz bin tûmâr ve şerhinin geçirmeyeceği söylenmiştir.

Taşlar kim urdı ol şuh ipke bağlap asmışam

Boynuma körlüm gamı teskinine tûmâr dik (G. S. G. 337/4)

“Şuh sevgili, çok taşlar vurdu. Ondan gelen taşları boynuma gönül gamını teskin etmek için tûmâr diye astım.”

Delilerin taşlanması hadisesine bağlı olarak âşık, kendisine sevgilinden gelen taşları gönül gamını teskin için tûmâr gibi boynuna astığını ifade etmektedir. Tûmâr, delilik gibi ruh hastalıklarından korunmak için yazılan bir muska çeşididir. Boyna asılıp taşındığında insanı delilikten koruduğuna inanılır.

Köksüm üze daglar boynumda zülfi târidur

Tâ ki müşkîn riştega tartıldı tûmârı anı (F. K. G. 37/5)

“Göğsüm üzerindeki dağ yaraları ve boynumda sevgilinin zülf teli vardır. Göğsümdeki dağ yaraları müşkîn renkli ipe asılmış bir tûmârdır.”

Tûmâr şekil bakımından aşğın göğsündeki dağ yarası, sevgilinin müşğîn saçlarının teli ise tûmâr ipi olarak tasavvur edilmiştir.

Aşağıdaki beyitte nazardan (yaman köz tigmesü) korunmak için asılan köz dualarının kıyafetin üzerine iğne ile iliştilmesi geleneği yer almaktadır. Türk mitolojisinde nazarın kaynağı olarak kötü ruhlar, al karısı, albıs gibi varlıkların görülmesi sebebiyle demirden yapılan bir iğne ile kıyafete köz duasının asıldığını düşünüyoruz.

Uçı ham iğne birle köz du'ası başı askandın

Yaman köz tigmesün bolı köñül çikmekke kullâbı (F. K. G. 373/6)

“Çengele benzeyen saçlarının ucundaki gönüller, eğri iğneye nazar değmesin diye asılmış göz duasına (benzer).”

Beyte göre sevgilinin saç tellerinin kıvrımları çengeli andırmaktadır. Göz duası, eğri iğnelere takılarak boyna asılır. Demirin Türk inanışlarında kutsal bir maden olması sebebiyle nazar duaları ve muskalar, demirden eğri iğnelere takılır. Gönül, şekil bakımından göz duasına, sevgilinin saç teli ise ucu eğri iğneye teşbih edilmiştir.

Ol perî könlüm kuşu kanın akızkan fehm olur

Açsalar boynumdaki def -i cünûn tûmârıdın (N. Ş. G. 466/4)

“Gönlümdeki deliliği defetmek için asılan tûmârı açsalar, o perinin (sevgili) gönül kuşunun kanını akıttığı anlaşılır.”

Gönül; kuş olarak düşünülmüş, peri görenin delireceği inanışı beyitte ifade edilmiştir. Deliliği defetmesi için boyna asılan tûmâra rağmen sevgili (peri) aşığın gönül kuşunun kanını akıtmıştır. Bunun delili ise boyna asılan tûmârdaki kan izleridir.

D. OLAĞANÜSTÜ VARLIKLARLARLA İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

1. Kafdağı- Anka (Simurg)

Klasik Türk şiirinde Kafdağı, Anka ile birlikte kullanılan mazmunlardandır. Anka ile Kafdağı mitolojik bir temele sahip muhayyel bir varlık ve mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. (Ögel, 2014: 557) Kafdağı'nın dünyayı kuşattığı düşüncesi, büyüklük ve sonsuzluk ölçüsü olarak tasavvur edilmesi, bu dağda yaşadığına inanılan Anka (Simurg) kuşu gibi hususlar, Ali Şîr Nevâyî'nin şiirlerinde söz konusu edilmiştir. Şairin tasavvufi açıdan Kafdağı ve Anka ile ilgili oluşturduğu tasavvurlardan birisi, Kafdağı'nda yaşadığına inanılan Anka'nın kanaat timsali olarak görülmesidir. Buna bağlı olarak kurb kafi, şiirlerde zikredilen tasavvufi imajlardandır.

‘Işk ‘aynıdın közümni kılmadı yaruğ cihân

Ni için kim Kâfı tagı astıda irdim nihân (F. K. G. 517/1)

“Kafdağı altında gizlendiğim için cihan; aşk gözünden, gözümü aydın kılmadı.”

Çaf tagı astıda çalğan ölüğ tofragnı

Ni kadar ‘ayn-ı ‘anâdan kütçara algay cihân (F. K. G. 517/2)

“Dünya, Kafdağı altında kalan ölü toprağını sıkıntı gözünden ne zamana kadar kurtarabilir.”

Veh ki kirdim cihân bagıda mahlaş tapmadım

Lahzâ'î yüz kâfça derd astıdın min nâ-tüvân (F. K. G. 517/3)

“Dünya bağına girdim, bir an fayda bulmadım. Yazık! Yüz Kafdağı kadar olan dert altında ben güçsüzüm.”

Fevâyidü'l-Kiber'in beş yüz on yedinci gazelinin ilk üç beyti Kafdağı ile ilgilidir. İlk beyitte şair, “aşk hakikatinden dünyanın gözünü aydın kılmadığını bu sebeple Kafdağı altında gizlendiğini ifade etmektedir. Beyitte Kafdağı ile kastedilen yer dünyadır. Gökyüzü ışığı örten, aşığın gözüne aşk ışığının girmesini engelleyen bir örtü olarak tasavvur edilmiştir.

İlk beytin anlamca devamı mahiyetinde olan ikinci beyitte ise dünya, Kafdağı altındaki ölü toprağını sıkıntı kaynağından nasıl kurtarabilir denilmiş ve bu iki beyitte Kafdağı; gök kubbe olarak tasavvur edilmiştir.

Üçüncü beyitte şair, Kafdağı'nı aşığın dertlerinin çokluğunu ifade etmede büyüklük ölçüsü olarak görmüştür. Beyte göre âşık, yüz Kafdağı kadar dert altında güçsüz kalmıştır.

Çü kurb Kâfıga yittin yitişmedi Cibrîl

Ni nev Hüdhüd Simurg ile bolur yoldaş (N. Ş. G. 242/6)

“Kurb Kafı'na ulaştın, sana Cebrail yetişemedi. Simurg nasıl Hüthüt ile yoldaş olabilir.”

Beyitte kurb kafı, Miraç'ta Hz. Muhammed'in geçtiği, Cebrail'in geçemediği “sidretü'l-münteha” gibi bir yer olarak tasavvur edilmiştir. Beyte göre kurb Kafı, Allah'a yakın olmanın ölçüsünü ifade etmektedir. Cebrail ile Hüthüt, Hz. Muhammed ile Simurg arasında çağrışım yapılmış, Kafdağı'nda yaşadığına inanılan Simurg kuşu ile Hüthüt kuşunun yoldaş olamayacağı dile getirilmiştir.

Tiler könlüm kuşı ankâdın ötsem narı yüz vâdi

Munuñ dik seyr iterge Kâfdın artuñ sebâtım var (G.S.G.137/6)

“Bunun gibi seyretmeye Kafdağı'ndan fazla sebatım var. Gönül kuşu Anka'dan yüz vadi ötede olmak ister.”

Beyitte; aşk hususunda gönül kuşu ve Anka kuşunu karşılaştıran şair, gönül kuşunun Anka'dan yüz vadi önde olduğunu ifade etmiştir. Bu aşk

yolculuğunda Kafdağı'ndan fazla sebatım var diyerek aşk konusundaki sebatının ölçüsünü belirtmiştir.

2. Kara baskan (Karabasan)

Ali Şir Nevâyî'nin Türkçe divanlarında rastladığımız mitolojik yönü olan bir diğer varlık, kara baskan (karabasan)dır. Erlik, şulmus, albız, al karısı, albastı gibi varlıklar, Türk toplulukları arasında mitolojik bir temele bağlı olarak inanışlarda varlığını sürdürmektedir:

“W. Radloff’un Altay Türklerinden derlediği Yaratılış Destanı’nda, kötü varlıkların ilki kabul edilen ve şeytana denk tutulan Erlik’in, kötü ruhların veya varlıkların ilk yaratılanları olarak kabul edebileceğimiz kötü ruhun saçısı Albıs ve kötülük saçan Şulmus adlı varlıkları yarattığını görürüz”(Ögel, 1992: 462).

Türk toplulukları arasında kötü ruhlar ve Albastı ile ilişkilendirilen Karabasan, insan uyurken ona musallat olan olağanüstü bir varlıktır: *“Karabasan ise insanlara geceleri uyurken gelen bir varlıktır. İnsanları gece uykusunda boğmaya çalışan bu kötü ruh Türkiye sahası halk inançlarında görülmektedir. Gece uykusunda insanlara zarar veren Karabasan kötü ruh türünden Albastı gibi varlıklarla da ilişkili düşünülmektedir. Mitik tasavvurlarda net bir tasviri ve görüntüsü belirtilmeyen bu varlık bazı varyantlarda küçük ama çok ağır bir erkek olarak tasvir edilebilmektedir”* (Bayat, 2012: 293-299).

Şâm-ı hicrân mihnetin şerh eyley alman za’fdın

Ol kara baskan kişi dik kim anıç çıkmas üni (G. S. G. 601/5)

“Karabasanın uğradığı kişinin sesi çıkmadığı gibi ayrılık gecesinin dehşetini güçsüzlüğümünden açıklayamıyorum.”

Kara baskan (karabasan), insan uyurken ona musallat olan insanın üzerine çökerek bir nevi onu boğmaya çalışan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki beyitte; ayrılık gecesinin sıkıntılarını anlatmaktan aciz olan aşığın durumu, üstüne karabasan çöken sesi bile çıkmayan bir kişinin durumuna benzetilmiştir.

Gam tûni kılmış kara baskan kibi muztar mini

Beyle kim nâ-kâr min bu baht-ı kîr-endüd ile (B. V. G. 544/5)

“Gam gecesi beni karabasan gibi çaresiz kılmış, (gam gecesinde) beni kara bahtım ile çaresiz bırakma.”

Bu beyitte ise katran bulaşmış gibi kara olan bahtından şikâyet eden şair; kara bahtının karşısındaki çaresizliği ile gam gecesinde üstüne karabasan çöken kişinin çaresizliği arasında benzerlik kurmuştur. Karabasanın gece gelmesi hadisesi ile bahtının karalığı arasındaki ortaklığı vurgulamıştır.

3. Kaknûs

Kaknûs, yeniden doğuş mitini sembolize eden mitolojik varlıktır. Burnundaki deliklere rüzgâr değince değişik sesler çıkarır. Bu seslerden musiki sanatının doğduğuna inanıldığı için bu kuşa mûsikâr adı da verilmiştir:

“Gayet büyük ve efsanevi bir kuştur. Rüzgâr estikçe, çok delikli gagalarından çeşit çeşit sesler çıkarmış. Çeşitli renk ve şekillerle süslü imiş. Gagasındaki 360 delik nedeniyle çıkardığı sesleri ile etrafında toplanan kuşları yiyerek geçinirmiş. Bir sene yaşadıkdan sonra çalı çırpı toplayıp üzerine çıkararak ötmeye başlamış, ötüşü kendisini coşturunca kanatlarını çırpmaya başlar, kanatlarının çıkardığı kıvılcımlardan otlar tutuşur ve birlikte parlak bir alevle yanarlarmış. Geride kalan küllerinden bir yumurta ortaya çıkar ve yavru doğurmuş. Eski musiki bilginleri, bu kuşun çıkardığı seslerden esinlenerek musiki ilmini icat etmişlerdi.” (Pala, 2003: 272).

Nâmem iltür kuş eger mazmûnın aytıp kılsa şerh

Şaçkay ot kaçnus kibi miñ çâk olup minķâr anga (F. K.G. 9/3)

“Mektubumu götüren kuş eğer şiirlerimin mazmununu şerh edip anlatsa, Kaknûs kuşu gibi gagası bin parçaya bölünüp ateş saçar.”

Yukarıdaki beyitte şair, aşkının yakıcılığını anlatırken ateşte yanıp küllerinden yeniden doğan mitolojik bir varlık olan kaknûs kuşundan yararlanmıştır. Kaknûs kuşunun burnundaki deliklerden ateş çıkardığı ifade edilerek aşkın yakıcılığı vurgulanmıştır.

3. Peri

Ali Şir Nevâyî; şiirlerinde al, alkarısı, albız, alkızı, alkari, albası ve albıs adları ile bilinen hayali varlığa ait halk inanışlarını peri kelimesi ile karşılayarak anlatmıştır. Alkarısının atlara musallat olması, kırmızı renkten korkması gibi inanışlar; Nevâyî'nin şiirlerinde zikredilmiştir:

“Al karısının ahır ve samanlıklarda, viranelerde, nehir kenarlarında, çeşme ve kaynak başlarında bulunduğu ve atlarla lohusa kadın ve çocuklarına musallat olduğuna inanılır” (Küçük, 1989: 469).

Perî-veş rahş üze ser-hoş perî cevlân kılur n’itsün

Cünûn câmıga kılmay bâde-palâ ehl-i takvâ feş (G. S. G. 265/6)

“Sevgili, at üzerinde peri gibi hareket eder ne yapsın, takva ehli delilik kadehine bade dökerken hışırtı çıkarmaz.”

Beyitte perinin atlara musallat olması ile ilgili inanış yer almaktadır. Şair, halk arasındaki al karısı ile ilgili inanışı, peri üzerinden anlatmıştır. Alkarısının atın sırtına çıkararak onu rahatsız etmesi ile ilgili olarak beyitte feş, bâde-palâ, serhoş peri kelimeleri kullanılmıştır. Feş, hışırtı anlamına gelir. Feş kelimesinin ses değerinden faydalanan şair, perinin atın tüylerini okşayınca çıkan ses ile çağrışım yapmıştır.

Alkarısının kızıl veya kırmızı rengin bulunduğu yere gelmemesi, geldiği takdirde öleceğine dair inanışlar günümüzde pek çok Türk toplulukları arasında varlığını sürdürmektedir. Aşağıda alkarısına karşı alınacak tedbirler hakkında bilgiler yer almaktadır:

“Alkarısına karşı alınacak tedbirler, doğum yapan kadının albastıya tutulmasından önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılır. Önce alınacak tedbirlerin belli başlıları lohusayı kırk gün yalnız bırakmamak; gece gündüz odasında lamba yakmak; ona ve çocuğuna yakın bir yere Kur’ân, ayna, soğan, sarımsak, nazarlık asmak; yastığının altına en’Öâm, kama, bıçak, maşa, makas, ekmek, erkek ceketi veya yeleği koyup üstüne iğne sokmak; lohusanın başına ve çocuğun beşiğine birer al kurdele bağlamaktır” (Küçük, 1989: 469).

Ol perî la’lide cânıñ ay Nevâyî boldı mahv

La’l-gûn kisvetde maḥv itken dik özin ol perî (G. S. G. 594/7)

“Ey Nevâyî! Kızıl renkli kıyafette perinin kendini öldürmesi gibi canın sevgilinin (peri) dudakları arasında yok oldu.”

Yukarıdaki beyit, alkarısının kızıl renkte ölmesi inanışı hakkında bize bilgi vermektedir. Aşğın canı, görünmezlik bakımından periye benzetilmiştir. Beyte göre sevgilinin lal dudağını gören aşğın (Nevâyî) canı, perinin (alkarısı) “la’l-

gûn” kıyafette kendini yok etmesi gibi sevgilinin lal renkli dudaklarını görünce ölmüştür.

4. Semender

Ateş, medeniyetin inşasında insanoğlunun en önemli keşiflerindedir. Ateşin keşfi insan için onu kontrol etme, zararlarından korunma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Menşe mitlerinin temelinde şu düşünce vardır: Kaynağı bilinen şey, kontrol edilebilir. Kaynağı bilen kişi veya varlık da kutsal kabul edilir. Ateşin kaynağını bilen kişi, ateşin zararlarından korunabilir. “Kökenin (doğum yeri) böyle bilinmesi sayesinde insan düşe karşı kendini savunmayı başarır, ateşi de hiç zarar görmeden istediği gibi kullanabilecek yetenektedir” (Eliade, 2001: 118).

Mitolojik bir varlık olan semenderin ateşte yanmaması bilimsel bir şekilde (fizyolojik, biyolojik) açıklanabilir. Fakat bu durum, ilkel insanlar tarafından bilinmediği için semendere bir kutsiyet atfedilmiştir. Klasik şiirde önemli mazmunlardan olan semender ile ilgili şu bilgileri verelim:

“Ateşte yanmayan bir çeşit efsanevî hayvandır. Denizatına benzeyen kuyruklu bir hayvan imiş. Kelime “santender”den muhaffettir. Bu hayvanın ateşe girdiği zaman bir çeşit yağlı madde ifrâz ederek kendini koruduğu rivâyet edilir. Başka bir rivâyete göre semender yalnızca ateşte yaşar ve ateşten çıkınca ölmüştür. Bunun bir kuş olduğunu söyleyenler de vardır. Hindistan'daki mecusîlerin devamlı yaktıkları ateşte ısının artmasıyla semender denilen kanatlı bir böcek hâsıl olurmuş. Ancak efsanevî semenderi gördüğünü söyleyen kimse yoktur” (Pala, 2003: 412).

Heratdın eger ot tüşse Sebz-vârgâça

Bolay semender ü tartay özümni yargaça (F.K.G. 602/1)

“Herat’tan Sebz-vâra kadar ateş düşse semender olup yâre gideyim.”

Şair, Herat’tan Sebz-vâr’a kadar ateş olsa semender olup yâre doğru gideyim diyerek aşk yolunda çekeceği acıları ateş ve mesafe bağlamında somutlaştırmış ve bu acılara talip olduğunu ifade etmiştir.

‘İşk ara könlümni ol yüz mihridin men’ eylemeñ

Kim irmes mümkün semender otdın itmek ihtirâz (G. S. G. 209/3)

“Aşk içinde gönlümü o yüzü güneş gibi olan sevgiliden men eyleyemem, semenderi ateşten sakındırmak mümkün değildir.”

Beyte göre aşığın gönlü, semender; sevgili ise güneş yüzlüdür. Güneşin ateş kaynağı olduğu düşünülürse ateşin içinde yaşadığına inanılan semender (âşığın gönlü), sevgiliden (ol yüz mihridin) ayrılmak istememektedir.

Muztarib könlüm ikin mü köyedürgen ten ara

Yâ bu âteş-kede küncide semender mü ikin (G. S. G. 472/4)

“Ten içinde yanan mustarip gönlüm müdür? Yoksa bu âteş-kede köşesindeki semender midir?”

Ali Şir Nevâyî yukarıdaki beyitte, ten arasında yanan mustarip gönlüm müdür yoksa âteş-kede köşesinde yanan bir semender midir? diyerek teni, bir âteş-kede; gönlü ise ateş (ıstırap) içinde yanan bir semender olarak tasavvur etmiştir.

‘Işk ara duzâhdın ay nâsîh mini korkutma kim

Hecr otın körgen semenderga şererdin kayda bâk (G. S. G. 335/6)

“Ey Nâsîh! Aşk içinde beni korkutma, ayrılık ateşini gören semendere ateşten nasıl korku olur?”

Nâsîh, âşığı cehennem ateşiyle korkutmaktadır. Âşık, ayrılık ateşiyle yanan bir semenderdir ve daha dehşetli bir ateşin içindedir. Âşık, semender olarak tasavvur edilmiştir.

Ot içre tüşse bolur nisbeti semender dik

Kişi ki ‘ışkıñ otıga özin kılıp mensûb (G. S. G. 43/3)

“İnsan aşkın ateşine kendini atıp ateşin içine düşse nispeti semender gibi olur.”

Beyitte, âşık semender olarak tasavvur edilmiştir. Âşıklık semender gibi ateşte yanmaktır.

SONUÇ

Düşünce, sembolik ve örtük bir form halinde aktarılmaya başlandığı andan itibaren insanoğlu, sanatı icra etmeye başlamıştır. Bu anlamda mitler, insanın

ilk sanat verimleri olarak düşünülebilir. Mit vasıtasıyla ilk insanlar, bilinenden hareketle bilinmeyeni açıklamış ve bilgiyi model bir davranışla sembolleştirmişlerdir. Bu sebeple, sanatın ortaya çıkmasında mitler, en önemli kaynaklardan biridir.

Tarihin her döneminde insan, inanışları doğrultusunda yaşamıştır. Her toplum, en eski zamanlardan beri modellenmiş birtakım kalıp davranışları kuşaktan kuşağa aktarmıştır ve aktarmaya da devam etmektedir. Ali Şîr Nevâyî, Türkçe divanlarında mitolojik temeli olan ak öy, alkış-kargış, arbag, ata kültü, ateş, dağ, çoğalma miti, Kafdağı-Anka, Kaknûs, kara baskan, kara ton kıymek, ölüm, peri, saç, semender, tûmâr-hırz-dua-ta'vîz-köz duası, yada taşı gibi kavramlara toplumbilimci hassasiyetiyle yer vermiş, toplumun kültür mirasına sahip çıkmış ve bu değerleri günümüze taşımıştır.

Ali Şîr Nevâyî'nin Türkçe divanlarında araştırmamıza konu olan mitolojik temelli kavramlardan en çok üzerinde durulan tûmâr, hırz, ta'vîd, dua, köz duası (göz duası), semender ve yada taşıdır.

Ateşin parçası olan duman, Türk mitolojisinde Tanrı'ya haber ulaştırma vasıtasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Klasik şiirin en yaygın mazmunlarından olan ahın göğe yükselmesi mazmununun mitolojik kökeni ortaya çıkmaktadır.

Ateşte yanmayan Klasik şiirde acı çeken aşığın mazmunu olarak düşünülen semender ise köken itibarı ile Fars kültürü çevresinde ortaya çıkmış mitolojik varlıktır. Ali Şîr Nevâyî'nin yaşadığı bölge coğrafi olarak tarihin en eski kültürlerinden olan Türk, Fars ve Hint kültürünün kesişim noktasıdır. Mecâlisü'n-Nefâis ve diğer eserlerinden anladığımız kadarıyla Ali Şîr Nevâyî, farklı kültürlerden insanlardan müteşekkil bir sosyal çevrede yaşamıştır. Buna bağlı olarak Ali Şîr Nevâyî, farklı kültürlerle ait inanışları ve mitolojik unsurları eserlerinde harmanlayabilmiştir.

Türkçe'nin Doğu sahasında XV. yüzyıl; göçebe yaşam biçiminin de tesiriyle sözlü kültürün yazılı kültüre derin tesirleri olmuştur. Ali Şîr Nevâyî, Farklı kültürlerle ait mitolojik unsurlara yer vermekle birlikte genellikle Türk mitolojisinden beslenmiştir. Türk toplumunda; örf, adet ve inanışların sözle kuşaktan kuşağa aktarıldığı bu dönemde Ali Şîr Nevâyî'nin şiirlerinde kaynağı Türk mitolojisine dayanan pek çok inanışın yer alması bu durumun neticesidir.

Ali Şîr Nevâyî, sosyal çevresi itibarıyla toplumun yönetici ve sanatkâr tabakası ile ilişkisi olan bir şahsiyettir. Yaptığımız bu çalışma, Nevâyî'nin halkın

davranış biçimleri, örf, âdet ve inanışlarına vâkıf olduğunu, şairin toplumun kültür öğelerini eserlerinde estetik bir biçimde ele aldığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

ANOHİN, A.V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (Çev. KARADAVUT Zekeriya- MEYERMANOVA Jannet) Konya: Kömen Yayınları,

BAYAT, Fuzuli (2012). *Türk Mitolojik Sistemi-II (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

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

----- (2003). *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınları.

----- (2009). *Halk Edebiyatına Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

ÇOBANOĞLU, Sacide (2010). “*Türk Halk Edebiyatında Konuşmalık Türlerde Bir Anlatım Tutumu Olarak Nasihatlerin Sosyal Değerlerle Tematik İlişkisi Üzerine*”, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Sayı 2, s.81-96.

ÇOBANOĞLU, Özkul – ÇOBANOĞLU, Sacide (2015). “*Türk Halk Kültüründe Konuşmalık Türler Bağlamında Sözel Nasihatler, Dua ve Beddualar*”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, Sayı:7, s.1-32.

DURGUT, Hüseyin (1995). *Şeyh Süleyman Efendi-i Buhârî Lügât-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî (Cild-i Evvel)*, Trakya Üniversitesi: Yayımlanmamış yüksek lisans

ERGİN, Muharrem (2003). *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

ELİADE, Mircea (2001). *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınevi.

GÜRKAN, Saime Leyla (2007). “Peri”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34, s. 33.

HACIGÖKMEN, Mehmet Ali (2013). “Türklerde Yas Âdeti Temelleri ve Sonuçlar”, *Prof. Dr. Nejat GÖYÜNÇ Armağanı*, Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, s.393-422.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (2010). *Dünya İnançları Sözlüğü*, 5. basım, İstanbul: Phoenix Yayınevi.

İNAN, Abdülkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

KAÇALIN, Mustafa S. (2011). Niyâzî Nevâyî'nin Sözlere ve Çağatayca Tanıklar El-Lügâtu'n-Nevâiyye ve'l-İstişhâdâtü'l-Çağatâ'iyye, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARADAVUT, Zekeriya (2013). “Kırgızlarda Ad Verme Geleneği”, *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri Saim Sakaoğlu Armağanı*, Ed. Metin Ergun, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

KARAÖRS, M. Metin (2016). *Nevâdirü's-Şebâb*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KAYA, Önal (1996). *Fevâidü'l-Kiber*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KUT, Günay (2003). *Garâibü's-Sığâr*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KÜÇÜK, Mehmet Alparslan (2005). “Altay ve Güney Sibirya Bölgesindeki Türk Topluluklarının Dinî İnanışları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 23, s. 198-210.

ONAY, Ahmet Talât (2016). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Haz: Cemal Kurnaz), Ankara: Berikan Yayıncılık.

ONG, J. Walter (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*, İstanbul: Metis Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi I: (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

----- (2014). *Türk Mitolojisi II: (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, 5. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- ÖZTÜRK, Mürsel-ÖRS, Derya (2009). *Burhân-ı Katı*, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- PALA, İskender (2003). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Leyla ve Mecnun Yayınları.
- PERRİN, Michel (2015). *Şamanizm*, (Çev: Bülent Arıbaş), İstanbul: İletişim Yayınları.
- POTAPOV, Leonid Pavloviç (2012). *Altay Şamanizmi*, Konya: Kömen Yayınları.
- ROUX, Jean-Poul (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SEYİDOĞLU, Bilge (2002). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TÜRKAY, Kaya (2002). *Bedâiyü'l-Vasat*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜRKYILMAZ, Dilek (2019). Eşik Altı Boş Değildir: Eşik Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 17, s. 151-162.
- YEŞİLDAL, Ünsal Yılmaz (2018). “Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklerin Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri”, *Millî Folklor*, Yıl: 30, Sayı: 119, ss. 48-59.