



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı

**ÇERKES VE ABAZA (ABHAZ) KÖKENLİ YAZARLARIN ROMANLARINDA
MİLLÎ KİMLİK İNŞASI**

Sevda ARSLAN

Doktora Tezi

Ankara, 2022

ÇERKES VE ABAZA (ABHAZ) KÖKENLİ YAZARLARIN ROMANLARINDA
MİLLÎ KİMLİK İNŞASI

Sevda ARSLAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2022

KABUL VE ONAY

Sevda Arslan tarafından hazırlanan “Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası” başlıklı bu çalışma, 01.06.2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından olarak kabul edilmiştir.

(Başkan)

(Danışman)

(Üye)

(Üye)

(Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

01/06/2022

Sevda ARSLAN

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. S. Dilek YALÇIN ÇELİK** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Sevda ARSLAN

TEŞEKKÜR

Bu çalışmaya temel olan güdü ait olduğum etnik gruba dair kendimin de farkında olmadığım sınıflamalarla yüzleşmem oldu. Çalışma alanı olarak Çerkes ve Abazaların Türkçe yazdığı romanları inceleme fikri ortaya çıktığında daha önce göremediğim ya da görmezden geldiğim bazı üstü kapalı ötekileştirmelerle yüzleştim. Hem içeriden hem de dışarıdan bakışların Çerkes ve Abazaları tek tipleştirilmesi, ötekileştirmesi konuya merakımı artırdı.

2014'te başlayan doktora eğitimi sürecinde destekleriyle ve akademik yönlendirmeleriyle her an yanımda olan Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ndeki herkese teşekkür ederim. Tezimin bir fikir olduğu günden başlayarak her daim ufuk açan görüşleri, yenilikçi tavrı ve akademik cesaretiyle beni yönlendiren; çalışma disiplini örnek aldığım; yapıcı eleştirilerle beni geliştiren; çıkmaza düştüğümde yeni yollar gösteren Tez Danışmanım Prof. Dr. S. Dilek Yalçın Çelik'e nezaketi ve sabrı için teşekkür ederim.

Bu çalışma sırasında Kafdav kaynaklarına ulaşmam konusunda müthiş özverili davranan, değerli fikirlerini benimle paylaşan, bu alanda çalışma yapan her araştırmacının âdeta ikinci danışmanı olan Elbeg Murat Duman'a minnettarım.

Çalışma sırasında Abazaca ve Abaza (Abhaz) kültürü hakkındaki sorularımı sabırla yanıtlayan, aynı zamanda roman yazarlarından biri olan Kutarba Hayri Ersoy'a, Adıgabze çevirileri konusunda beni hiç kırmayan Dr. Hamit Yüksel'e, aydınlık düşünceleriyle, objektif dönütleriyle beni besleyen ve bağımızı doktora ders arkadaşı olmaktan öteye taşıyan Dr. Gökçe Deler Ulus'a teşekkür ederim.

Son olarak özel bir teşekkür eklemek isterim. Çalışma süresince hem çevirileriyle hem de düşünceleriyle yanımda olan, neredeyse bütün kitapları benimle okuyup tartışan, yazdığım taslakları okuyan ve eleştiren Sermin Arslan'a minnettarım. Son teşekkür aileme: Beni her gün yeniden büyüten, her an maddi manevi destek veren ve kendi yolumu çizmem konusunda yüreklendiren ailemin hakkını ödeyemem.

Bu çalışmayı; soykırım ve sürgün yaşanmasaydı daha uzun ve mutlu başka bir hayatları olur muydu, diye düşünmekten kendimi alamadığım, kendilerini hiç görmediğim anneannem Behice ve teyzem Behiye'ye ve sürgünzede tüm kadınlara ithaf ediyorum.

Sevda ARSLAN

Mayıs 2022, Ankara



ÖZET

ARSLAN, Sevda. Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası, Doktora Tezi, Ankara, 2022.

Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası başlıklı tez çalışması, Çerkeslerin ve Abazaların (Abhazların) Türkçe yazdığı romanları incelemektedir.

1875-2021 yılları arasında yazılan elli iki romanda “kimlik”, “alt kimlik”, “öteki” “kimliklenme” “asimilasyon” “gelenek” doğrultusunda temel sorunlar belirlendi. Bu çalışmada kullanılan Çerkes ve Abaza tanımlamaları, yazarların kendini ve karakterlerini nasıl tanımladığını temel alarak yapıldı. Kendini Çerkes ya da Abaza olarak tanımlayan yazarların kimlik söylemi üzerinde duruldu. Kimliklenme ve kimliklendirme sorununa bağlı olarak; etnik kültür öğeleri, ötekileştirme, kültürel çatışma, kültürel etkileşim, uyum-uyumsuzluk süreci, dil yitimi, öz değerleri anlatma ve koruma, toplumsal hafızanın canlandırılması gibi durum ve sorunların ele alınışı incelendi.

Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası başlıklı tezde, sözü edilen anlayışla millî kimliğin inşasında edebiyatın etkisine açıklık getirmeye çalışıldı. Ele alınan eserler uzun ve karmaşık bir tarihî süreci kapsadığı ve diaspora odaklı olduğu için diasporik kimliğin bakış açısı belirlenmeye çalışıldı. Örfî kuralların, dinî, siyasi, tarihî olayların, kültürel etkileşimin bu bakışı nasıl etkilediği; romanın kimlik inşasındaki yeri ve etnik gruplar için edebiyatın kendiliğini kamusal alanda ifade etme aracına dönüşmesi tartışıldı.

Anahtar Sözcükler

Çerkes, Abaza, kimlik, diaspora, millî kimlik

ABSTRACT

ARSLAN, Sevda. *The Construction of National Identity in the Novels of Writers Circassian Abhazian (Abhaz) Origin*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2022.

The thesis entitled *The Construction of National Identity in the Novels of Writers Circassian Abhazian (Abhaz) Origin*, examines the novels written by Circassians and Abhazian (Abhaz) writers in Turkish.

In fifty-two novels written between 1875-2021, basic problems were determined in the course of "identity", "sub-identity", "other" "identification" "assimilation" "tradition". The Circassian and Abhaz definitions used in this study are based on how the authors describe themselves and their characters. The identity discourse of the writers who define themselves as Circassian or Abhaz were emphasized. Depending on the identification and identification problem; the handling of situations and problems such as ethnic cultural elements, othering, cultural conflict, cultural interaction, adaptation-incompatibility process, language loss, expressing and protecting core values and the reviving of the social memory, were reviewed.

In the thesis titled *The Construction of National Identity in the Novels of Writers Circassian Abhazian (Abhaz) Origin*, it was tried to clarify the effect of literature on the construction of national identity with the aforementioned understanding. Since the works covered include a long and complex historical process and are diaspora-oriented, the perspective of diasporic identity has been tried to be determined. How customary rules, religious, political, historical events and cultural interaction affect this view; the place of the novel in the construction of identity and the transformation of literature into a means of expressing themselves in the public sphere for ethnic groups were discussed.

Keywords

Circassian, Abkhaz, identity, diaspora, national identity

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR	1
ÖZET.....	3
ABSTRACT	4
İÇİNDEKİLER	5
GİRİŞ	7
1. BÖLÜM: EDEBİYATLA MİLLÎ BİR KİMLİK YARATMAK.....	13
2. BÖLÜM: YAŞAMA VE DÜŞÜNCE BİÇİMİ OLARAK ÇERKES VE ABAZA KÜLTÜRÜ.....	58
2.1.HABZE- KEABZ NEDİR?	58
2.1.1. Yasama (Karar Alma) Yürütme.....	64
2.1.2. Yargı-Sosyal Adalet- Kan Davası.....	78
2.1.3. Liderlik (Thamade- Ayhabı- Nahij Kültürü)	94
2.1.4. Kaşenlik-Psetluh -Kadın Erkek İlişkileri.....	105
2.1.5. Kız Kaçırma.....	126
2.1.6. Kız İsteme- Nikâh –Düğün	136
2.1.7.Gelinlik	174
2.1.8. Çocuklarla İlgili Habze-Keabz Uygulamaları	187
2.1.9. Atalık-Purluk	196
2.1.10. Misafir Ağarlama	203
2.1.11. Cenaze.....	222

3. BÖLÜM: MİLLÎ KİMLİKTE FOLKLORİK ÖGELER	233
3.1. SOFRA VE YEMEK KÜLTÜRÜ	237
3.2. DANS - MÜZİK – EĞLENCE - OZAN KÜLTÜRÜ	258
3.3. ŞİFA KÜLTÜ- HASTA BAKMA RİTÜELİ	278
3.4. DEMİR VE DEMİRCİLİK KÜLTÜ	287
3.5. KONUŞMA- DUA KÜLTÜRÜ	289
3.6. MİMARİ.....	292
3.7. AT KÜLTÜ	298
4. BÖLÜM: SÜRGÜN VE SOYKIRIMLA VAR OLMAK.....	312
5. BÖLÜM: ÖTEKİLEŞTİRME VE ASİMİLASYON.....	325
5.1. DİL GURBETİ	325
5.2. BİR KİMLİK TANIMLAYICISI OLARAK KADIN	351
5.3. KAFKASYA'DAN OSMANLI'YA DİNÎ KİMLİK.....	398
6. BÖLÜM: İĞNEYİ KENDİNE BATIRMAK: SOYLULAR VE KÖLELER....	427
SONUÇ.....	456
KAYNAKÇA	463
EKLER.....	471
EK 1. YILLARA GÖRE ROMANLAR	471
EK 2. YAZAR SOYADLARINA GÖRE ROMANLAR	474
EK 3. DOÇ. DR. KHYEJ ZAYURBEÇ RÖPORTAJ METNİ.....	476
EK 4. ORJİNALLİK RAPORU	483
EK 5. ETİK MUAFİYET FORMU	485
ÖZGEÇMİŞ.....	487

GİRİŞ

Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası başlıklı tez çalışması, millî kimliğin edebî eserlerdeki yansımalarını ve millî kimlik inşasında edebiyatın yerini incelemeyi amaçlamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu’na sürgün edilmiş Kafkas halklarından Çerkesler ve Abazaların edebiyatı tezin temel konusudur. Bu kapsamda Çerkes, Abaza (Abhaz) kökenli olan ve bu kökenini dillendiren yazarların, Çerkesler ve Abazaları konu alan Türkçe yazılmış eserleri incelendi.

Doktora sürecinde Türk Edebiyatı tarihinde, dış Türklerin kimlik yapılanmaları üzerine çalışırken onların kendilerini tanımlamalarının daha gelenekçi ve merkeze bağlı söylemlere dayandığını fark ettikten sonra kimlik bağları hakkında düşünme olanağı buldum. Çalışma alanı olarak bu konuya yönelmeyi düşündüğüm sırada “ Çerkeslerin kızları ve tavukları dışında bilinen bir özellikleri yoktur.” gibi keskin söylemler, kimliğin algılanışındaki etnik farklılığa odaklanmayı gerektirdi. Yemek ve fiziksel özellikleri dışında anılmayan öte yandan “hain” etiketlemesinin muhatabı olan bu etnik grup neden bu kadar az tanınır? Kimliği “Kürtler, Çerkesler, Abazalar, Lazlar, Arnavutlar ülkemizin renklerindendir.” gibi kültürel motif olmaya indirgeyen söylemler ya da diğer etnik gruplar kadar olmasa da “Bizim de Çerkes -Abaza komşularımız var.” gibi görünüşte kucaklayıcı sahiplenmeler arasında Çerkesler ve Abazaların konumu nedir? Türk edebiyatında, Osmanlı modernleşme sürecine paralel olarak Tanzimat Dönemi’nden itibaren roman ve öykülere konu olan bu halk tek tip midir?

Bu sorulara edebiyatın verdiği yanıtları bulmak amacıyla yapılan okumalarda resmî söylem ve AB yasaları arasındaki uyum ve uyumsuzluklar görüldü. Çerkes, Abaza (Abhaz) kökenli yazarların Çerkesler ve Abazalar hakkında yazdığı Türkçe romanlar okunup “kimlik”, “alt kimlik”, “öteki” “kimliklenme” “asimilasyon” “gelenek” doğrultusunda temel sorunlar belirlendi. Bu çalışmada Çerkes ve Abazaların kökenine dair farklı söylemlerden söz edilse de tanımlamalar, tarihsel doğruluklarına göre ya da tez yazarının bireysel tercihiyle bağlı olmaksızın yazarların kendini ve karakterlerini nasıl tanımladığını temel alarak kullanıldı. Kendini Çerkes ya da Abaza olarak tanımlayan yazarların belirli konular etrafında bir kimlik söylemi oluşturduğu fark edildi. Bu konular:

1. Sürgünün temel sebepleri sürgün öncesi mücadeleler
2. Sürgün sırasında yaşanan insan hakları ihlalleri, Rus mezalimi
3. Osmanlı topraklarında iskân sırasında yaşananlar, iskân politikaları
4. İstiklal Harbi'nde Çerkesler ve Abazalar-Abhazlar
5. Cariyelik

başlıklarında toplanırken bu başlıkların çatı olduğu; bu çatının altında yaşanan siyasi ve sosyal durumlarda Çerkes ve Abazaların duruşunun ne olduğu, onları kendileri olarak tanımlayan yanların resmedilmediği ortaya kondu. Çerkes ve Abazalar soykırım ve sürgünü mihenk taşı olarak ele alsada yazılan romanlarda 19. yüzyıldan bu yana görünür olan kimliklenme ve kimliklendirme sorununun işlediği görüldü. Bu nedenle romanlarda kimliğe bağlı; etnik kültür öğeleri, ötekileştirme, kültürel çatışma, kültürel etkileşim, uyum -uyumsuzluk süreci, dil yitimi, öz değerleri anlatma, öz değerleri koruma mücadelesi ve toplumsal hafızanın canlandırılması gibi durum ve sorunların ele alınışı incelendi.

Çalışmanın başında sürgün, göç, azınlık kavramları üzerine literatür taraması yapıldı. Kendini Çerkes ya da Abaza olarak tanımlayan halkların hem resmî söylemde hem de etnik grupta sürgünzede ve göçmen tanımlamasına dâhil edildiği görüldü. Bu nedenle kendini sürgünzede ve göçmen olarak tanımlayan öte yandan millî kimliğini sergilemeye çalışan Çerkes ve Abazaların kimlik söylemi üzerinde duruldu. Kimlik üzerine yapılan çalışmalar incelendikten sonra diasporik kimlik kavramı, edebiyatın kimlik yaratmadaki rolü ve amacı tartışıldı. Çalışmanın ikinci aşamasında kendini Çerkes ve Abaza olarak tanımlayan ve Türkçe yazan yazarların romanları belirlendi. Bu noktada son yıllarda sayısı artan yarı kurmaca eserler, anlatılar ve hikâye antolojileri kapsam dışı bırakıldı. 1875-2021 yılları arasında yazılan elli iki roman okundu. Eserlerde soykırım, sürgün, habze-keabz çerçevesinde zaman zaman ortak kimlik inşaları yapıldığı zaman zaman da kimliğe dair farklı belirlemeler yapıldığı, pek çok değişkenle kol kola yürüyen kimlik

olgusunun Çerkes ve Abazalar için de değişmez nitelikte olmadığı, çelişen kimlik algıları olduğu belirlendi.

Ele alınan eserler Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye'ye uzanan tarihsel süreci kapsadığı ve yapılan çözümlemeler de diaspora odaklı olduğu için millî kimlik ve ona bağlı değerler silsilesinin diasporik bakış taşıyabileceği göz ardı edilmedi. Kimliğin diasporik öznenin bilincinde edindiği yerin ne olduğunu anlamaya dayalı bir analiz yapıldı.

Çerkes ve Abazaların yaşadığı soykırım, sürgün ve iskân gibi tarihî ve toplumsal olayların ve habze-keabz olarak adlandırılan örfi kuralların; onların kültürel, dinî, dilsel, bireysel ve toplumsal kimliklenmelerini nasıl etkilediği anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışıldı. Bu kimliği oluştururken iskân edildikleri bölge halklarıyla temasların karşılıklı etkilerinin nasıl ifade edildiği, toplumsal hareketliliklerin uyum süreçlerine etkisi romanlarda görüldüğü kadarıyla aktarıldı. Çalışmada Türkiye'deki Çerkes- Abaza diasporası yazınında tam anlamıyla tek tip bir kimliklenmeden söz etmenin mümkün olmadığı; iskân bölgelerine bağlı olarak bölgesel ya da dinî algılar nedeniyle değişkenlik gösteren kimlik yaklaşımları yansıtıldığı görüldü. Bu bulgunun kimliğin değişken yapısıyla uyumlu olduğu tespit edildi. Türkiye diasporasında yaşayan Çerkes ve Abaza yazarların tanınma, tanıtmaya, savunma içgüdüleriyle eserler ortaya koyduğu görüldü. Tüm bu amaçların ortaya konmasında, kimlik tanımlamasının yalnızca bireysel olmadığı hem grup içi hem grup dışı kıyaslamalara bağlı ölçütler kullanıldığı belirlendi.

Romanlarda Çerkes ve Abazaların, İmparatorluk'tan ulus- devlete evrilmesinde Türkleşme politikaları, Çerkes Ethem vakası, Gönen Manyas Sürgünü, azınlık okullarının kapatılması, darbeler, AB uyum süreci, demokratik açılım süreci gibi Türk siyasi tarihine bağlı gönüllü ya da zorunlu asimilasyon, uyum aşamaları geçirdiğine dair söylemlerin bulunduğu görüldü. Bunun yanı sıra sosyo-ekonomik ve coğrafi koşullara bağlı kentleşmenin de kültür kaybındaki yerine değinildiği belirlendi. Eserlerde kimlik kaybı, kimlik korunumu, kimlik reddi ve kimlik inşasının kol kola ilerlediği, her yazarın bireysel tercihleriyle kimliğe bir katkı sunduğu görüldü. Romanlarda hem grup içinde hem de grup dışında onaylanan kimlik öğelerinin öne çıkarıldığı, günümüz koşullarında onaylanmayanların mümkün olduğunca üzerinin kapatıldığı, ötekinin bilmediği kimlik

öğelerinin tanımlandığı ve örneklendiği, etiketlenmelere karşı savunma yapıldığı ve aksinin ispatına çalışıldığı; bir anlamda romanların Çerkes ve Abazaların kendilerini kamusal alanda ifade etme aracına dönüştüğü belirlendi.

Edebiyatla Millî Bir Kimlik Yaratmak bölümünde kimliğin ve diasporik kimliğin nasıl tanımlandığı, Çerkes ve Abazalar özelinde kimliğin ne olabileceği, onlar için kimliğin temel taşlarının neler olduğu, kimliği öne çıkarma ve yadsıma eğilimleri, kimliğin olumsuz etiketlemelerinden arınma çabalarının romanlarda nasıl işlendiği ele alındı.

Yaşama ve Düşünce Biçimi Olarak Çerkes ve Abaza Kültürü bölümünde etnik grup için anayasa niteliğinde olan, her türlü anlatının dayandırıldığı, habze- keabz olarak adlandırılan örfi kuralların ne olduğu, nasıl algılandığı, nasıl gösterilmek istendiği incelendi. Bu bağlamda habze-keabza göre yasama yürütme, yargı ve liderlik basamakları ve bunların kurgusal düzlemdeki yansımaları üzerinde duruldu. Kadın erkek ilişkileri ve aile içi ilişkilerde belirleyici olan örfi kuralların; toplumu nasıl biçimlendirdiği, tanışmadan evliliğe kadar ilerleyen çizgide kültürün kendine has yanlarının kimlik tanımlamasında neden ve nasıl ortaya çıkarıldığı, kendilik vurgusunda ötekiyle kıyaslamının edindiği yerin romanlardaki görünümleri ve habze-keabzın sosyal hayatı düzenleyen yanlarının millî kimlik vurgusunda edindiği yer yorumlandı.

Millî Kimlikte Folklorik Öğeler bölümünde, habze-keabzın sınırlarını çizdiği öte yandan dinamik unsurlar olduğu için habze-keabzı yeniden var eden folklorik öğelerin neler olduğuna değinildi. Baskı ortamında folklorik öğelere yüklenen kutsiyete ve ritüellerin yüceltilmesine değinildi. Bu bağlamda sofra, yemek, dans, müzik, eğlence, ozan, şifa, demircilik, huaho (dua), mimari ve at kült ve kültürlerinin kurgusal düzlemdeki yansımaları, etnik farklılığın somut göstergelerinin icra biçimleri, bunlara yüklenen kimlik görevleri incelendi.

Sürgün ve Soykırımla Var Olmak bölümünde, Çerkes ve Abazaların ana vatan topraklarından çıkarılma sürecinin romanlarda ele alınışı incelendi. Sürgün limanlarındaki karmaşa, mezalim ve trajedi bir sembol olarak sürgün gemileri, bir travma olarak sürgün ve sürgün psikolojisinin kimlik oluşturmadaki yerine değinildi.

Ötekileştirme ve Asimilasyon bölümünde; iskân öncesi ve sonrası karşılaştırmaları temelinde, Çerkes ve Abazalara grup içi ve dışı bakışta yaşanan değişimlerin romanlardaki yansımaları ele alındı. Bu bağlamda ana dilinden zorunlu ya da gönüllü olarak uzak kalan etnik grup üyelerinin yaşadığı dil gurbeti irdelendi. Siyasi ve toplumsal olayların hem bireysel hem toplumsal alanda yarattığı etki; özlem, unutma, reddetme, var etme odağında tartışıldı.

Türk edebiyatında Tanzimat’tan bu yana konu edilen “Çerkes kadını” ve “cariyelik” motifleri, ana vatandan bu yana kadına bakışta yaşanan değişimler, kabul ve reddedilen kadın imajları, geleneğin biçimlendirdiği tek tip kadın motifi ve kendini arayan kadınların millî kimlik anlatısındaki yeri de Bir Kimlik Tanımlayıcısı Olarak Kadın başlığıyla bu bölümde ele alındı.

Kafkasya’dan Osmanlı’ya Dinî Kimlik başlığında; Çerkes ve Abazaların Osmanlı İmparatorluğu’nda iskânının temel siyasi sebeplerinden biri olan dinin; etnik grupta algılanışı, dinsel uyum çabaları, dinî ötekileştirmeler ve bölgesel farklılıkların dine bakıştaki yerinin romanlarda nasıl işlendiğine değinildi.

İğneyi Kendine Batırmak: Soylular ve Köleler başlığında romanlarda Çerkes ve Abazaların sınıflı toplum yapısında köleliğin ele alınışı; kölelik kavramının “toplumsal yapının unsuru” düzeyine indirgenmesi, sınıfsal farklılıktan güç olan acımasız eylemlerin varlığı ve abartılı- distopik anlatımlar örneklendi.

Çalışmada kullanılan alıntılardaki yazım, noktalama hatalarına ve anlatım bozukluklarına müdahale edilmedi. Aynı kavramı karşılayan xabze/ khabze/ habze/ akabza/ keabz, hase/xase, wunafe/wınafe, psihalive/psihalive, pasta/basta gibi alfabe sistemlerine ya da boylar arası söyleyiş farklılıklarına bağlı çeşitli yazımlar olduğu gibi bırakıldı.

Türkiye Çerkes ve Abaza diasporası yazını üç ana kaynağa dayanmaktadır. Bu kaynaklardan ilki ana vatana ve onunla ilgili tüm toplumsal hafıza öğelerine bağlanır. Yazarlar, kurgu, olayların anlatılış biçimi hatta okurun algısı ana vatan ekseninde biçimlenir. İkinci kaynak soykırım ve sürgündür. Soykırım ve sürgüne bağlı yoksunlukların tekrarını içeren; benzer acılar benzer kurgularla, okuru aynı duygu

etrafında buluşturmak amacıyla kullanılan bu kaynak, etnik grubun hayatını bıçak gibi ikiye bölen temel sorunu barındırır ve okuyucusunu aynı acıları yeniden yaşamaya davet eder. Üçüncü kaynak diaspora yaşıntısıdır. Diaspora ve orada sürdürülen yaşamlar, uzakta olmanın yarattığı yabancılaşma ve toplumsal hafızayı canlandırarak kimliği inşa etme bu kaynaktan beslenir. Bu tez bir edebiyat tezi olarak ortaya konsa da farklı disiplinlere kaynaklık edecek verilerin elde edilmesine olanak sağlamıştır. Bu anlamda çalışma multidisipliner bir özellik taşır.

Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası başlıklı tez, sözü edilen anlayış ve başlıklar altında millî kimliğin oluşumunda edebiyatın etkisine açıklık getirmeye çalışmaktadır.

1. BÖLÜM

EDEBİYATLA MİLLÎ BİR KİMLİK YARATMAK

Kimlik; sosyolojik, psikolojik, antropolojik, coğrafi, etnografik olarak tanımlanabilen bu bağlamda da sosyal bilimlerin uğraş alanına giren karmaşık bir bütündür. Türkçede kim sözcüğüne “-lik” yapım eki getirilmesiyle oluşturulan sözcük, Türk Dil Kurumuna göre “toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü”dür.¹ Tanımda yer alan nasıllık, belirti, nitelik ve özellikler aslında kavramın yelpazesinin ne kadar geniş olduğunu gösterir. Gösteren ifadesi de bir görene gereksinim duyulduğunu işaret eder. Kimliği sergileyenin yanında bunu algılayanlar olmalıdır. Sergileyici; belirtilerle, özelliklerle “bir şeyi” gösterir. Bu; dil, din, köken, gelenek, tarih, müzik, folklor ya da yemek kültürü olabilir.

Bu alıcı verici ilişkisinde ögelerden yalnızca birinin niyeti önemli değildir. Kimlik, anlatılmak istendiği kadar anlaşılacak da ister çünkü bir kimliğin var olması için bireyin kendini kıyasladığı, ona göreliğini belirlediği bir öteki olmalıdır. Ahmet Ulvi Türkbağ’ın işaret ettiği gibi “Öteki’nin daima kimlikle birlikte bulunduğu ve ‘öteki’ ne ölçüde varsa ve belirginse kimliğin de o ölçüde belirginleştiğidir”² önemli olan. Öteki var olmadan benin varlığı tanımlanamaz. Kimlik, hangi aidiyetleri taşıdığının yanı sıra hangi aidiyetleri taşımadığını da barındırır. Kimlikler, daima öteki aracılığıyla, öteki sayesinde, ötekine rağmen, ötekine karşıt var olurlar. Jenkins’a göre kimlik anlayışı, benzerlik ve farklılıklara dayanır. Tasnifi ve bağdaştırmayı, özdeş kılmayı beraberinde getirir (Jenkins, 2016: 19). Spickard’a göre birey kendiliğini tanımlarken var olan birtakım kılavuzları kullanır ancak bu kılavuzla edindiği kendilikler de sabit değildir. Bu var edilen ve değişken kimlik etnisite tarafından tarih, coğrafya, din ve mitsel anlatılarla beslenir. (Spickard, 1999). Maalouf da *Ölümcül Kimlikler*’de kimliğin “öteki”nin itmesi ve “biz”in çekmesi arasında adım adım kazanılan bir olgu olduğunu söyler (Maalouf, 2000: 35). Bu

¹ <https://sozluk.gov.tr/>

² Türkbağ, A.U. (2003) . Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu. *Doğu Batı Dergisi Kimlikler* 6 Sayı (23):209-215.

durumda ben ve öteki sürekli değişen, toplumsal ve tarihsel olaylardan etkilenen, birbirini var ederken birbirini törpüleyen iki kavramdır.

Herhangi bir sınırlayıcı kimliğe –etnik, dinî-siyasi- bürünmeden var oluşunu tamamlayabilmek, umut edilen bir ütopya olabilir ancak dünyanın durumu düşünüldüğünde bunun uzak bir ütopya olduğu görülür. Kendinden uzaklaşmış bireyler; kimliğine, kültürüne, tarihine, köküne yabancılaşırken kendini güvende hissedeceği yeni kimlikler arar. Kimliksizlik ya da yeni kimliklenmeler yalnızca ulus devletleri değil, küreselleşen dünyayı da etkilemektedir. Maalouf; kimliğin kabul ya da reddinin dayatılmasının, bireyin çokkimlikliliğinin kabul edilmemesinin insanlığı olumsuz etkileyeceğini vurgular (Maalouf, 2000: 522-523). Etnisite, öteki, azınlık kavramları; dinsel, kültürel, ırksal pek çok kaynağa dayanan ayrışmalar ya da kutuplaşmalar, eski çağların olduğu kadar modern zamanların da sorunudur. Çerkes ve Abazaların da kim olduğuna dair hem kendi etnik gruplarından araştırmacılarının hem de yabancı araştırmacıların söylemleri vardır. Bu söylemler genellikle köken ve kapsamla ilgilidir. Bu verilere göre Çerkesler ve Abazalar (Abhazlar) Kafkasya'nın otokton halklarındadır. Yüz yıllarca süren mücadeleden sonra Ruslar tarafından topraklarından çıkarılan ve göçe zorlanan Çerkes ve Abazalar özellikle 1800'lerinden başından itibaren sistematik biçimde soykırıma maruz bırakılmıştır. (Richmond, 2018; Gingeras, 2015; Grassi, 2017) Kademeli olarak artan şiddet ve sindirme politikalarına bağlı olarak 1864 sonrasında kitleler hâlinde ana vatanlarını terk etmek zorunda kalanlar, hem kara yolu hem de deniz yoluyla Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinde iskân edilmiştir. Farklı dillerde; Çerkes, Çerkez, Şerakes, Circassian, Tscherkess, Cherkess biçiminde yazılan ve okunan Çerkes sözcüğünün kapsamıyla ilgili farklı kabuller vardır. Erdoğan Boz *Çerkes Etnik Kimliğinin Yeniden İnşasında Akrabalık* isimli yüksek lisans tezinde Çerkes sözcüğünün kökenini İtalyan, Fars, Türk, Grek, Tatar dillerine bağlayan yaklaşımlardan söz eder. (Boz, 2010: 27) Sözcüğün kökeni kadar kapsamı hakkında da görüşler farklıdır. Bu görüşlerin kimi Çerkesliği bir çatı kavram olarak görürken kimi sözcüğü yalnızca Kuzeybatı Kafkasya'da yaşayan Adigeleri içerecek biçimde kullanır. Marigny (1996) yalnızca Adigeleri Çerkes olarak ele alır. Richmond, Çerkeslerin kökenini Hattilere bağlar ve Çerkeslerin sonradan Adige, Abaz, Ubi, Abaza olarak ayrıştığını belirler (Richmond, 2018:3). İsmail Berkok'a göre "her Adige Çerkes'tir ama her Çerkes Adige

değildir (1958: 65) aynı zamanda incelenen roman yazarlarından biri olan Hayri Ersoy (1993) Çerkes'i; Adige, Abaza, Wubıkh, Çeçen, Dağıstanlılar, Osetler ve Karaçay-Malkarları kapsayacak biçimde kullanmaktadır. Ersoy, Abhazların etnik bakımdan Abazgi, Apsil, Sanıg ve Misimyan isimli dört ana gruptan oluştuğunu belirtir (Ersoy, 1993:39). Yüzyıllar boyunca pek çok kavmin istilasına uğramış Abazaların kökeniyle ilgili bölgeyi dolaşan Batılı seyyahların da farklı görüşleri vardır (Kuş, 2021:72-81). Evliya Çelebi ise onların atalarının Kureyş kabilesi Arap Abazî'leri olduğunu söyler. (Evliya Çelebi, 2008, II, 1: 130). Murat Papşu ise köken kadar adlandırma karışıklıkları olduğunu da dile getirir. Ona göre Abhaz sadece Abhazya'da yaşayanları kapsarken Kuzey Kafkasya'daki Abazaları kapsamaz.³ Boz, Andrews'ın *Türkiye'de Etnik Gruplar* adlı kitabında, Adige, Abaza ve Wubıkhların hepsinin "Çerkes" olduğunu ve Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde ortak iskân edildikleri fikrini belirttiğine işaret eder (Boz, 2010: 29).

Günümüzde ise araştırmacı ya da yazarların kabulleri siyasi, kültürel, bölgesel etkilere bağlı olarak kimi zaman tüm Kuzey Kafkasya'yı içerek biçimde kimi zaman daha dar anlamlarıyla kullanılır. Türkiye'deki öteki halklarca kullanılan Çerkez (Çerkes) sözcüğü Abaza (Abhaz), Wubıkh, Dağıstanlı, Oset, Adige, Karaçay ve Çeçenleri kapsamaktadır. TDK'ye göre sözcüğün doğru yazımı Çerkez'dir ancak bu etnik aidiyete mensup bireyler kendilerini Çerkes olarak tanımlamakta ve bu yazım biçimini tercih etmektedir. Bu nedenle tez boyunca Çerkes yazım biçimi kullanılacaktır. Çerkes ve Abaza (Abhaz) sözcüklerinin köken ve kapsamına dair birbirinden oldukça farklı görüşler, söz konusu halkların sürgünü nedeniyle de çeşitlenmiştir. Kimlik başlı başına karmaşık bir olguyken diasporik kimliklenme çetrefil bir süreçtir. Bu teze konu olan Çerkes ve Abaza yazını, diasporik toplum kaynağından beslendiği için diaspora kavramına değinmek faydalı olacaktır.

³ http://www.lazuri.com/tkvani_ncarepe/murat_papshu_apshazmi_abazami_01032007.html (Erişim tarihi: 04.04.2022)

Yunanca διασπορά (diaspora); dağılmak, yayılmak anlamlarına gelmektedir. TDK sözcüğün kaynağını Fransızca olarak gösterir.⁴ TDK'ye göre sözcüğün üç anlamı şöyledir:

- “1. Herhangi bir ulusun veya inanç mensuplarının ana yurtları dışında azınlık olarak yaşadıkları yer.
2. Herhangi bir ulusun yurdundan ayrılmış kolu, kopuntu.
3. Yahudilerin ana yurtlarından ayrılarak yabancı ülkelerde yerleşen kolları, kopuntu” (Akalın, 2019: 665).

Fransızca sözlük ise ülkelerinden sürülen Yahudilerin antik dünyaya dağılması, bir toplumun dağılmış bireyleri ve sürgün anlamlarına yer vermektedir.⁵ Tanımlardan yola çıkılarak bir merkezden dağılmış, kopmuş halkların diaspora olarak nitelendirildiği söylenebilir. Diaspora üzerine yapılan çalışmalar ve değişen dünya konjonktürü diaspora tanımının da değişmesine neden olmuştur.

Safran, bir topluluğun diaspora olarak nitelenebilmesi için; ana vatan dışında iki ve fazlası mekâna yayılımını, ana vatana dair toplumsal hafızaya sahip olmalarını, idealize edilmiş bir ana vatan fikrine sahip olup dönüş umudunu yaşatmalarını, yaşadıkları ülkede kabul edilmedikleri inancını taşımalarını, ana vatanın varlığı için adanmayı ve ana vatanla bağlarını sürdürerek kendilerini böyle tanımlamalarını esas alır. (Safran, 1991: 83-84). Robert Cohen, Safran'ın belirlediği özelliklere bazı eklemelerde bulunarak diasporaların gönüllü ya da kolonyal faaliyetlerle oluşabileceğini, diasporik kimliğin korunumunun yaratıcı ve zenginleştirici sonuçları olabileceğini, farklı ülkelere dağılmış etnik halkın, empati ve ortak toplumsal sorumluluk geliştirebildiğini belirtir (Cohen, 2019: 21). Cohen, belirlediği niteliklere göre temel diasporaları; “Kurban” “Emek” “İmparatorluk” “Ticaret” ve “Yersizyurtsuz” diasporalar başlıkları altında toplar (Cohen, 2019: 23). Bu diaspora özellikleri bağlamında düşünüldüğünde Çerkes ve Abazaların diasporik toplumlar sınıflamasına girdiği görülmektedir. Ana vatanlarından travmatik biçimde birden fazla ülkeye sürülmüş olmaları, ana vatan söylencelerinden oluşan toplumsal bir hafızaya sahip olmaları, ütöpik bir Kafkasya yaratmaları ve geri dönüş umudu taşımaları,

⁴ Fransızca sözlükte ise sözcüğün kökeni Yunanca gösterilmektedir.

⁵ Le Petit Robert Dictionnaire De La Langue Française (1996), Montreal: Dicorobert

yerleştirildikleri ülkelerde öteki hissetmeleri, ana vatanını koruma amacıyla faaliyet göstermeleri ve kimlik tanımlamalarında ana vatan vurgusu yapmaları belirgin diasporik özellikleridir. Ayhan Kaya (2011) da çalışmasında ankete katılan katılımcıların kendini doğduğu ile, ilçeye, köye göre değil; Kafkasyalı ve Çerkes olarak tanımladıklarını ana vatan olarak da Kafkasya'yı gördüklerini belirler. Bunun yanı sıra Türkiye, Suriye, Ürdün, İsrail, Avrupa ve hatta Amerika'ya dağılmış topluluk üyelerinin 1864 Büyük Çerkes Sürgün ve Soykırımı, Abhazya Gürcistan Savaşı ya da Soçi Olimpiyatları etrafında birleşebilmesi, Kosova ve Suriye Çerkeslerinin yakın dönem savaşlarında zarar görmemesi için toplumsal çözümler aramaları, Kabardey-Balkar Cumhuriyeti'nde faaliyet gösteren Xabze Derneği Başkanı Martin Kochesoko'nun tutuklanması karşısında ortak hareket etmeleri de bir cemaat fikri etrafında toplandıklarını gösterir.

Ayhan Kaya “Çerkes diasporası, anavatanlarından zorla uzaklaştırılan kapitalizm öncesi geleneksel diasporalara bir örnektir” (Kaya, 2011: 95), der ancak modern diaspora ölçütlerinin bir kısmına da uyan yanları olduğunu vurgular. Küreselleşmeyle beraber ana vatana daha sıkı bağlar kuran Çerkes diasporasının siyasal katılım seçimleriyle yeni kimliklenmeler oluşturduğunu belirtir. Ona göre bu kimliklenmeler arasında “devrimci”, “dönüşçü”, “Türk-İslâm sentezcisi”, “azınlıkçı”, “diasporik” ve “Avrupa Birliği yanlısı” kimliklenmeler vardır (Kaya, 2011: 96). Akademik çalışmalarda hem geleneksel hem modern diaspora olarak görülen Çerkesler ve Abazaların kendilik algılarıyla, devlet erkinin ve halkın onları tanımlamasında ayrışmalar görülmektedir. Fabio L. Grassi, Anadolu'da halkların etkileşimi nedeniyle ari bir ırktan söz etmenin mümkün olmadığını, kimlik kabullerinin kana bağlı olmadığını belirtir ve “kim kendini Türk hissediyorsa Türk, kim kendini Çerkes hissediyorsa Çerkesdir” der (Grassi, 2017: 26). Grassi, diaspora Çerkeslerinin küçük bir Abhaza grup dışında alt kimlikleri (Şapsığ, Besleney, Kabardey, Abzeh) vurgulamadıklarını, Çerkes üst kimliğini öne çıkardıklarını belirtir (Grassi, 2017: 28). Bu çoklu kullanımın yaygınlığı; Türkiye'nin iç ve dış siyaseti, toplumsal ve çevresel etkiler, kimlik tanımlamasının değişkenliği ve bölgeselliği ile yakından ilintilidir. Türkiye diasporasındaki Çerkesler “Çerkeslik” başlığında kimlerin yer aldığına dair uzlaşmaya varmış değillerdir. Ayhan Kaya da Çerkes kültürünün hem diğer etnik kültürlerin hem kentleşme sürecinin hem de Türkiye'deki demokratikleşme süreçlerinin etkisiyle değiştiğini ve bunun olağan olduğunu vurgular. Kaya:

“Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisinin temel yapı taşlarından biri olan “ülkenin ve milletin bölünmez bütünlüğü”, Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşünü hazırladığına inanılan farklı etno- kültürel ve dinsel kimliklerin serbestçe ifade edilmesine karşı duyulan sürekli tedirginlik hali ve tabii ki neredeyse 30 yılı aşkın bir süredir yakın tarihimize damgasını vuran ve akut bir çözümsüzlük örneği olan Kürt Sorunu gibi nedenlerin varlığından ötürü Türkiye’de farklılıklar kendilerini uzun süre kamusal alanda rahatlıkla ifade edememişlerdir. Oysa ki, kimliklerin, kültürlerin ve farklılıkların rahatlıkla kamusal alanda ifade edilebildiği bir toplumsal ve siyasal yapıya kavuşabilseydi Türkiye, işte o zaman Çerkeslerin Türkiye toplumuna kattıkları zenginliklerin daha iyi farkına varılabilirdi” (Kaya, 2011: 31).

diyerek sanıldığıının aksine Çerkeslerin kendiliklerini yeterince ifade edemediklerini belirler. Baskın Oran da *Türkiye’de Azınlıklar* kitabında Çerkeslerin 2000’lere kadar sessiz kaldığını daha sonra mutfak kültürü, gazeteler ve Gürcü - Abhaz gerilimi aracılığıyla görünür olmaya başladıklarını; onların Türk üst kimliğini sorgulamaksızın kültürel kimliğini sürdürme ve yok olmaya karşı direnme eğiliminde olduğunu belirtir. Oran, Balkan göçmenleri ve Çerkeslerin çoğunun Sünni olmasının, ekonomik hayata kolay uyum sağlamalarının, tarihsel ana vatanlarını terk etmiş olmalarının ve Anadolu’da otokton olmamalarının onların uyumunu ve doğal asimilasyonunu kolaylaştırdığını ifade eder (Oran, 2015: 58-61).

Ayhan Kaya, *Türkiye’de Çerkesler* kitabının giriş bölümünde polis merkezinde yaşadığı bir diyalogu aktarır. Onun ifadesini alan memurların bir kısmı Çerkes’tir ama önce Çerkesliklerini ifade etmezler. Sohbet ilerledikçe bunu dillendirirler ancak “bildiğiniz Çerkeslerden değilim. Ben Türküm, ülkemi seviyorum. Çerkes milliyetçisi hiç değilim” (Kaya,2011:4) deme ihtiyacı duyarlar. Öte yandan kendi kimliklerine dair “iyi” buldukları yanlardan övgüyle söz ederler. Kaya, bu tür çifte söylemleri kullanan pek çok insan olduğunu belirtir. Kendini diğerlerine göre konumlandıran, milliyetçiliği reddettiğini söyleyen ama yine kendilerini bir başka millet ile tanımlayanlar neden bu durumdadır? Bir azınlığın ya da etnik grubun varoluşu, bunu dillendirmesinden geçer. Foucault “ Adlandırmak, aynı anda hem bir temsilin fiisel temsilini vermek hem de onu genel bir tablonun içine yerleştirmektir.”⁶ der. Kendilerini temsil edemeyenler neden yok olmak pahasına etnik aidiyetlerini ifade edemezler? Etnik kimliğini reddetmenin ya da folklorik bir niteliğe indirgemenin altında ne vardır? Kimlik nasıl, neden yitirilir ve

⁶ Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (Çev. M. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi

yeniden nasıl var edilir?

Kimlik oluşumunda toplumsal hafızanın büyük önemi vardır ve özellikle diasporik toplumlarda toplumsal hafıza bir tür mihenk taşıdır. Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* kitabında unutma eyleminin ortak hatırlatıcıların yerinden oynamasıyla ilgili olduğunu, toplumun koşullara göre geçmişi farklı biçimde canlandırdığını ve toplumsal hafızanın belirlediği yönde anılar üretildiğini belirtir (Halbwachs, 2016: 346). Bu durumda ortak hatırlatıcılardan yoksunluk nedeniyle, mihenk taşı da sabitliğini yitiren değişken bir başvuru kaynağına dönüşebilir. Ayhan Kaya, özellikle gençlerin kendini Kafkasyalı olarak tanımlama oranının eski kuşaklara oranla yüksek olduğunu belirtir ve bunu 90'lardan sonra gelişen kimlik politikalarına ve demokratikleşme hareketlerine bağlar (Kaya, 2011: 143). Koşullar buna izin vermiştir. Bu noktada Kaya, Ernest Gellner'in Amerika'daki göçmenlerle ilgili yaptığı bir çalışmadaki değerlendirmesini paylaşır. Gellner, "Amerika'ya baktığımız zaman birinci kuşağın unuttuğu şeyleri, yani kültürel kimlikleri 3. ve 4. kuşak hatırladı" demektedir (Akt: Kaya, 2011:143). Kaya, bu belirlemenin Çerkes diasporası için de geçerli olduğunu işaret eder. Yazılı edebiyat açısından değerlendirildiğinde de bu belirlemenin geçerli olduğu görülür. Sürgün ve soykırım travmasını henüz atlamamış bir kuşağın kendini yazılı ifade etmesi oldukça zordur. Yas sürecini tamamlamadan I. Dünya Savaşı, İstiklal Harbi, Çerkes Ethem olayı, Gönen ve Manyas Sürgünü, Vatandaş Türkçe Konuş kampanyası gibi tarihsel süreçlerden geçmelerinin; genç devletin Türkçülük ideolojisi temelinde yükselmesinin kendini yazılı ifade etmek isteyenler için engel olması muhtemeldir. Çerkes ve Abazaların Türkiye'de yazma serüveni Türk tarihi ve modernleşmesinden bağımsız değildir. SSCB'nin, duvarların- blokların yıkılması, küreselleşme, sınırların soyut anlamda aşılması, Avrupa Birliği ölçütleri ve uyum süreci, Abhaz- Gürcü savaşında Türkiye'nin takındığı tavır, insan hakları aktivizmi, Soçi Olimpiyatları gibi tüm dünyanın etkilendiği süreçlerle birlikte Türkiye diasporası Çerkes ve Abazaları, kendini ifade etme imkânlarını geliştirir. Sinmiş ya da sindirilmiş kuşaklardan sonraki kuşaklar için geleneğin yeniden icadı, tutunma biçimi hâline gelir. Uzak bir geçmişin, anlatılanların bulanık dünyasında kendini ve köklerini arama, bastırılmış kimliği görünür kılma aracı olur. Edebiyat da bu yeniden var oluş için biçilmiş kaftandır. Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* kitabında Chateaubriand'ın yazdığı bir metinde anlattıklarının; kendisinin ve akrabalarının

hafızasında kalanların, dönemin özelliklerinin, ailesinin, geleneklerin ve dönem Fransa'sının soylularının bir anlatımı olduğunu belirterek tüm bunların bir yeniden inşa olduğunu söyler. Bu inşada önceki ve sonraki zamanların unsurları bulunur (Halbwachs, 2016: 196-197). O hâlde bireysel sandığımız anılarımız ve aile anlatılarımız bile toplumsallıkla biçimlenir. Roman yazarları aile hikâyelerinden yola çıksalar bile toplum imbiğinden geçmeyen bir eser ortaya çıkaramazlar.

Çerkes ya da Abaza kimliğini açıkça ifade eden, bu kimlikleri ana karakterler olarak seçen ve Türkçe eser veren Ahmet Mithat ve Samipaşazade Sezai'nin romanları 1875, 1877 ve 1888 yıllarına aittir. Onları 1910 yılında Hayriye Melek Hunç izler. Yukarıda söz edilen sebeplerle sinen-sindirilen Çerkes ve Abazalar kendi kimliklerini anlattıkları eserleri uzun zaman yazamazlar. 1977 yılında Kemal Bilbaşar *Kölelik Dönemeci* romanıyla 67 yıl sonra bir ilki gerçekleştirir. Edebî açıdan sessiz geçen bu dönemde Çerkes ve Abazalar hakkında yazanlar, içerden değil dışarıdan bir bakışı seçerler. Resmî Türk tarihi etkisiyle hain Çerkesleri, oryantalizm etkisiyle köle pazarlarında satılan ince belli cariyeleri işlerler. Çerkes ve Abazalar ise susar. 1978'den 1990'lara kadar basılan –belirlenebilen– yalnızca beş roman vardır. Sürgünün üzerinden yüz yirmi yılı aşkın bir süre geçmesine ve artık Türkçe okuma yazma sorunu kalmamasına rağmen bu kadar az romanın yazılması, tahakküm kuran siyasal iktidarların gücünü gösterir. Travmatik ilk kuşak için yaşananları unutmak ve yeni kültüre uyum sağlamakla geçen yıllar anlatılamaz. İkinci kuşaksa yeni kültürün asli unsuru gibi davranmaya itilir, edebî eserlerle buna karşı çıkacak gücü bulamaz. Üçüncü ve dördüncü kuşak ise köken arayışını edebî eser olarak da ifade etme şansı bulur. Türkiye'nin Avrupa Birliği süreci sayesinde gelişen daha demokratik ve katılımcı siyaseti, etnik kültürler için daha özgürlükçü bir ortamın oluşmasını sağlar. 1994-2006 yılları arasında sekiz roman yazılır. Değişen dünya konjonktürü ve kimliğin sınırlarının değişmesi diaspora yazınında da kendini gösterir. 2007- 2021 yılları arasında otuz dört roman basılır. Etnik kimlik artık gizlenen bir öge değil; gurur duyulan, öne çıkarılan ya da sorgulanan bir kimlik ögesi hâline dönüşür.

Çerkes ve Abazaların kendilerini anlatamadığı yıllarda onları anlatan romanlar ise ötekinin gözündendir, madun ve hain bir kimliği anlatırlar.⁷

Çerkes ve Abazalar kendilerini uzun zaman yazılı ifade edememiş olsa da sözlü anlatıya dayalı zengin bir edebiyata sahiptirler. Tarihleri boyunca savaş, soykırım, sürgün, direniş, kahramanlık, acı, göç, zafer gibi olay ve durumlarla karşılaşan toplulukların, bunları sözlü hafızada tutmuş olması olağandır. Çerkes ve Abazalar da yaşam gerçeklerini önce sözlü ardından da yazılı biçimde kurgunun gücüyle beslenerek kendilerini var ederler. Her ne kadar bu tezin konusu Türkçe yazılan romanlar olsa da halkların, Çerkesçe (Adıgabze), Abazaca, Arapça, Rusça, İngilizce de yazmaya devam ettiği unutulmamalıdır.

Gürsel Aytaç, W. Vosskamp'ın "Edebiyat Bilimi ve Kültür Bilimleri" yazısında, edebiyat biliminin; edebî metinleri kültürel kendini algılama nesneleri olarak görüp inceleme, kültürel hafıza edebiyatın ilişkisini inceleme ve edebiyatbilimsel- kültürbilimsel medya sorunu gibi üç temel inceleme alanı belirlediğini aktarır. W. Vosskamp'a göre edebî eserler nesnel değildir, kültür ve edebiyat kendi üzerine düşünmeyi olanaklı kılar. Edebiyat kültürle belleğin arşivi ve yeniden var edicisidir (Aytaç, 2005: 34). Edebiyat biliminin bu çalışma alanlarında özellikle ilk ikisi diasporik bir yazın alanının incelenmesinde önemlidir çünkü diaspora yazını kendilik bilincinin ve kültürel belleğin omuzlarında yükselir.

Edebiyatın adaletle, hak aramayla da ilgisi vardır. Edebî eserler özellikle kurban diasporalarda adaleti sağlamak, onu düşünmek, eksikliğini dile getirmek için kaleme alınabilir. Diaspora yazını; ezilen, yenik, düşen, kurban olan, adalet isteyen, yüzleşme ve yüceltme isteyen bireylerin ihtiyacıyla oluşabilir. Bu bağlamda adalet müdahale eden, eşitsizliği, yanlışlığı, hâkim söylemi irdeleyen metinler yazılabileceği gibi bunları destekleyen metinler de yazılabilir. Millî bir kimlik yaratma amacıyla yazmak hem kişisel hem toplumsal sorumluluktur. Böyle bir yaratıma giden yazar geçmişle yüzleşir, geçmiş şu anı biçimlendirdiği için kendini dayatır. Yazarlar geçmişini kullanarak anı değiştirmeyi

⁷ Köroğlu, E. (2006), Köroğlu E. (2011), Köroğlu E. (2018a), Köroğlu, E. (2018b), Köroğlu, E. (2019a), Köroğlu, E. (2019b) Köroğlu, E. (2019c). Özel M. (2018).

amaçlar; içinde yaşanan diasporik toplumu “kurtarmak”, aydınlatmak, yönlendirmek, uyarmak, rahatsız etmek için yazar. Yığında kaybolmayı, silikleşmeyi engellemek ister. Safran “Diasporaların Karşılaştırılması ve Yapısal Çözümlemesi” yazısında diasporik kimliğin varlığının, yaşanan ülkenin politikalarına, politik oluşumlarına ve ideolojilerine bağlı olduğunu; diasporik öznenin kültürel ve sosyal tanımlamasını yapmasının özgürlükle ilintili olduğunu, bunun yanı sıra bu kimlik algısını sürdürecektir elit bir gruba ihtiyaç olduğunu söyler (Yolcu, 2015: 113). Travmatik durumların yaşanır yaşanmaz kaleme alınması her zaman mümkün olmaz. Özellikle kurban diasporalarda yaşananların aktarılabilmesi için hem psikolojik hem sosyolojik bir hazırlık gerekir. Bunun yanında hâkim söylemden çekinmek, göze batmayı istememek de etkilidir. Yazarlar bu baskıyı kırabildikleri anda geçmişini yeniden yaşatarak anı ve geleceği inşa ederler. Bu bilinçli bir çabadır, unutturulanları hatırlatmak bir ödev gibidir. Diasporada yazabilmek her zaman siyasi süreçle ilintilidir. Bireylerin kendiliği hakkında konuşabilme ortamının oluşması yalnızca onlara bağlı değildir.

Kimlik duygusunu oluşturan öğelerin bir kısmı çok erken yaşlarda aile içinde oluşurken milliyet, din, siyasi görüş gibi daha karmaşık yanları ilerleyen yaşlarda belirginleşir. Kimlik algısı hem iç hem dış etkenlerle değişebilen bir olgudur. Söz gelimi bir kadın; kadın, anne, evlat, iş kadını, eş, arkadaş, toplum lideri, aktivist kimlikleriyle bir benlik oluşturabilir. Bu çok sayıda kimliğin içinde etnik veya dinsel farklılığa dayanan bir kimlik daha girdiğinde kimlik algısı karmaşıklaşabilir ya da sınırlanabilir. Bu kadının, yaşanan çevreye göre “farklılık”ı kabul gören, onaylanan, desteklenen kimliği olabileceği gibi; hor görülen, aşağılanan, reddedilen, yok sayılan kimliği de olabilir. Birey üst kimlik olarak etnik ve dinî kimliğini seçebileceği gibi bunu yadsıyıp kendini başka kimliklerle tanımlayabilir. Kimlik hem hatırlamayla hem de kültürel sürekliliği yeniden üretmeyle ilintilidir. Hangi kimlik benimsenirse benimsensin, öne çıkarılan ya da göz ardı edilen öğeler ve bunun dayandırıldığı ben ve ötekiler ayrımı yaşanır. Özellikle diaspora halkları için bu kaçınılmaz görünmektedir. Bu noktada bireyin seçimi tanınma, onaylanma, desteklenme, yüceltilme, fark edilme istekleriyle biçimlenecektir çünkü ulus-devletler alt kültürü bastırmaya, yalnızca kültürel zenginlik olarak tanımlamaya çalıştıkça “öteki” olduğunu anlayan gruplar, bu ötekileştirme üzerine millî bir kimlik inşa edecektir. Özellikle dinî ve etnik farklılığın kabulü ve buna saygı duyulması önem kazanır.

Kurgu, bir metnin dilediğini söylemesine olanak verir. Çerkes ve Abaza roman yazarları da geçmişte olmuş, acısı ya da özlemi süregelen, her zaman yaşanabilecek ve yaşanmışlıklardan kaynaklanan her şeyi kullanırlar. Roman yazarları kendi dilediklerince diaspora ortamında o zamana kadar dilendirilmemiş, alışılmamış, söylenmesi tercih edilmemiş, baskılanmış algıları, eski yeni yaşamları dile getirmeyi amaçlar. Türkçe yazılan Çerkes ve Abaza romanları kapsamında ele alınan metinlerde; ideolojik sınırları tartışmaya açan, soykırım ve sürgünü irdeleyen, resmî tarihi sorgulayan, var olan kültürü korumayı amaçlayan, kaybedilen değerleri hatırlatan, görünmek ve göstermek isteyen, savunan ve karşı çıkan, yeni varoluş biçimleri yaratmak isteyen bireylerin mücadelesi dile getirilmektedir. Yazarlar, bu kurgu karakterler aracılığıyla kendi etnik dünyalarını tanımak ve tanıtmak için kapılarını ötekinin meraklı gözlerine açmaktadırlar. Hatta “öteki” olmadan “ben”in ortaya konması mümkün olmamaktadır.

Yazarın yazma serüveni neyi anlatmak, neyi kendine saklamak istediğiyle de ilgilidir. Yazar, toplumsal sorumluluğu anımsatmak ve unutturmak arasında kalacaktır. Diaspora yazarı, hem bugünü hem dünü hem vatanı hem diasporayı anlatır. Kurmacada sürekli yeniden var edilen bir geçmiş ne kadar gerçektir? Bugünün bakış açısıyla dünü değerlendiren yazarın bilinçaltında yaşadığı çağın ve hâkim kültürün etkisi yok sayılabilir mi? Yazarın geçmişinde iz bırakan, onu şekillendiren aileden soyutlanarak yazması mümkün müdür? Diasporik özne olan yazarın kendini koruma, reddetme, anlatma çabası içinde tarafsız kaldığı düşünülebilir mi, millî kimlik anlatılarında yazarın ölümü mümkün müdür? Tüm bu sorular kimlik inşası irdelemesinde üzerinde durulması gereken sorulardır.

Bir kimliği anlatmak üzere yola çıkmış yazarın ister istemez bir otokontrolü vardır, buna bir de anıların, bilgilerin muallaklığı, hafızanın kendine özgü seçip ayırma özelliği girince öznellik kaçınılmazdır. Yazarların bilinçli ya da bilinç dışı seçimlerinin, cinsiyetinin, siyasi duruşunun, sosyo-ekonomik durumunun onun söylemini etkilememesi mümkün görünmemektedir. Maalouf; çok keskin görünen cinsiyetin bile aynı kimliklenmeler oluşturamayacağını, Kabil’deki bir kız çocuğu ile Oslo’dakinin aynı kimlilenmeye sahip olamayacağını vurgular (Maalouf, 2000: 33). O hâlde kimliğe dayalı somut sınıflamalar bile kapsayıcı olamaz. Kimliğin kurguya taşınması da yepyeni kimlikler doğurur. Eserler okunurken yazarların tarihsel olarak yaşanmış gerçeklerin ve kişilerin ötesinde yazdıkları,

hayal ve sezgileriyle renklendirip onlar arasında kurgusal bağlar oluşturdıkları ön kabulü gereklidir. Yazarlar kurmacanın imkânlarından yararlanarak gerçekte müdahil olmadıkları olay ve durumlara; yarattıkları kahramanlar sayesinde katılırlar. Romanlarda anlatılanlar ne tam doğrudur ne de tam yanlıştır. Gerçekte var olan kişi ve olaylardan söz eden ama aslında kurulan bu dünyalar, bir amaç için yaratılmıştır: “Bir kimlik yaratmak.”

Millî bir kimlik bilinciyle yazmak bir yandan topluluk önünde soyunmak gibiyken bir yandan zırhlara bürünmek gibidir. Yazar, yazma eylemiyle “Kendiliğini” herkesin önüne koyar ve tartışmaya açık hâle getirir. Sözlü olarak kaldığı müddetçe bireyin kendiliği bir anlatıdır, rivayettir. Yazıya aktarılan kendilik ise artık kamuya açılmıştır. Diaspora toplumu içinde kalan “ben” ve “biz” algısı yazıyla yabancı gözlere açılır. Bu nedenle yazar âdeta soyunur ama öte yandan kendini kamusal alanda yazının gücüyle ifade ettiği için kendiliği onu güçlendirir. Gelebilecek eleştirilen karşısında “biz” algısıyla durabilir. hâlihazırda yazmanın kendisini bir seçim olarak düşünürsek bir kimlik adına yazmak damıtılmış bir seçkidir. Hem aynı etnik kimliğe sahip kişilerin hem de öteki olanların esere tepki verme olasılıkları vardır. Kimliğin paydaşları, yazarı kendilerini iyi temsil etmemekle, sırlarını ifşa etmekle, yanlış tanıtmakla, gerçeği değiştirmekle itham edebilir, bunu etik bir sorun olarak algılayabilir. Hâkim kimliklerse diasporik ya da alt kimliklerin kendi kimliklerini vurgulamalarını bölücülük olarak tanımlayabilir. Özellikle hâkim kimlikle diasporik kimlikler arasında bir çatışma varsa tepki büyüyebilir. Bunların tam aksine diasporik özneler, yazarlar kendilerini anlattığı için onları koşulsuz biçimde yüceltebilir; hâkim kimlik de diasporik kimliğe bir değer olarak yaklaşabilir.

Bireyler topluluğun özelliklerini, toplumsal ve bireysel belleği kullanarak eski ve yeni somut ya da soyut sembolik değerler aracılığıyla bir kimlik oluştururlar. Yazmak da bir yeniden yaratım sürecidir, o hâlde yazarlar; çıkarların korunması, hakların elde edilmesi, gücün ve iktidarın ele geçirilmesi, güç ve iktidar karşısında direnme, öteki kimliği sindirme, kendi kimliğini koruma amaçları taşıyabilir. Yazmak, zamanın akışı karşısında bir direnme biçimiyken okuyucu için yazarla ve yazılanla özdeşleşme ya da onu tamamen reddetme biçiminde alımlanabilir.

Kendini ararken dilini, tarihini, geleneğini yeniden düşünmek; an ve geçmiş, bireysel değer yargıları ve toplum değer yargıları arasında kalmaya sebep olur. Etnik kimlik hem

bağlanılmak istenen hem de kopmak istenen bir güç olabilir. Postmodern dünya her şeyi parçalayıp geçmişin anlamlarını anlamsız hâle getirirken ya da belki daha anlamlı hâle getirirken (tepeden inme toplumsal bir kimliklenme yerine, içeriden, öznenen topluma giden bir kimliklenme ile) etnik köken gibi üst kimlikler zorlayıcı olabilmektedir. Tüm bunlar düşünüldüğünde güçlü ve değişmez tek tip bir kimliğin yaratılmasının mümkün olmadığı yine de kimlikler arasında ortaklıkların bulunduğu görülür.

Assmann, kültürün bağlayıcı bir yapı oluşturduğunu, bu yapının sembolik anlamlar dünyası kurarak insanları bir araya getirdiğini, toplumsal hafızayı canlandırarak an ve geçmişi bir araya getirdiğini belirtir. Bir araya gelişi adaletle, anıları yeniden canlandırmayı sözlü anlatılara ilişkilendirir. Böylelikle ortak değerler ve yaşanmışlıklar üzerinde birleşen “biz” oluşur (Assmann, 2015: 23). Çerkes ve Abazaların bizi oluşturan edebî kimlik inşasında üç yol vardır. Bunlardan ilki onama, ikincisi reddetme, üçüncüsü bilinmeyi anlatma üzerine kuruludur. Onaylanan kimlik algısında; fiziksel güzellik, cesaret, gurur, seçkinlik ve soyluluk işlenir. Reddetme aşamasında; hainlik, dinsizlik, cariyelik, hırsızlık, dil bilmezlik yer alır. Bilinmeyi anlatma konusunda; modernlik, sekülerlik, etnik kimlik, köklü kültür ve tarih öne çıkar. Bu kimlik yansımalarının farklı boyutlarına neredeyse tüm romanlar öyle ya da böyle değinirken kimliğin kendisine, kimliklenme sorununa değinen roman sayısı azdır. Çerkes ve Abaza romanları incelendiğinde 2000 öncesi yazılan az sayıda romanda karakterlerin kendilerini tanımlamayla ilgili bir sorunu olmadığı görülür. Onlar Çerkes ya da Abaza (Abhaz)’dır; olumlu olumsuz gelişmeler etnik kimlikleri etrafında gelişir. Kimliğin ne olduğunu sorgulayan, kimlik bunalımına düşen, karakterler 2000 sonrası yazılan birkaç romanda görülür. Bu romanlar *Metropol Çerkeslerinin Karasız Kitabı*, *Kağıttan Gemiler* “*Tanrının Çorbasını İçmiştik*, *Asker ve Tüccar*, *Şovda* ve *Jankat*”tır. Bu romanlar farklı dönemleri işlemesine rağmen kimlik meselesine değinir. Yakın dönemde yazılmasına rağmen kimliklenme sorununa değinmeyen, karakterleri kimlik bütünlüğü içinde sunan roman sayısı daha fazladır. Çerkes ve Abazalar için Kafkasya’da yaşanan her şey kültürel bir mirasın, ortak bir tarihin güzel ve acı yanlarını oluşturur. Güzelliklerin yanı sıra ortak acı, onları birleştiren ve topluluk duygusunu güçlendiren bir unsurdur. Soykırım, sürgün ve kültürel miras kimliği oluşturan öğelerin başında yer alır. Dolayısıyla yazılı edebiyat da bu temalar etrafında biçimlenir ama bir yandan da biçimlendirir. Hızla değişen dünya,

küreleşmenin yarattığı baş döndürücü değişim, iletişimin ulaştığı nokta ve sınırların en azından sanal dünyada etkisini kaybetmesi; kemikleşmiş geleneksel kültür anlayışının ötesinde yeni, kendine özgü yapılanmaları olan, yayılımı ve korunumu biçim değiştiren bambaşka bir kültürlenme anlayışını getirir. Çerkes ve Abazaların sözlü kültür sayesinde koruyup rol modellikle aktardığı kimlik öğeleri, artık eskisi kadar kolay denetlenemeyen ancak geniş kitlelere hızla iletilebilen öğelere dönüşür. Bir hafıza mekânı olan edebiyat da bu iletim araçlarından biridir.

Romanlarda kimlik yitimi-bunalımı farklı sebeplere dayandırılır; Türkleşme politikası, savaşlar, kentleşme, başka kültürlerle etkileşim, uyum sağlama çabası bu etkenler arasındadır. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Mahirbiy gördüğü savaşların da etkisiyle “Kendi nedenlerini” yitirir. Ne Arabistan’daki Çerkesler arasında ne de Uzunyayla’daki Çerkeslerin arasında aradığını bulamaz. I. Dünya Savaşı’nda Uzunyayla’daki ailesini özlerken Beşkızıkhable’de Amman’da bıraktığı ailesini unutamaz. Kendisini iki tarafa da ait hissedemez (Genel, 2009). I. Dünya Savaşı sırasında farklı orduların üniformaları giyen Çerkeslerin birbirini öldürdüğünü görür. II. Dünya Savaşı’nın çıkışı onu bir kez daha sarsar. Vatan neresidir, kim için can vermek gerekir bir muammaya dönüşür.

" 'Ben Maan'da, bir çukurun içinde yüzlerce ölünün arasında yatarken oraya vatan diyorlardı. Şam'a doğru kaçabilmek için trendeki arkadaşlarının gırtlaklarını kesip kendilerine yer açanlar, vatanlarına dönmek istiyordu. Sınırı geçebilmek için rüşvet verdiğim memur da, işlemlerimi bitirdikten sonra, 'Vatana hoş geldin!' demişti. Kendi köyümdeyim, doğduğum topraklarda... Vatan denilen o yerin neresi olduğunu bilmiyorum...' Mahirbiy'in öfkeli sesi titreyerek çıkıyordu. "Ben buradayım... Oğlum vatan savunması için Amman'da silah altına alacaklar. Kaç vatan için daha öldükten sonra, vatansız olarak anılmaktan kurtulacağız" dedi. Biraz duraksadıktan sonra, "Dı Tileys⁸ Zehid," diye ekledi" (Genel, 2009: 219).

Mahirbiy'in Çerkesleri kurban, fedai, feda edilen olarak görmesi; farklı vatan algıları için can veren Çerkeslerin bir vatanın parçası sayılmamaları, köksüzlük vurgusunu pekiştirir. Orhan Canbolat'ın *Asker ve Tüccar Nalbus 1918* romanında da sürgün edilip Balkanlara

⁸ Tileş Çerkeslerde fedai, kurban, adanmış gibi anlamlarda kullanılan bir sözcük/unvandır. Tileş özellikle savaş durumunda kutsal değerler için kendini feda eden savaşçılara verilen isimdir. Tileş törenle giydirilir ve kılıç kuşanır. Tileş'in özel kırmızı giysisini kız kardeşi hazırlar, kılıç kuşanan Tileş yemin ederek göreve gider. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için

<https://cerkesfed.org/kultur/xabze/tiley-adige-adagi/> (Erişim tarihi: 31.07.2021)

<https://zen.yandex.ru/media/id/5a60368257906a2fcf791879/cherkesysmertniki-5eb6d7acc7c480495abf990e> (Erişim tarihi 31.07.2021) linklerine bakınız.

yerleştirilen İbrahim, Çerkeslerin Balkanlar’da neden öldüğünü anlayamaz.

“Biz devlet değildik, yaraları henüz sarılmamış mültecilerdik. Ordu vardı. Neden bizleri rahat bırakmıyorlardı. (...) Kafkaslarda öldük anlayabiliyordum, vatanımızı savunmaya kalktık, beceremedik öldük, yaralandık, on anlayabiliyordum. Fakat neden Balkanlarda da da vermeye başlamıştık? Daha henüz doğru dürüst yerleşemediğimiz bu toprakların bizler için anlamı ne idi ki niye ölmemiz isteniyordu?” (Canbolat, 2013: 115).

Devlet, onları Bulgarları durdurmakta kullanır, kendilerinden yüzyıllarca önce oraya yerleştirilenlerdense bir talepte bulunmaz. Rus baskısıyla, çete savaşlarında baskınlarda kullandıkları güç nedeniyle Çerkesleri göç ettirir. Yıllar sonra İbrahim’in oğlu Mehmet de asker olarak I. Dünya Savaşı’na katılır, Yaralanır, esir düşer, kaçır. Mustafa Kemal’in isteğiyle Halep’e gitmek için görevlendirilir ancak o aklındaki sorulara yanıt bulmak için Kafkasyalıların yaşadığı Golan’a doğru gitmeye karar verir. Ona görevini ve gerçek kimliğini hatırlatan Abdülkadir’e savaşmaktan yorulduğunu söyler. Çanakkale’de Nalbus’ta ölenleri unutamaz. Kuneytra’da evlenip köklenmek ister. Asker ve tüccar kimliği arasında kalır, bu arada bir Çerkes kıızıyla evlenir. Mustafa Kemal’den bizzat gelen bir emre daha fazla karşı koyamaz. Anadolu işgal altındadır. Yeniden asker kimliğine dönerken karısı kendisine yalan söylediği için onu affetmez. Asker Mehmet, sahte kimliğiyle tüccar Bahattin kimseyi, en başta da kendini mutlu edemez ve kimlik karmaşasına düşer. Baba oğlu biri Balkanlar’da diğeri Arap yarımadasında nedenlerini yitirir.

Tanrının Çorbasını İçmiştik romanda aidiyet sorunu yaşayan tek kişi Mahirbiy değildir. Aslan Güzelyurt da köksüzlükten yakınıdır. İstanbul’da Aslan Güzelyurt’tur. Uzunyayla’ya yaklaştıkça Hattu Aslen olur. Uzunyayla’yı hiçbir zaman memleketi olarak görmez ama İstanbul’dan sonra hiç olmadığı kadar oraya ait hisseder kendini. Genç Hattu Aslen için gençliğinde dinlediği ana vatan masalları önemliyken şimdi hiçbir yere ait olamayan bir Aslan’dır.

“Yine Uzunyayla’daydı. Ve her ne kadar kendisini buraya ait hissetmese de, burada Hattu Aslen olmak, kabul etsin ya da etmesin, Aslan Güzelyurt olmaktan daha iyiydi. Karnının tok, sırtının pek olmasıyla öğünmeyi sürdürse de, yüreğindeki derin sızı başka bir dilden konuşuyordu. Belki de bu yalnızlığını, sızlayan bu yanını biraz olsun teselli edebilmek için, bir yolunu bulup Mahirbiy ve Zehid’i ikna etmek, onları da İstanbul’a götürmek istiyordu ” (Genel, 2009: 201).

Hattu Aslen olarak kalıp daha zor şartlarda yaşayabilir, Aslan Güzelyurt olarak daha az çabayla daha rahat bir yaşam sürebilir. Bu ikilemde Aslan, hiçbir yere ait olamayan ama aynı anda ana vatana, Uzunyayla'ya ve İstanbul'a ait olan kökünü şaşırılmış gençlerden biri olur. Onun isimleri arasındaki sembolik ayırım iki farklı kimlikte yaşayan pek çok Çerkes'in yaşadığı bir ayırımdır.

Aynı romanda Paris'te eğitim görmüş Fazıl Bey, Cumhuriyet'in ilanından önce yasal olarak izni olan Çerkes Teavün Cemiyeti'ne bağlı okulda ders verdiği için istenmeyen, şüpheli insan durumuna düşer. Sanayi-i Nefise'deki hocalığına son verilir. Vatandaş Türkçe Konuş kampanyasının etkileri yaşadığı çevreyi sarar, diğer azınlıklardan arkadaşları öteki olarak görülmeye başlar. Sıra kendisine de gelmektedir. Yeniden Paris'e gitmesi gerektiğini düşünür. Annesi onun bu fikrine karşıdır ama içten içe onun gideceğini bilir.

“Biz köksüzüz oğlum. Başımızdaki göğü, altımızdaki toprağı, aidiyet duygusunu yitirdik, ait olmayı da bilmeyiz... Çerkesler bu topraklara akarken, bunu hiç düşünmemiş. Savaştan, açlıktan, ölümden kurtulanlarımızın çocukları, bir toprağa tutunmanın ne demek olduğunu bilemeden büyüdü. Rüzgara karışmış yaprak gibiyiz. Yaprğa da, rüzgara da dur denmez ki...” (Genel, 2009: 195).

Kadriye Hanım'ın köksüzlük ve aidiyet vurguları kendini Cumhuriyet'e de Osmanlı'ya da ait hissedemeyen, İstanbul'da mı Kayseri'de mi mutlu olacağını kestiremeyen Fazıl Bey'in durumunu da özetler. O da rüzgârın karşısında yaprak olan Çerkeslerdendir.

Kayseri gibi Çerkeslerin yoğun yaşadığı bir bölgede bile unutma ve köksüzlük hissi o kadar güçlüdür ki gençler, kendi tarihlerine yabancılaşır. Muradin, atalarının Kafkasya'dan geldiğine inanmadığını söyler. Ona göre bu diğer tüm anlatılanlar gibi ihtiyarların uydurduğu bir şeydir. Genel, burada Muradin'in aslında kendiyi çatıştığını, kendi inancını güçlendirmek için bu yola başvurduğunu anlatarak bireylerin kimlik yitirme çizgisinin inceliğini gösterir.

“Aslında içinden bir ses, söylediklerinin gerçekte bağdaşmadığını ve atalarının yurdunun Kafkasya olduğunu herkes kadar iyi bildiğini fısıldıyordu ona. “İnanmıyorum!” derken, her şeyi inkar ederek daha güçlü, daha inandırıcı kanıtlarla teselli edilmeyi uman âşıklar gibi, arkadaşlarının hemen oracıkta hararetli bir tartışma başlatmalarını ve inancını tazelemelerini istiyordu. Tıpkı, “Beni artık sevmiyorsun,” diyen kadınların bağlılık ve aşk andı beklmeleri gibi bir şeydi ona bunları söyleten” (Genel, 2009: 116).

Muradin, bir yandan kimliğinden arınmaya çalışırken bir yandan da ona sıkı sıkıya bağlanmaya çalışır. Her şey sözlü olarak aktarılmıştır ama hiçbir şey kesin değildir. *Kağıttan Gemiler*’de Tuna da köksüzlük duygusuyla yaşar. Adını, soyadını, kullanılmayan sülale adını düşünür, aidiyetini sorgular. Geçmişiyse bağlarını koparmış, nereye ait olduğunu bilemeyen bir kadın olmuştur (Atçı, 2018). Köklerini bulmak için mitolojik Dargavşer kızı⁹ gibi savaşmak, önüne çıkan devleri yenmek ister (Atçı, 2018:75). Mitolojiyi kimlik tanımlamasında önemli bir öge olarak kullanır Atçı. Yarattığı kadın karakter Tuna, kimliğine yaklaştıkça Oşhamafe (Elbruz), Aşemez (müzik tanrısı) Seteney (Sosruko’nun annesi, tanrıça) Tlepş (demircilik tanrısı) onu torunları gibi görür ve kollar. Sular ülkesinde gezer, mitolojik anlatılarda kendini bulmaya gayret eder (Atçı, 2018:192-193). Sonra bu kimlik bilinci dünyaca ünlü mitolojik anlatıların Kafkas mitolojisiyle bağlı olduğunu vurgulamaya döner.

“Şimdi anladın mı niye sığamıyorum yere, göğe? Niye çıkmazlarda savruluyor, duvarlara çarpa çarpa yaralanıyorum? Anladın mı gerçekten?

Sistemli ve edebi yazılmış Homeros’un ‘İlyada’ında, ‘Odysseia’ında, Heriod’un ‘İşler ve Günler’inde benim bölük pörçük parçaları ancak günümüze ulaşmış Nart destanlarımın anlatıldığını anladın mı? Thamadelğin bize tanrılardan miras kaldığını, kadının kutsallığını, kayaya bağlanıp da cezalandırılanın Neşren Jag’e olduğunu, onu parça parça yiyen kartalın dev Kafkas Kartalı olduğunu ve o dönemin tanrısı Pakue’ye hizmet ettiğini...

Ğuaze ve Albeclerden gelenim ben! İktidar savaşlarında el değiştiren o sonsuz gücün ta kendisiyim.

Sümerlerden bugüne gelen Gılgamış’ı hatırladın mı Elbruz? Ölüler Ülkesine gitmek için İtla’ya geldiğinde ona yol tarif eden kâhin kadını hatırladın mı, o aslında benim Aşemez’ime görünen güvercindi işte. Aşemez’in kaybolan müziğinin, flütünün yerini gösteren o güvercini, kâhin kadın olarak yazarlar onlar yazıtlarında.” (Atçı, 2018: 193).

⁹ Nart Destanları’nda geçen Barhun’un ordusunu yok eden savaşçı kız.

Bulmak istediğini farklı yerlerde arar Tuna, bu yolculukta kendi başına karar veremez, Elbruz onun yol göstericisidir. Ondaki kimlik ateşini Elbruz yakar.

“Yanıdayken koskoca Nartlar diyarıyım. Tlepş’in elinde eğilip bükülen demir, Seteney’in sezgileri, Adiyıf’ın ellerinden çıkan ışık, Seteney’in doğurmadığı, çelikten oğlu Sosrique, Peterez’in uçan atı, Aşemez’in kaybolan flütü, yispilerin minik evleri, hiç sönmeyen ocaklar, akordiyonun insanın etine işleyen sesi benim. Toprağında büyümüş, koca, asırlık bir ağacım altında dua edilen. Abhazya savaşı sırasında ‘Adige Nise’ söyleyen bir avuç yığidim. Sınırları bilmeyen bir arının bal toplarken geçtiği toprağım” (Atçı, 2018: 234).

Elbruz’la kendini bulma yolculuğuna çıkan Tuna hem onunla hem onsuz yoluna devam eder çünkü Elbruz bir başka Çerkes kadınına evlenme sözü vermiştir ama ilginç biçimde Tuna’yla yakınlaşmaktan geri durmamıştır. Tuna için bu bile önemlidir, verdiği sözü tutmak da bir Çerkes kimliği göstergesidir. Böylelikle Elbruz romandaki görevini tamamlar. Aferin habzemizi öğrendin, diyerek kimliksiz Tuna’ya kimlik kazandırmanın eril gururuyla kendi yoluna gider.

Tuna Nalçık’e gidince ayakkabılarını çıkarıp toprağa basar, orada köklenen bir ağaç olmak ister, oradan sökülme istemeyen bir ağaç. Sürgün anıtına atalarının yaşadığı acıları anlatır. Nalçık’te wordini (şarkısını) bulduğunu düşünür ve bir anlamda tamamlanır. Tanımadığı bir Çerkes evinde eski Çerkeslerde olduğu gibi kimliği sorgulanmadan kalmak ister. Ana vatanda, Nart mitolojisinde kabul görmek ister.

“Ayak bileklerimden içen giren kar içimi ürpertiyor. Sisli bir dağ sırası var önümde, arkamda. Ne güzelsin Elbruz! Bütün Nartları çağır şimdi! Tuna geldi de. Tuna ata yurduna geldi, Tuna bu dağa, gökyüzüne, toprağa, başına değen bulutlara karışmaya geldi, de. Ağzında buruk bir pas tadı bırakan o çeşmenin demirli suyu, şelalenin bitmeyen yokuşu, Gilahstene’in savaştan yorulup dinlenmeye durmuş tankı olmak için geldi, de. Seteney, T’lepş, Sosrique, Neşren, Wezirmes; ben geldim, ben! Kızınız Tuna!” (Atçı, 2018: 270).

Atçı, Tuna’nın kimlik arayışını ve kimliğini ana vatanda bulmasını duygusal bir düzlemde mitolojik hikâyelerle iç içe sunar. Tuna; Almestin’le, Yınj’la, T’lepş’le yoğurulan zihni unuttuklarını karşısına getirir. Kaybolduğunu sandığı kimliğine sarınır. Onun kimliklenmesi duygusal bir boşluğun doldurulması, yok olma ve ait olma arasında giden ama kendinden çok başkalarının etkisiyle biçimlenen bir kimliklenmedir.

Eda Tokuç Balbay *Şovda* romanında Çeçen bir baba ve Çerkes bir annenin çocuğunu başkarakter olarak seçer. Kendini melez olarak tanımlayan Şovda-Halide mutsuz bir evliliğin ardından kendi kimliğini gizlemeye başlar. Yıllar sonra tesadüfen denk geldiği bir Çerkes düğününde dayanamayıp akordeon çalınca düğün sahipleri onun Çerkes olduğuna hükmeder. Durumdan haberdar olmayan eşi kendilerinin Türk olduğunu söyler, Şovda da inkârını sürdürür.

"Halide kızım, Çerkes olmadığınızı söylüyorsunuz fakat çok güzel akordeon çalıyorsunuz özellikle de bizim Çerkes şarkılarını, peki bu şarkıları nerede ve kimden Öğrendiniz? Derken bir Çerkeslik bağı bulma çabasında, merakla cevabımı bekliyordu. (...)

" Evet Şahnur Teyze ben Muşluyum, eşim Sait ise Ankaralı ve ikimiz de Türk'üz. Çocukluğumun geçtiği Muş'ta ise Çeçen, Dağıstanlı, Kürt, Türk dört ayrı ırk, aynı köyde birlikte yaşamış ve tüm çocuklar birbirinin kültüründen etkilenmiş, ben de bu kültür zenginliğinden etkilenen çocuklardan sadece biriyim. Sevdığımız komşularımız, arkadaşlarımız hepsi Çeçen'di ve ben de bu vesileyle, onların hem güzel yemeklerini hem de müzik aletleri akordeona merakımı arttırmış, zamanla da en çok sevdiğim müzik aleti akordeon olmuştu.' derken, inkâr etmek zorunda olduğum konuşmayı, en masum haliyle kimseyi incitmeden anlatmıştım" (Balbay, 2020: 165-166).

Şovda kimliğini inkâr ederken bunun acısını da yaşar. Önüne gelen Çerkes yemeklerini yemeyi hak etmediğini düşünür. Şovda kendi inkârından çok eşinin inkârına kıırılmış gibidir. Tüm mal varlığını geri verse de öz kimliğini geri almayacağını düşünür. Oysaki eşi onun etnik kimliğini hiçbir zaman bilmemiştir. Toplulukta yer alan Şahnur Teyze onun Çerkes olmadığına inanmaz ve sorgulamasını sürdürür. Şovda'nın sessizliği karşısında "Vah yavrum, sende mi? " (Tokuç Balbay; 2020:168), diyerek onu kucaklar. Bu inkâr ona tanıdık gelir. Onun sarılışı Şovda'nın bağlarını çözer ve Çerkesçe, babasının Çeçen annesinin Çerkes olduğunu söyler. Yıllardır kendinden bile gizlediği kimliğini ilk kez dillendirir. Onun gizlenmesinde siyasi bir baskı değil geçmişinden kaçma isteği etkilidir. Akordeon ise bir sembol olarak kimliğin yeniden canlanmasına aracılık eder. Düğün evinden yolluk olarak verilen börek bile kimlik unsuruna dönüşür. Her gün bir parça börek yiyerek kimliğini hatırlar. Son lokması ise kendi eliyle yok ettiği kimliğin acısı gibi boğazında kalır. Şovda burada bir genelleme yaparak "Elbette bir tek ben değildim böylesi acı travmaları yaşayan, binlerce kişinin içinde kendini arayan sıradan biriydim sadece ben, işte hepsi bu" (Tokuç Balbay, 2020: 171) , diyerek kimlik sorunu

yaşayan diğerlerini işaret eder.

Ne İstiyor Bu Şemsi? romanında Şemsi (Hanefi) karakteri bir sirkte çalışırken etnik kimliğini gizler. Bir sirk eğlencesinde paralarını kaptıran ve hayıflanana iki Abaza gencini görür, Abazaca konuşan bu gençlere yardım etmek ister ve paralarını geri almalarını sağlar. Gençler onun Abaza olduğunu düşünürler, Şemsi ise memleketini söylemez, üzerindeki giysi ve perukla Abaza olduğunu söylemeyi uygun bulmaz, Abaza olmadığını hatta Abazalara dair bir fikri dahi olmadığını söyler. Aylar sonra arkadaşı ve kardeşi gelip onu bulunca sirkten ayrılır. Gelenler de Abaza'dır ve onun sirkte çalışmasını onur kırıcı bulurlar.

“Burnundan kıl aldırmayan bu tipik Abhazlar, çadırı ve çadır yaşamını görüp tiksiniyor, onunla ilgili ve onu anımsatacak hiçbir objeyi Şemsi’de görmek istemiyorlardı” (Taşkın, 2011: 539).

Yazar burada Abazaların tavrını eleştiren bir üslup kullansa da Şemsi’nin kendisinin de kimliğini gizlemesi ya da yaptığı işi kimliğine yakıştıramaması önemlidir. Aynı Şemsi, askerdayken astsubayların kendi aralarındaki konuşmaları sırasında etnik kimliğine hakaret edildiğini düşünerek tepki gösterir. Yemekhane görevlisi olan Şemsi “Abazalar, Çerkeslerin Çingene’sidir” (Taşkın, 2011: 231), cümlesini duyunca askerî düzeni unutup üstlerine karşılık verir.

“Yalan!... Bu doğru olamaz, hepsi yalan. Çerkes ve Abazalar birbirine kardeş halklardır; biri diğerinden üstün, diğeri daha adi olamaz; kardeşçe dayanışır, kucaklaşır ve sonuçta birleşirler. Çünkü onlar zamanla ayrı kalmış tek halktır” (Taşkın, 2011: 231).

Şemsi bir yandan kimliğini korurken diğeryandan halkların kardeşliği savunusunu getirir. Kendisi de bir Abaza olan Başçavuş, ona nereli olduğunu sorunca Düzceli olduğunu, Abazaca konuştuğunu, sülale adını söyler. Konuşmanın içeriğine yine halkların kardeşliği hâkimdir.

“Komutanım, ben Abazayım; Çerkesler de bizim soydaşımız olur. Ben Çingenelere de saygı duyarım ama insanı aşağılamak için Çingenelerin örnek gösterilmesine karşıyım; böyle bir davranış insanlık adına utandırıcı bir davranıştır!” (Taşkın, 2011: 233).

Şemsi'nin bu kimlik savunucusu hâli komutanının hoşuna gider. Romanda başarısız darbe girişimiyle tanınan Adige Talay Aydemir'in Şemsi'ye Abhaz olduğu için hemşehrim dediği belirtilir. Böylelikle Şemsi hem kimliğini gizleyen hem kimliğiyle övünen bir karakter olarak ikilik gösterir.

Jankat'ta kırk beş yıl sonra köyüne yerleşmek isteyen Jankat'ın hikâyesi anlatılır. Onun bilinçaltında kendi kültürü vardır, ana dilini bilir ama çocuklarına ve torunlarına bu kültürü verememiştir. Jankat kendini yeniden bulmak için köye gitmek isterken oğlu Ziya kimlik arayışına düşer. O ana kadar hiç ilgilenmediği kültürünü internetten araştırır. Bunca yıl sonra babasının kültürünü yaşamak istemesini anlayamaz. Kendini doğduğu şehre o şehrin kültürüne ait hisseder. Köy, köy kültürü, Çerkes düğünleri ona hiçbir şey ifade etmez. Yazar, burada Ziya'nın araştırmalarının sonucunu yorumlar. “Oysa şehirde kendisi gibi çerkes olan ama babam çerkes deyip kendi çerkesim diyemeyen iki köy edecek insan vardı ” (Uğurlu, 2011:16). Uğurlu, etnik kökenini dillendirmemeyi bir asimilasyon olarak görür, “Çerkes'im diyememeyi” romanda birkaç yerde kullanır. Ziya, Çerkesler hakkında çok şey biliyorum, derken yabancı bir kültürden söz eder gibidir. Onun gibi onlarca insan, atalarının kimliğini almamış doğal olarak kendi çocuklarına verecek bir Çerkes kimliği kalmamıştır. Ziya bir gün kendi oğlunun yanında Amerika'da yaşayabileceğini düşünürken babasının köyünde yaşayabileceğini düşünmez. Jankat ise kente göç ederek kimliğini yitirdiğini düşünür. Büyük kentte bir hiçtir. Oğlu doktor olduktan sonra doktorun babası olarak anılmıştır, orada yabancısıdır. Artık hiç olmak istemez, onun Jankat olabildiği bir köyü vardır (Uğurlu, 2011:75).

Ayhan Kaya coğrafi hareketliliğin etnik bağlılık hissini artırmasının yanı sıra karma kimlikler oluşturma eğilimini de doğurduğunu belirterek geleneksel diaspora özellikleri taşıyan Çerkeslerin de bu sürece dâhil olduğunu söyler (Kaya, 2011: 41). *Şaheser* romanında da Şaheser karakteri, Çerkesliğini Türkiye sınırları içinde değil de Amerika'da daha çok hisseder. Türkler ve Doğu kültürü hakkında yapılan tespitler, Şaheser'in kendini ötekine göre konumlamasına sebep olur. Kendi hakkında düşünmeye başlar.

“Ona genlerimden bahsettim. Ailemden hiç kimsenin onun anlattığı Doğulu kadın tipine uymadığını, böyle bir kültürle yetişmediğimizi anlattım. Ben memleketimde de farklı duran bir kültüre aittim. Bu farklılığa dair birçok anım vardı.

Ben Amazon kadınların kanını taşıyorum. Babam bir Kafkasyalıdır. Türk ya da Arap kadınlarından farkım belki de damarlarımdaki kandan kaynaklanıyor” (Üstün, 2004: 68).

Şaheser’in bu köklerini ayrıntılarıyla biliyor olması saygı görmesini sağlar. Neredeyse herkesin göçmen olduğu Amerika’da nadir bulunan bir durumdur bu. Şaheser, inatçılığını, kararlılığını, farklılığını hep damarlarında Çerkes kanına bağlar. Çerkesler anlatacak hüznü öyküleri olan insanlardır (Üstün, 2004: 111). Amerika’da tutunmasını da Çerkesliğe bağlar çünkü kendine ait modaevinde Çerkes motiflerini kullandığı için ilgi çeker. Hatta özel hayatında Mike ile ilişkisinde onun İrlandalı yanıyla kendi arasında bağ kurar.

“Mike bu arada karşıma çıktı. Önce annesinin moda tasarımcılığını yaptım. Farklı bir aileydi onlar. Benim Çerkes yanımla övünmeme benzer bir gurur duyuyorlardı İrlandalılıklarıyla. Evlerinin içinde bizim düzenimizi andıran bir hiyerarşi, davranışlarında bu toprakların yabancı olduğu bir ölçülülük seziyordum. Zamanla bir birimizi daha iyi tanıdık” (Üstün, 2004: 52-53).

Şaheser’in Türkiye’de değil de Amerika’da köküne bu kadar bağlı hissetmesi hatta bununla övünmesi coğrafi hareketliliğin ve çokkültürlülüğün etnik kimliği beslemesine örnek verilebilir.

Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı’nda farklı kimliklerin etkisinde kalmış ama tam anlamıyla hiçbirini olamamış bir ailenin durumu anlatılır. Nermin Çerkes’tir, Almanya’da doğmuştur, ailesi Almanya’da tutunabilmek için Türklere yakınlaşır. Cemaat fikri, aileyi etkilediği için Nermin başını örtmek zorunda kalır. Baba, çocuklarının Almanya’da daha fazla yozlaşmaması için Türkiye’ye dönüş kararı alır.

“Aslan babam! Ne de güzel korumuştun bizi zararlı etkilerinden yabancı kültürlerin... Çerkes kökenli, dindar bir Türk florasında biçimlenmeye çalışılmış ama “Almancı” olmuştuk. Şimdi, buradaki aidiyet arayışına cevap verebilmek için babamın, Almanya’da yaşamış, dine sığınmış, sonra kesin dönüş yapmış bir Çerkes cemaatini nereden bulacaktık?” (Antigen, 2005: 39-40).

Ne Çerkes ne Türk ne Alman olabilmiş bu aile Çerkeslere göre Almancı, Türklere göre Çerkes, Almanlara göre Türk’tür. Aile bireyleri, hep başkalarına göre hareket etmek zorunda kalır, hiçbir şeye benzemeyen ama bir şey olmaya çalışan bir çeşit mutant canlıya dönüşürler. Baba, akrabaların yadırgamalarına rağmen, annenin çalışmasına karşı çıkmaz

çünkü bu tür eski âdetlerin köy yaşantısında kaldığını savunur ama akrabalarının diğer görüşlerini önemser.

Antigen, ailenin arada kalma durumunu daha ironik yaşantılarla sunar romanda. Evin küçük kızı hamiledir ama baba, istemeye gelenlere ilk seferde kızı vermek istemez çünkü Çerkesler kızlarını hemen vermezler.

“Ama, başka bir şehirde sevgiliyle beraber yaşayan kız kardeşimi istemeye geldiklerinde, ‘gelsinler ama, öyle nişan mişan acele etmesinler, daha kızı vermedik’, diye nazlanırken annem ve babam, nasıl da pür Çerkestiler!.. Öyle ya, kızları değersiz miydi ki öyle hemen apar topar “verecekler”di? Tüm bu nazlanmaların formalitenin ötesine geçemeyeceğini, “atı alanın çoktan Üsküdar’ı geçmiş olduğunu” ve esasen kimin “at”, kimin “usta binici” olduğunun da tartışma götürür olduğunu açıklamaya çalıştıkça ben, ‘olur mu kızım’ demişlerdi ‘akrabalar ne der sonra?’” (Antigen, 2005: 40).

Kitabın yazarı okurun uyanık olmasını bekler, kitaptaki bütün karakterler karmaşanın ortasındadır. Okur da basit bir romanla karşılaşamaz, o da okurken karmaşayı hisseder. Karakterlerin “gerçek” olup olmadığı, gerçekten kim oldukları, oldukları gibi anlatılıp anlatılmadıkları muallaktır. Romanda farklı gözlerden anlatılan Nermin’ler vardır. Var olsun ya da olmasın Nermin’in de bir kimlik bunalımında olduğu söylenebilir. Nermin ailesinin kimlik karmaşasını bilir ama çözüm getiremez. Ailenin etnik kimliğe tutunuşu onun kimlik arayışıyla örtüşmez. Karmakarışık kimliğini, öze dönerek düzeltemez. Nermin hem kültürün biçimlendirdiği hem de kültürü yadsıyandır.

Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı postmodern bir çizgide kimlik algılarımızın ve yargılarımızın da ezberlenmiş olabileceğini gösterir. Nermin ve Senar, Yazar karakterini Çerkes etnik kimliğiyle tanır ve öyle değerlendirir. Nermin, Yazar’ın ona asılmasını ve kendisinin bunu bir çeşit hoşgörü ile karşılamasını Çerkeslikle bağdaştıramaz.

“İyi de Çerkes terbiyesinin neresine sığıyordu “gözlerimi ve dudaklarımı da ve hatta vücudumu da beğenmek” ve “bunu utanmadan bana da söylemek?”. Ve “dış dünyadan yalıtılmış o özgürlük haletinin sağladığı engin hoşgörü sayesinde” buna hiç tepki vermemek de neresine sığıyordu Çerkes terbiyesinin?” (Antigen, 2005: 40).

Nermin’in etnik kimliğe dayalı değerlendirmesi, kimliğin ne olduğuna dair sorgulamayla sürer. Ben denilen şey sabit değil de zaman ve duruma göre değişen bir bileşen midir, diye düşünür Nermin (Antigen, 2005: 40). “İdeal Çerkes” erkeği böyle yapmaz ama

Yazar gerçekte Çerkes midir? Nermin Çerkes'tir ama "ideal Çerkes kadını" böyle midir? Nermin kendi Çerkes kimliğini öteliyorsa neden bir başkasını bu kimliğe göre değerlendirir? Yazar'ı Çerkes olarak tanıyıp hareketlerindeki tuhaflıkları göçmen olmasına bağlayan Psikolog Senar da ezbere konuşur sanki.

"Senar birey psikolojisinde buna "kişilik bölünmesi" ve "çoğul kişilik" denildiğini, göçmen toplumlarda bu tabloya sıkça rastlandığını, Çerkes bir aileden geldiği için yazarın da göçmen kategorisine girdiğini söylemiş:
'Yine de Çerkes olduğuna şükretmelisin' demiş Senar, "takdir edilen bir ırktan geliyorsun. Ya bir de Kürt veya Alevi veya Çingene veya Yahudi veya Arap olsaydın? Ve kuşaklar boyunca aşağılanmış olsaydın egemenler tarafından?" (Antigen, 2005: 53).

Yazar'ın tuhaf tavırlarını etnik kimlik bağlamında yorumlayan Senar'a göre Türkiye'de öteki olarak görülüp aşağılanan etnik gruplar vardır. Yazar, Çerkes olduğu kabulüyle ehven-i şer bir etnik sınıfa dâhil edilir. Romandaki önemli karakterlerden biri olan Kenan, Yazar'ın Çerkes olmadığını, kendini Çerkes olarak tanıttığını söyler. Kenan Çerkes'tir ve kız kardeşi Yazar'la evlidir, doğal olarak Yazar'ı iyi tanır. Kenan, Nermin ve Senar'ın farklı bilgileri okuru da şaşırtır. Böylelikle roman bize farklı kimlik algıları olabileceğini gösterir: Kişiler kendilerini farklı bir etnik kimlikte tanımlamayı seçebilir. Kişiler etnik kimliklerine göre olumlu olumsuz ön yargılarla değerlendirebilir. Kişiler etnik kimliklerini yadsıyabilir.

Yazar karakteri, mitolojik kahraman Sosruko'yla konuşurken de kendini Çerkes kimliğiyle tanımlar. Sosruko'nun bir türlü anlayamadığı kent Çerkeslerini ona anlatmaya çalışır. Sosruko'nun Yazar'ı, Doktor'u ve Alev'i yadırgamasının normal olduğunu; kendilerinin hayata uyum sağlamak için dönüştüğünü, değişim ve yok olma arasında kalmış "Metropol Çerkesleri" olduklarını söyler (Antigen, 2005:113). Değişen dünya düzeni, Çerkeslerin kendi değerlerine göre davranmalarını engeller. Başka kültürler, Çerkes yaşama biçimine anlam veremez, o nedenle herkese kendi anlayışına göre davranırlar. Uyumlanma becerilerine göre de "başarılı" ilan edilirler.

"Bir gün içinde bu kadar çok yeni duruma uyum sağlamaya çalışmak ne yapıyor adamı biliyor musun "çoğul kişilikli" yapıyor. Ben, geliştirdiğim yöntemler sayesinde yine de bunu daha kolay becerebiliyorum. Ama Alev mesela, işindeki başarısını, iş ortamının gerektirdiği değer yargılarını tamamen özümseyerek sağlamış biri. Yaşamını kazandığı odağa endekslemiş değer yargılarını da. İş yaşamı

dışındaki ölçülere kapatarak duyargalarını, ruhsal bütünlüğünü korumayı becerebiliyor” (Antigen, 2005: 113-114).

Yazar, Çerkes olsun olmasın ötekilerin egemene uyum sağladığı ölçüde var edildiğini, herkese benzeyenlerin makbul olduğunu ifade etmiş olur. Yazar’ın karısı Alev uyumlanma konusunda oldukça iyidir. Kentte yaşayan ama Çerkes geleneklerini sürdürmeye çalışan ailesine ilk karşı çıkan odur. Sürekli başkalarını memnun etmek için yaşamaya, sonu gelmeyen misafirlere itiraz eden; kişisel bir yaşantı talep edebilen bir kadındır. Alev’den önce hiçbir aile üyesi kendine ait bir hayat isteyebileceğinin farkında değildir. Alev güçlü bir bireysel kimlik yaratırken etnik kökenini siler atar ve Çerkeslikle özdeş davranış kalıplarını reddeder (Antigen, 2005).

Romanın mitolojik kahramanı Sosruko - Romanda farklı gözlerden anlatılan Sosruko’lar vardır; biri Nart mitolojisi kahramanı Sosruko diğeri Ankara Çerkes Derneği folklor hocası Sosruko- herkesin kendisi kadar katışıksız Çerkes olduğunu sanır. Yemeğe davet edildiğinde ev sahiplerini, misafirleri, konuşmaları yadırgar. Misafire saygı gösterme, en iyi yeri ona ayırma, misafir gelince ayağa kalkma gibi olağan Çerkes davranışları bu kentli modern Çerkeslerde yoktur.

“Ben içeri girerken çok dikkat ediyorum herhangi bir saygısızlık yapmamaya; yer gösterilmesini bekliyorum filan. Allah allah, baktım Doktor sırtını döndü bize, giriyor öyle içeri! Sonra farkettiler benim beklediğimi, ‘gelsenize’ diyor hala! Yahu insan bekler, misafirini önden geçirir. Prens Ali aklıma geldi de bunların yanında yedi göbek Çerkes kalır valla. Doktorun karısı daha bir saygılı gerçi, ne de olsa Pşiyuka. Ama salona girdik ki Alev atmış bacak bacak üstüne, Janberk’e:

‘Ay kalkamıycam valla; diyor, ‘gel bi öpiim’ Janberk tabii anladı benim çok yadırgadığımı ‘ne yapalım, bunlar da böyle işte’ der gibi baktı yüzüme sonra eğildi sarıldılar, öpüştüler Alevle. Benim de elimi fare kuyruğu tutar gibi tuttu Alev, yine ‘daweşit? Şe wefan?’ ha ha ha, ho ho ho! En içerde biri daha koltuğa kurulmuş, hiç öyle ‘daha ağır misafir geldi, kalkayım yerimi ona vereyim’ filan yok adamda! Janberk onu da tanıştırdı:

“Alev’in eşi, bir reklam ajansında metin yazarı. Bizimle ilgili müthiş bir kitap yazıyor’ diye.

‘Ulan adamın kendine hayrı yok bizimle ilgili ne yazacak, daha en basit adetleri bile bilmiyor’ diye düşündüm. Dayanamadım:

‘Bizimle ilgili kitap yazıyorsa, adet-usül bilmeyenleri de yazsın’ diyerek bir güzel ağzının payını verdim” (Antigen, 2005: 108).

Sosruko’nun “ayıp” addettiği bu davranışlara diğerleri alışmış gibidir, hiç kimse bunları umursamaz. Karı koca misafirin önünde tartışır, Alev misafirler otururken yatmaya gider. Tüm bunlar onun su katılmamış Çerkes dünyasında anlaşılamaz (Antigen, 2005:113).

Onu en çok şaşırtan, tanıştığı Çerkeslerin dernekte ve gündelik hayatta farklı kimliklerle yaşayabilmeleridir. Dışarıda, iş hayatında kendi soydaşlarına karşı bile acımasızdırlar, saygısız davranırlar ama dernekte hepsi asil, nerede ne yapması gerektiğini bilen, son derece saygılı insanlardır (Antigen, 2005: 119). Sosruko, kendi kültüründe çok doğal karşılanan bir tutumla kaşen olmak için Psikolog Senar’a yaklaşıncı Nermin onu kovar.

“Siz de Çerkes misiniz adınız nedir, tam duymadım?” diye lafı açmak için mahsus sordum.

“Adım Senar, benim de babaannem Çerkes” dedi.

“Kimlerdensiniz?” Deyince ben, şaşırp öyle yüzüme bakıp:

“O kadarını bilmiyorum. Babaannemleri Kırım göçmeni, Çuçi Beyin soyundanmışsınız biz, yani babam öyle söylüyor. Halam da diyor ki biz Bzedug Çerkeslerinden imişiz. Kırımdan Rodos adasına yerleşmişiz. Ben de psikologum.”

Tabii psikolog nedir bilmiyorum ama anlayamadığım söylemek de olmaz. Koskoca Sosruka psikoloğun ne olduğunu bilmiyor dedirtir miyim?

Ben tam: “Psikolog mu, ne kadar güzel! Yani hem Çuçi Beyin sülalesindensiniz hem de psikologsunuz, acaba kaşenim olur musunuz?..” diye konuşurken Nermin girdi araya:

“kardeşim, bizim Çerkes merkes salladığımız yok, hadi uza bakalım” diye! Anlamadım hiç, nasıl uzayacam yani?..” (Antigen, 2005:123).

Sosruko nerede hata yaptığını anlayamaz. Yine kültürüne özgü bir özür dileme yöntemiyle kuzu kesmeyi teklif edecek olur, bu isteği de dinlenmez. Sosruko, Senar’ın hiç olmazsa Çerkes olduğu fikriyle mutlu olur ancak Yazar, onun Çerkes olmadığını bunun da bir tür kimlik tanımlaması olduğunu söyler.

“ (...) ‘benim babaannem Çerkes’ söyleminin bir gerçeklikten çok, aksesuar niteliği taşıdığını, Çerkes olmanın asil olmak, güzel olmakla özdeşleştirildiğini, bu yüzden bayanlar ve özellikle de sanatçılar arasında “babaannem Çerkes” söyleminin yaygın olduğunu, ama bazen derneğe gelen ve hiç bir kan bağı bulunmayan Çerkes hayranlarının da hemen kendilerine bir Çerkes babaanne uydurduklarını, bunda biraz da Çerkeslerin şövenist tutumunun etkisi bulunduğunu, çünkü ancak Çerkes babaanne sayesinde gerek sanat camiasında, gerek ise Çerkes cemaatinde tüm kapıların açılabilirdiğini, hatta Ürdün Prensi Ali’nin bile ancak kendine bir Çerkes babaanne değil ama dede uydurarak Çerkes düğünlerinde camiasında kabul görebildiğini anlatmaya başladı” (Antigen, 2005: 125).

Yazar’a göre Psikolog Senar, yaşam öyküsünü şık göstermek için başkalarınca onaylanan her şeyi kabul edebilecek bir kişiliğe sahiptir. Öte yandan Yazar da belli kişilere kendini Çerkes olarak tanıtmaktadır. Mutlu Antigen, gerçek adıyla Recep Dağıstanlı, aynı romanda kimlik çatışması yaşayan insanları bir araya getirerek hepsini hem kendi gözlerinden hem diğerlerinin gözünden anlatır. Kenan, Alev, Yazar, Sosruko, Nermin,

Senar hepsi bir çatışmanın içindedir. Kimi reddederek, kimi yok sayarak kimi de bağlanarak ayakta durmaya çalışır. Hepsi bir çarkın dişleri arasında kalmıştır; burada var olabilmek için olumlu ya da olumsuz anlamda evrilmeye mecbur kalırlar. Çerkeslerin küreselleşen dünyada gelenekle modernleşme arasında kalıp sonuçta hiçbir şeye benzememesini uyaklı dizelerle anlatır, bu evrimleşme bir mutasyon gibidir.

“Gençler ise pek mutsuz /ama hep de saygılı
Beklediler umutsuz /gelecekte kaygılı:
“Bizi kuşatan zincir, /hiç devrilebilir mi
Hem töreyi sürdürüp, /hem evrilebilir mi
Bu toplum evrensele /özünü yitirmeden
Globalleşebilir mi /Kendini bitirmeden”

Bir yandan milliyetçi/hem de muhafazakar
Olmanın kabuğunu/kırmaya girişmişken
Çıktıkları o yolun /sonuna erişmişken
Baktılar değişmişler /aslında ama ne kar
Evrime değil ne yazık,/mutasyon geçirmişler
Hem özünü korumak /istemişken hem detant
Hepsi de alasından/olmuşlar birer mutant” (Antigen: 2005:148).

İncelenen romanlar arasında kimlik bunalımının, gönüllü ya da zorunlu asimilasyonun en özgün ve yoğun biçimde işlendiği romanın “Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı” olduğu söylenebilir. Romanda Sosruko, yine bir mitolojik kahraman olan Peterez’i bulmak için Nartlar diyarından dünyaya iner, bu sırada tanıştığı Yazar karakteri ona Achilleus’la olan benzerliklerini anlatır.

“ ‘Şu işe bak! dedi. “Ben de tam romanımda malzeme olarak kullanmak için “Mitoloji ve Nartlar”ı okuyordum. Biliyor musunuz, bu Sosruka, Grek Mitolojisindeki Achilleus’un neredeyse tıpatıp kopyası. Üstelik, Sosruka ile ilgili öyküler, Achilleus’tan eski! Mitologlara göre, Grek mitolojisine yer yer kaynaklık etmiş Kafkas Mitolojisi. Yunanlı deniz tacirleri, Kafkasya’da duydukları öyküleri taşımışlar kendi sözlü edebiyatlarına. Sosruka’nın annesi; Setenay Guaşe, bilge bir kadın olarak yer alıyor tekstlerde. Akıl veriyor Nartlara: Alın size anaerik dönem! Romanımda bir sahne düşünüyordum ben de: Sosruka ile Achilleus karşılaşıyorlar, sonra kimlik bunalımına giriyorlar hangimiz gerçek diye! Rastlantıya bak!’” (Antigen, 2005: 109).

Yazar, kendisine bir malzeme bulduğu için mutludur. İki mitolojik kahramanı kimlik karmaşasında karşı karşıya getirmeyi amaçlamaktadır. Oysaki Sosruko, karışksız bir Çerkes’tir onun kimlik bunalımı yoktur. Achilleus’un ona benzeyemeyeceğini düşünür kimse Nartlara benzeyemez, devlerle mücadele edecek gücü yoktur (Antigen: 2005:109).

Yazar'ın tavrını beğenmeyen Sosruko asıl amacına yönelir ve Peterez'i aramaya devam eder, onu bir filmde figüran olarak bulur. Achilleus'un başkahraman olduğu filmde Peterez gibi ünlü bir Nart kahramanının figüran olarak yer alması Sosruko'ya ağır gelir.

“‘Yahu Peterez, sen koskoca bir kahramansın, nasıl gururuna yedirirsin öyle dayak filan yemeyi?’
 ‘Boşver, adamlar iyi para veriyorlar’ demez mi?
 ‘Olur mu ya para için, efsanesin sen aslanım insan kendine öyle hemen yeniliyor dedirtir mi? Bu senaryo dediğini kim yazıyor allahaşkına, gidip bari onunla konuşsam, Achilleus’muş! Yahu adam daha kılıç tutmayı bilmiyor!’” (Antigen, 2005: 136).

Sosruko; Peterez'in küçük düşürülmesine dayanamaz, yönetmenle konuşup filmi yanlış çektiğini söyler, araya giren Peterez Sosruko'nun bir şekilde sette kamasını sağlar. Sosruko yönetmeni nasıl ikna ettiğini sorunca kahraman(!) Peterez “‘Ee, o'lum, biz de az ibne diiliz yani!’” diye övünür (Antigen: 2005:137). Sosruko bu sözü duyunca daha çok şaşırır çünkü Yazar'ı sevmeyen arkadaşlarının ona ibne dediğini duymuştur. Sette Nart mitolojisi bilgisiyle yönetmenin takdirini kazanan Sosruko'ya Peterez “‘Sen de az ibne diilsin ha!’” (Antigen, 2005: 141), dediğinde yozlaşmayı çözen Sosruko “‘Ha?.. Evet ben de ibne oldum doğru’” (Antigen, 2005: 141), diyerek karşılık verir. Her şeyin değiştiği bu dünya ona göre değildir. Onun gibi olmaktan kendini kaybetmekten korkar. Bu maksıma yerine rakı, şarap, viski içmeye alışmaya benzemez. Nartların Peterez'i artık onların bildiği gibi değildir. Yozlaşmış Peterez'i dünyada bırakarak gerçek Peterez gibi yaşayan kimliğini korumuş Yusuf'u Nartlar diyarına götürmeye karar verir.

Mutlu Antigen (Seyfullah Dağıstanlı), romanda olumlu ve olumsuz kimliklenmeleri bir arada örnekler. Ona göre birey olmayı başaran bir akademisyen bile thamade karşısında “‘hazır ol’da bekler, o izin verirse konuşur. Etnik kimlik ve görev arasında kalan Çerkesler bocalar (Antigen, 2005:149). Metropol Çerkeslerinin ortasında kaldığı hızlı gelişmeler kimliklenmelerini etkiler ve bu çelişkili davranışlar biçiminde tezahür eder.

“Övünmek ayıp sayıldığı için, başarıları ile dalga geçer, önemsizliğini vurgularlar. Çocuklarının önemli bir sınavı kazanmasını dost meclislerinde “‘aman sanki önemli mi, adam olsun adam!’” diye geçiştirirler. Başkaları karşısında kendilerini, eşlerini, çocuklarını, başarılarını aşağılayarak tevazu göstermeye çalışırlar. Ama diğer yandan, kendi ailelerinin en asil olduğunu ima etmeyi de bir şekilde ihmal etmezler. Asalet, günlük davranışlarının referans noktasıdır. Birbirlerini aşağılamak için

söyleyecekleri en ağır söz “ne biçim Çerkessin, hiç Çerkesliğe yakışır mı bu yaptığın?” şeklindedir.
 ...de ama, en çok (asıl) onurun adıdır onlar.
 Onlar, Metropol Çerkesleridir!” (Antigen,2005:150).

Yazarın Çerkeslerin tevazu ve övünme arasındaki söylemlerini eleştirel bir üslupla ele aldığı bölüm dikkat çekicidir. Kendilerini kendi etnik kimliklerine göre teraziye vurup karar verirler. Yazarın müstear ismi de kimliklenme sorununu işaret eder. Hem “Ç” hem “G” biçiminde okunabilen müstear soyadı, dayatılan ve kararsız kimlikleri işaret eder. Mutlu Antiçen biçimi okullarda okutulan anda bir göndermeyken kapakta koyu olarak yazılan “mut”, “ant”, “gen” mutant gen okumasına olanak sağlar. Her iki okumayla da okuyucu kimlik üzerine düşünmeye davet edilir.

Romanlarda Çerkes kültürüne bağlı davranış kalıpları her zaman övülmez, yazarlar kendilerince doğru bulmadıkları eylemleri ve buna bağlı gelişen durumları eleştirirler. Kölelik ve soyluluk, soylulukla övünme ve sert sınırlar en çok eleştirilenler arasında yer alır. *Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik* romanında Naane'nin, bastırıldığı ve bilinçaltına hapsettiği her şey hastalık ve yaşlılık etkisiyle ortaya çıkar. Naane artık anda değildir. Karışan zihni, onu I. Dünya Savaşı yıllarına, Ermeni tehcirine, kavuşamadığı sevdiğine götürür. Özgür- köle ayrımı nedeniyle evlenemediği Hikmet'in aşkını kabul etmeye hazır hâle gelir. Geleneğin yıllar önce ona biçtiği kimlikten sıyrılmaya başlar.

“Artık, kâh sultanın savaş çağrısına Cegu ile yanıt veren Kabardey gençlerinin arasına katılıyor, kâh Sarıkamış'ta donanlar ya da uzak ülkelerdeki savaşlarda ölenler için yas tutuyordu. Sonra, ay altında, orakla ekin devşiriyor, dağlara keven toplamaya çıkıyor, at sürülerinin ardına düşüp Adana'ya doğru zorlu yolculuklara çıkıyor, zaptiyelerin, çapulcuların, Ermenileri önlerine katıp götürmelerini, isyandan sonra Kürt köylerinden yalın ayak kaçanları, gözyaşlarına boğularak izliyordu. Sonunda herkesin bir parçasından haberdar olduğu, ama kimselerin anlatmaya pek yanaşmadığı Hikmet'e geldi sıra. Önceleri usul usul, mırıl mırıl adını anarken, sonraları doğrudan onunla konuşmaya, ona dert yanmaya başladı. Naane, bunca yıl sonra bile, yüreğinin bir yerlerinde sakladığı bu acıyla kavruluyordu” (Genel, 2009: 24).

Naane sınıfsal ayrım nedeniyle kendi kararlarını vermemiş, toplumsal kimliğin ağırlığıyla bireysel kimliğini oluşturamamıştır. Bu yalnızca gönül ilişkilerini değil tüm davranışları etkileyen bir sorundur. Genel, soylu Çerkesler arasında insanın kendi olmasının zorluğuna da değinir. Özellikle kadınlar onlara biçilen kimliğin ötesine geçemezler. Gune onu saran bu kimlik çemberinden rahatsızdır.

“Aile adı dahil, 'kendisi olmak'tan başka var olma biçimleri, onu sıkan bir cendere gibiydi. İhtimal ki, evlendikten sonra 'filancaların gelini' diye anılmaktan da, bir o kadar nefret edecekti. Yine de, Zehid'i gördükten sonra, onların gelini olarak anılmak, hiç değilse kendi tercihi olduğu için, daha kabul edilir gibi görünüyordu ona” (Genel, 2009: 37).

Güne'nin gözünden sunulan eleştiri, Çerkes kimliğinin pek dillendirilmeyen yanıdır. Çerkes soyluları yapmacıktır, törensel davranışların altında kibir, hor görme, ima, alay vardır ve Güne buna katlanamaz (Genel, 2009). Güne etnik kimliğini reddetmez ama soyluların “Çerkeslik” adı altındaki kibrine karşıdır. Sevdiği ve kaçarak evlendiği erkek de Çerkes'tir ama onda bu yanları görmez.

Romanda Çerkesçe konuştuğu için tutuklanan Mahirbiy nüfuzlu arkadaşı Hilmi'nin yardımıyla özgür kalmaktansa orada kalmayı tercih eder. Hilmi özünü inkâr eden “iyi vatandaş” örneğidir. Annesi Ermeni babası Çerkes'tir ama o Türk'tür. Barış Ünlü “Türklük Sözleşmesi” kitabında W.E.B Du Bois'in siyahiler üzerine yaptığı bir belirlemeyi paylaşır. Bu insanlar kendilerine ötekinin bakışıyla gören, kendilerine acıma ve küçümsemeyle yaklaşan ikili bir bakışa sahiptir (Aktaran: Ünlü, 2019:1). Ünlü, bu kavramın kendi benliğinden utanması gerektiği yolunda telkin edilen bütün etnik gruplara uyarlanabilir olduğu belirtir (Ünlü, 2019). Romandaki Hilmi karakteri de kendine ötekinin gözüyle bakarak hâkimin müdahalesini beklemeden etnik grubunu küçümser. Bu nedenle Çerkesler onu sevmez, kimliğin reddi hoş karşılanmaz. Genel, Çerkeslerin kimliklerini yitirmenin acısıyla yıllar sonra yüzleşeceğini aktarır.

“Unutmak için de anlatmak için de erkendi... Henüz her şeyin başıydı. Çerkesler, yerleştikleri bu topraklarda, unutmanın, geçmişlerini yitirmenin acısını yeni yeni tadıyorlardı. Yıllar sonra, yitirdikleri benliklerinin yerine koyabilecekleri bir aidiyet biçimine asla sahip olamayacaklarını anlayacaklardı ” (Genel, 2009: 190-191).

Genel, *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında kültürü yalnızca övmek yerine kimliğin ne olduğunu, nasıl algılandığını, nasıl yitirildiğini işler. Bireylerin sarsılan kimlik bütünlüğünü, bunun nasıl yavaş yavaş sindirildiğini kurguya yedirir. Romanda çoğu romanın aksine ideal karakter yoktur. Hepsi kendince ufak tefek kusurlara sahiptir, kimliği algılamaları da birbirlerinden farklıdır.

Romanda Genel, gençlerin 1970’li yılların ortalarından sonra dönüş fikrini tartıştığını, ana dili bilinci oluşmaya başladığını, 1990’lardan itibaren dönüşçüler ve ana vatan Kafkasya, ata vatan Uzunyayla fikirlerinin ortaya çıktığını köken arayışının yıllar boyunca sürdüğünü ifade eder. Temel mesele her yere ve hiçbir yere ait olmaktır.

Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı’nda Yazar karakteri, Kafkas mitolojisi hakkında bilgi almak için derneğe gittiğinde Ürdün Prensi Ali’nin orada olduğunu öğrenir. Prens Ali de mi Azeri, diye bir soru yönlendirir dernek başkanına. Başkan, kendilerinin Azeri olmadığını Çerkes olduklarını söyler. Yazar Kafkas halklarını, Kafkas Türk’ü olarak yorumlamaktadır.

“‘Prens Ali misafirinizmiş galiba, söyledi arkadaşlar. Bağışlayın ama, o da Azeri mi acaba?’
 ‘Değil, biz de değiliz zaten, Çerkesiz.’
 ‘Çeçen, Çerkes, Azeri, bu Kafkas Türkleri de ne kadar karışık!’
 ‘Kafkas Türk’ü de değiliz, kusura bakmayın. Yani Orta Asyalı değiliz, Kafkasya’nın yerli halkıyız. Ama amcaoğlu sayılırız Türklerin. Tarihten gelen ve şu ana kadar kimsenin çözemediği bağlar var aramızda.’
 ‘Çok iyi anlıyorum’ dedim ama, hiç bir şey anlamamıştım. Umurumda da değildi zaten, müzeyi gezdirirken Nermin’e aktarabileceğim bilgileri almak yeterli idi benim için” (Antigen, 2005: 77).

Yazar’ın bu sorusu okuyucunun aklını karıştırır çünkü romanın önceki bölümlerinde yazarın kendisini Çerkes olarak tanıttığı ve eşinin Çerkes olduğu çıkarımları yapılır. Derneğe araştırmaya gelen Yazar başka biri gibidir. Yazar karakterinin durumu ne olursa olsun onun gözünden sunulan ötekinin bakışı önemlidir. Dışarıdakiler için Çeçen, Azeri, Çerkes hepsi aynıdır ve hepsi Türk’tür. Bu bakış, Türkçülük ideolojisinin etkisiyle Kafkasya kökenli halkların Türkî ırk olarak görülmesinin uzantısıdır.

Yazar, dernekte dans eden gençleri ve onların arasındaki Prens Ali’yi görünce etkilenir. Ali’nin Çerkesçe konuşması ve Ürdün’de bir Çerkes okulunun varlığı onu şaşırtır. Antigen’in, Ürdün’deki Çerkes okulunun varlığını belirtmesi başka bir yokluğa işaret eder. Türkiye’de dil öğretebilecek bir okul ve hoca yoktur ama folklor öğretilir (Antigen, 2005: 78). Bir kimliğin yaşamasının en büyük koşullarından biri olan ana dili öğretimi, devlet politikası nedeniyle mümkün değildir.

İmparatorluktan ulus devlete dönüşüm sürecinde etnik kimliklerin bir çatı altında birleştirme projesi bağlamına Çerkeslerin Kafkas genel başlığında ele alınması ve doğrudan etnik ifadelerin kullanılmasına izin verilmemesi ve halkların bunu kabullenmesi romanlarda da yer bulur. Çerkes ve Abazalar kendi aralarında etnik kimliklerini net olarak ifade etseler de dernek oluşumlarında doğrudan etnisite adını kullanmaktan korkarlar. Hilmi Taşkın'ın *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında örgütlenme ihtiyacı duyan Abhazlar (Abaza), kurulacak derneğin ismine karar veremezler. Derneğin adında Abaza sözcüğün yer almasından çekinirler. Türkiye Cumhuriyeti karşıtı addedilmekten korkarlar. Bu nedenle Atatürkçü Abazalar Derneği, Müslüman Abazalar Derneği, Yeni Abaza Hareketi, Ümmet Abazaları gibi önerileri tartışır (Taşkın, 2011: 851). Abazaların tepki çekmemek için gidebilecekleri iki yol vardır Atatürkçülük ya da İslam, hâkim kültür bunlardan birinin olması koşuluyla örgütlemeye izin verecektir. Abazalar kendi kimliklerini öne çıkarma konusunda hâlâ ürkektir.

Hilmi Taşkın, romanında Abazaları Çerkes üst kimliğinin bir parçası olarak görür. Şemsi'nin ağzından "Evet efendim, biz Çerkeslerin Abhaz kolundanız; en çok yaşamış olduğumuz Sakarya bölgesinde bize Abaza derler. (Taşkın; 2011:362) diyerek bir sıralama yapar. Hayri Ersoy da üç romanında Çerkesliği bir üst kimlik olarak ele alır. "Kafkasya'nın Karadeniz sahillerinde oturan Adige, Ubih ve Abhazların yani Çerkeslerin, Osmanlı topraklarına göçürülmesine karar verildi" (Ersoy, 2018a:12-13), diyerek Abhazları Çerkeslerden ayrı görmediğini belirtir. Romanlar boyunca Abazalarla Adigelerin ortak mirası paylaştıkları vurgusu yapılır. Esere konu olan Abaza köylüleri bir Adige ile karşılaştıklarında mutlu olurlar. Ersoy Abazaca (Abhazca) ve Adigece konuşan sürgünzedeleri Çerkeslik çatısında birleştirir (Ersoy, 2018a). Hepsi Çerkes'tir hepsi sürgünzededir. Romanın ana kahramanı Bazala da Adige - Abhaz ortaklığını pekiştiren ifadeler kullanır. Kendi halkıyla Adigelerin giyimleri, yemekleri, sofrâ kültürleri, dansları neredeyse aynıdır. Aralarındaki tek fark dilleridir. Bazala'ya göre bu fark bile kolaylıkla ortadan kalkacak türdendir (Ersoy, 2018a: 223). *İçimdeki Nehir* romanında babasının vasiyetini gerçekleştirmek için Abhazya'ya giden Sinemis'te Kafkas birliği fikri hâkimdir. Geleneklerden söz ederken- gelinlerin ağlamaması, kadın ve erkeğin aile önünde beraber görünmemesi vb. - Çerkeslerde böyle olduğu için ifadesini kullanır. Başkarakter Abaza'dır. Misafir olduğu evin gelini Çerkes'tir. Çeçen bir çocuk evlatlık

edinilmiştir. Bu kimliklerin ayrıştırıcı olmadığı, atalarının kardeşliği gibi birleştirici olduğu vurgusu yapılır (Özkan Oğuz, 2021: 87). Romanda Adige-Abhaz-Çeçen evlilikleri örnek gösterilir. Abhazya'nın Gürcistan'la girdiği mücadele sırasında hem Türkiye diasporasından yardıma gelen Adige ve Abhazlardan hem de Kafkasya'da yaşayan Adige ve Çeçenlerden söz edilir. Bu savaşta Sinemis'in misafir olduğu evin gelini Mazenef hem ağabeyini hem eşini kaybeder. Eşi Abhaz'dır ağabeyi Adige'dir ama aynı uğurda ölürlür. Özkan Oğuz, karakterlerini etnik olarak Abhaz ve Adige olarak tanımlasa da onların tarihsel bir kardeşliğe sahip olduğu vurgusundan vazgeçmez.

Nuriye Özşahin'in *Elbruz'un Gözü* romanının başında Abaza kızlarının güzelliğinin övgüsü yapılırken onların ne kadar aranan eş adayları olduğu vurgulanır. Yazar ilk sayfalarda Çerkes ve Abaza kızları gibi bir ayrıma gitse de Abaza vurgusunu sıklıkla yapsa da romanın sonuna doğru Çerkesliği üst bir kimlik olarak kullanır. Romanın başkarakteri Fahri Türk bir kadınla evleneceği zaman Çerkes olduğunu söyler, Abaza'yım demez. Fahri'nin ailesi ve Türk gelin tanışırken Çerkes âdetleri ifadesi kullanılır (Özşahin, 2011). Böylelikle Özşahin, romanda Çerkesliği bir çatı gibi kullanmakta ama Abaza oluşu vurgulamaktadır.

Romanlarda nesneler kimi zaman kimlik sembolü olarak görülürler. *Cem ile Helen* romanında yazar olan Cem, sürgünzedelerin hayatını yazar. Onun karakterlerinden Hamid, Samsun'dan İstanbul'a gidebilmek umuduyla elinde avucunda ne varsa satmak ister. Açgözlü satıcı, Hamid'in babasından yadigâr kamasını değerini çok altında almaya çalışır. Biraz daha para vermek için Hamid'in kalpağını da ister ama Hamid bu kadarını kaldıramaz. "Bu kalpak benim şerefim, eğer bunu almaya kalkarsan seni öldürürüm!" (Kılınçvuran, 2013: 247), diyen Hamid için kalpak bir başlık olmanın ötesinde ona kalan kimlik sembolü bir öğedir. *Setenay* romanında Nefin, kaçırılan kızlarını Osmanlı topraklarında bulma umudunu taşıırken kocası Guşan'ın Çerkeskasını yanına almaya çalışır. Çerkeska olmadan bir Çerkes beyi yapamaz, diğer Çerkesleri bulamaz, kayıplarına ulaşamaz. Nefin için Çerkeska bir giysi değildir bir kimliktir (Erşan, 2019). "Kafkasya'dan Anadolu'ya romanında da Çerkeska yine bir kimlik sembolüdür ama sembolden kurtulma isteği vardır. Balkanlara gelen Koğu, giysilerinin bölge halkının tuhafına gittiğini düşünerek Osmanlı beyzadeleri gibi giyinmek adına Çerkeska'sını atmak ister (Yılmaz, 2013: 34). Baştan ayağa bütün giysilerini değiştiren Koğu ve kardeşi

Ankara seğmeni görünümüne bürünürler. Kimse onları zorlamamıştır, kendi istekleriyle bir kimlik sembolünü yok ederler.

Şovda romanında başkarakter Şovda, ailesi uygun gördüğü, tanımadığı, başka kültürden biriyle evlenecektir. Karakter kendisine ailesini ve geçmişini hatırlatması için babasının akordeonunu alır. Gelin gittiği evde ona kültürünü hatırlatacak tek nesne budur. (Tokuç Balbay, 2020). *Jankat* romanında Jankat köyüne yapılan Çerkes köyü maketine baktığında bir halkın tarihini, soykırımı ve dağılmayı görür, oğlu Ziya ise bir manzara izler gibidir. Uğurlu onların bu hâlini “Baba oğlunun farklı bakışları bir halkın soykırma uğramışlığının en güzel örneği idi” (Uğurlu, 2011: 82), diyerek özetler. Asimilasyon nesneler aracılığıyla kurulan bağları da silmiştir.

Kimliklenme ya da kimliğini reddetme yalnızca bireysel seçimlerle ilgili değildir. Etnik ya da dinî kimliği dolayısıyla etiketlenen kişi; etiketlemeden rahatsız olmayabilir, bunu umursamayabilir ya da dışlanmayla baş edemeyebilir bu da onu reddetmeye, mücadeleye ya da savunmaya itebilir. Samim Akgönül, azınlık kavramının hâkim gruplar tarafından oluşturulduğunu söyler. Ona göre hangi sebeple azınlık durumuna düşülürse düşülsün, çoğunluk azınlığı tam olarak benimsemez. Onlardan kendi üyelerinden beklemediği kadar sadakat bekler. Bunu daima kanıtlamaları gerekir, kimliklerinden vazgeçip çoğunluğa uyduklarında bile durumlarını onlara anımsatır. (Akgönül, 2011: 27) Özellikle farklı etnik grupların yaşadığı ülkelerde kimliğin tartışılmasının nedeni, kimliğin bireysel bir değer olmaktan çok toplumsal değer olarak görülmesinden kaynaklanır. Birey, kendiliğini oluştururken öznel kararları ve davranışlarının yanı sıra ve hatta daha fazla toplumsal kimliğiyle değerlendirilir. Kişilere sunulan fırsatlarda, onlara verilen değer, toplumsal bakışta, insanlar arası ilişkilerde, kişilerin birey olarak var oluşu değil; etnik kökenleri, kültürel bağları gözetilmektedir.

Çerkesler, Türkiye siyasi tarihine bağlı olarak tebaadan, din kardeşine; din kardeşinden haine dönen etiketlenmelerinde sadakatleri sınanan bir halk olarak yüz yıldır sadakat terazisinde tartılır. Çerkes Ethem olayı, onların ötekileştirilmesinde bir ölçüt olarak kullanılır. Aslında pek çok Çerkes tarafından çok önemsenmeyen Çerkes Ethem olayı, resmî tarih yazımına bağlı olarak ötekinin öncelediği bir durumdur. Yine de toplum üyelerinin; geçmiş fedakârlıkları hatırlatma, hainliği reddetme, kendini savunma ya da

sadakatini kanıtlamaya dayalı kimlikler oluşturma eğiliminde olduğu görülür. Bu nedenle kendi kimliğini tanımlarken Çerkes ya da Abaza olduğunu söylemeyen, söylemekten çekinen, söylediğinde başının belaya gireceğini düşünen, kendi dilini kamusal alanda konuşmak istemeyen bir kitle oluşur. Özellikle Gönen - Manyas Sürgünü toplum üzerinde ikinci bir korku dalgası yayar. Yeni bir sürgün yaşamak istemeyenler sessizliği seçer. Roman yazarları da bu tür durum ve karakterleri romanlarında işleyerek toplumun panoramasını sergilerler.

Romanlarda sürgün öncesinde Osmanlı'nın yanında savaşan, savaşların kaybedilmesinin ardından sürgüne zorlanan, I. Dünya Savaşı ve İstiklal Harbi'nde şehit olan Çerkes ve Abazalarla; Türk halkının kader birliği ve din kardeşliğine dayalı ilişkileri irdelenir. Romanlar yoluyla tarihsel gerçekleri hatırlatmaya, kendilerini savunmaya, bazı olayların iç yüzünü anlatmaya çalışırlar. Yaftalanmaların halkların kardeşliğine zarar vermesini, bu duruma düşen kişilerin yaşadıkları zorlukları anlatırlar.

Osmanlı ve Kafkas halkları arasındaki tarihî işbirliği ve halkların dostluğunun anlatıldığı romanlardan biri olan *Zorunlu Göç*'te Kafkasya'da Türklerin; Anadolu'da Çerkeslerin yüz yıllardır dostluk içinde yaşadığı, Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı görevlerde çalıştığı, Müslüman halkın Halife'ye büyük saygı duyduğu bilgisine yer verilir (Çelik,1994:44). *Adsız Roman*'da Ruslara rağmen Osmanlı'nın yanında savaşan Çerkeslerin yaşadığı zorluklar anlatılır. 1787 ve 1792 yılları arasında Ruslar, Anapa'da iki kez Türklere yenilir, Çerkesler bu savaşlarda Türklere yardım eder, bu yüzden Ruslar Çerkeslerden intikam almak ister. (Soykan, 2018:193). *Üç Atlı* romanında Çerkeslerin her savaşta Osmanlı'nın yanında yer aldığı, barış imzalanınca Rusların insafına bırakıldığı aktarılır.

“Üç Atlı “Nago Hala ‘Bu bizim alın yazımız. Allah böyle yazmış alnımıza!’ deyince kızdı Koca Aslan ‘Bunları Allah yazmadı, Çar yazdı. Kral Naibi Mişel yazdı’ dedi. ‘1830'dan 1860'a kadar bizim savaşız günümüz mü geçti. Rusların zoru mu, Osmanlı'nın oyunu mu? Bilmem. Ama hep savaştık. Osmanlı ne zaman savaşa girer biz de gireriz. Osmanlı Ruslarla barış imzalar, biz yalnız kalırız. Bu kez de bize saldırır Ruslar’ diye sitem etti, Koca Aslan” (Uysal, 1998: 39).

Uzun yıllar kader birliği yaptıkları Osmanlı'nın Kafkasya'dan tamamen çekilmesi onları Ruslar karşısında yalnız ve çaresiz bırakır. Ruslar Çerkeslerin savaşlarda Osmanlı'ya

yardım edişini unutmamıştır. Ellerinde bir tek onurları kalan Kafkas halkı, kesin bir ölümü kabul ederek Ruslarla savaşa devam eder.

Karlı Dağın Âşıkları romanında Albina, sevgilisi Jan'a Osmanlı'nın Kafkasya'yı yalnız bıraktığını ve Demirhan Bey önderliğinde girişecekleri savaşı kaybedeceklerini söyler. Ona göre özgürlük artık bir hayaldir ve Jan savaşa giderse ölecektir (Reşat, 2019: 41). Romanın ilerleyen bölümlerinde Osman İmparatorluğu'nun ve İngiltere'nin Rusların Karadeniz'de hâkim olmasını engellemek için Çerkesleri silahlandırdıkları anlatılır. (Reşat, 2019: 368).

Adsız Roman'da büyük devletlerinin Kafkasya'nın konumunun sağladığı avantajları ellerinde tutmak için rekabet içinde oldukları; 18. yüzyılda Rusların işgali hızlandırmaya yöneldikleri, Osmanlı'ya yakınlıkları bilinen Kabardey'e ve genel olarak tüm Çerkesler'e sonuçları trajik olan cezalandırma harekâtları düzenledikleri aktarılır. (Soykan, 2018:166). Rusların öfkesi Kafkasya'daki etnik temizliği ve sürgünü hızlandırır. Çerkesler için Anadolu ikinci vatan olur. I. Dünya Savaşı ve İstiklal Harbi'nde, Çerkesler Türklerle omuz omuza çarpışır. Zaten sürgün sonrası Çerkesler Anadolu'ya özellikle güvenliği tehlikede olan sınır bölgelerine yerleştirilir. *Zorunlu Göç*'te sürgün edilen göçmenlerin iskân planına yer verilir. Osmanlı Devleti, doğuştan savaşçı Kafkas göçmenlerini sınır Tuna, Erzurum ve Kars hattına yerleştirilmesini planlar (Çelik, 2001c:145-146). *Sürgün Sessiz Ölü*r romanında Kafkas Cephesi'nde savaşan Türk ve Çerkes askerlerin dayanışmalarına ve Çerkeslerin vatanlarına sadakat ile bağlılığına örnek verilir. Komutanlar arasında geçen diyalogda Kafkas göçmenlerinden oluşturulmuş birliğin Rusların Kazak süvarilerine alternatif olabileceği, Kafkas göçmenlerinin at üzerinde silah kullanabildikleri, Ruslara kin duydukları dile getirilir. Kafkas kökenli olduğunu söyleyen Zeki Paşa, daha önce koskoca bir vatan kaybettiklerini, bu savaşta artık kökenlerin bir önemi olmadığını, kazanmak istiyorlarsa hepsi ölecek olsa bile hep beraber savaşmaları gerektiğini söyler (Ersoy, 2018b:213-214). *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Genel, 1914'te padişahın sancak-ı şerifi çıkararak savaş ilan etmesiyle Uzunyayla Çerkeslerinin mızıklar çalarak, dans ederek, Kafkas Alayları'na katılmaya hazırlandıklarını; yaşlıların ise Allahuekber Dağları'ndan Filistin'e, Yemen'den Çanakkale'ye kadar her cephede savaşacak ve birçoğu geri dönmeyecek gençlerin dansını kaygı ile izlediklerini anlatır. Romanda Mahirbiy on altı yaşında askere alınmış bir

Çerkes'tir. İngilizlere karşı savaş kaybedilince Mahirbiy'in birliğinin de olduğu Osmanlı askerleri çöle dağılır. İngilizler onları teker teker öldürmeye başlar. Adıgeler, İngilizlerle tarafsızlık anlaşması yapsalar da Osmanlı askerlerinin yakalanıp öldürülmesine göz yummazlar. Evlerinde Osmanlı askerleri yakalanan aileler onlarla birlikte kurşuna dizilir. Mahirbiy, Çerkesçe bilmesi ve sığındığı ailenin kendisine verdiği Çerkes kıyafetleri sayesinde hayatta kalmayı başarır ancak Anadolu'da bıraktığı ailesine dönemez (Genel, 2009: 57- 60). Aynı romanda Pshiane, yirmi yıl önce Sarıkamış'a oradan Filistin Cephesi'ne giden kardeşinden haber almak için cepheden dönebilen herkesle konuşmaya çalışır (Genel, 2009: 45). Romanda Çanakkale Savaşı'nda topuğu parçalandığı hâlde dört gün savaşıp, kurtlanan topuğunu kendi kesen Haj Yismel'e de yer verilir (Genel, 2009: 119). *Cem ile Helen* romanında sürgünde ailesini kaybeden genç Teğmen Bislan'ın Libya ve Çanakkale cephesinde katıldığı savaşlara yer verilir. Bislan, ailesini Libya'daki Çerkesler arasında aramak ister, savaştan kaçtığı düşünülmesin, diye ordudan ayrılıp ailesini aramaya gidemez. Çanakkale cephesine gönüllü katılır, para karşılığı savaşıp düşman askerlerini görür, insanların para karşılığı savaşmasına anlam veremez, ona göre ancak vatan için savaşılmalıdır. Savaş bitince Çerkesya'da ailesini aramayı, en kötüsü orada ölmeyi hayal ederken kalbine değen bir kurşunla yaşama veda eder (Kılınçvuran, 2013:242- 251). Bislan'ın bilincinden sunulan bölümde Çerkeslerin iskân edildiği toprakları da vatan gördüğü ve bu uğurda ölebileceği ortaya konur. *Setenay* romanında Cankat, Irak ve Trablusgarp'taki cephelerde görev almak için gönüllü doktor olarak yazılır (Erşan, 2019: 32). O da Bislan gibi izini kaybettiği ailesini göremeden ölür. *Asker ve Tüccar Nablus 1918*'de Mehmet Nalbus'ta ölümden döner, bizzat Mustafa Kemal tarafından Halep'te görevlendirilir. Anadolu'nun işgalinden sonra yine Mustafa Kemal'in özel emriyle Ankara'ya çağırılır (Canbolat, 2013). Uğurlu, *Özgürlüğün Bedeli*'nde Çerkeslerin Anadolu'da da Türk bayrağı için savaştığını vurgular. Muhtar, I. Dünya Savaşı sırasında köyden toplanan vergilerin önemli olduğunu, düşmanı uzakta tutacak fedakârlığı yapmaları gerektiğini söyler. Ataları savaşırken cephe gerisindeki Çerkesler de böyle ayakta kalmıştır, Anadolu onların vatanıdır gerekirse vergi verirler gerekirse ölürlər (Uğurlu: 2009:25-26). Bu didaktik söylemle Uğurlu, Çerkeslerin sadakatini bir kez daha kanıtladıktan sonra Arabistan'da savaşıp Çerkes Halit, Kürt Şehmuz ve Yozgatlı Yahya'yı yan yana resmeder, bu vatan uğrunda farklı ırklar bir arada savaşıp ölürlər (Uğurlu:2009:30-31). Uğurlu, Çerkeslerin her zaman devletin yanında olduğunu

anlatmak için hasadının ayrısının devlete ait olduğunu düşünen İbrahim'e yer verir. İbrahim'in iki oğlu yanındadır, ikisi askeredir. O zaman ürünün yarısı devletin olmalıdır (Uğurlu, 2009:76). İbrahim, Balkanlar'da savaşıyor daha sonra Mısır'a gönderilen Ashad'ın İngilizlere esir düştüğü haberini alır, diğer oğlu Halit'in Suriye'de şehit düştüğünden habersizdir (Uğurlu, 2009: 61). İbrahim her anlamda makbul bir vatandaşdır. Askere giden iki oğlu dönmemesine rağmen üçüncü oğlunun da askere gitmesini doğal bulur. Onlar "Vatanını canından aziz bilen bir milletin torunları" (Uğurlu, 2009:81) dır. *Sahra 1911'de* Seferbey, Çerkeslerle Türkmenlerin Bandırma'dan Kütahya sınırına kadar arazinin güvenliğini birlikte sağlamaya çalıştıklarını anlatır. Bandırmalılar Çetesi üyesi olarak kendi imkânlarıyla Afrika'ya gönüllü gider (Övür, 2017: 7-9). Bölgede yaşayan Çerkeslere ulaşabilmek için yine Çerkes asıllı Öğretmen'den yardım alır. Thamadelerle yaptığı görüşmede Çerakisler, topraklarını mücadele etmeden terk etmez, diyerek geçmişe gönderme yapar ve bu övgüyle onları Osmanlı tarafına çekmek ister. Yaşlılar bu kararı gençlere bırakır. Genç bir Çerkes, tarafsız kalmaları durumunda İtalyanların barış güvencesi ve ekonomik destek vadettiğini söyler (Övür,2017:165-167). Kurguya Çerkeslere sunulan teklifin eklenmesi, kararlarının stratejik önemini ve menfaatleri yerine Osmanlıları seçmelerini gösterir. İlk aşamada yüz elli atlı savaşa dâhil olmayı seçer. Seferbey "Tarih boyunca hallaç pamuğu gibi oradan oraya savrulan insanlara" (Övür, 2017: 178) daha fazlasını yaptıramam, der. Topluluğun şifacısı Satenay Kadın "savaşmadan toprak vermenin bir Çerakis'in yakasına yapışacak en büyük günah" olduğunu söyleyerek kalan Çerkesleri de savaşımaya ikna eder. (Övür, 2017:182). Böylelikle Çerkeslerin diasporaya dağıldıkları ve kadınların karar alma süreçlerinde etkin oldukları vurgulanır. Savaş sırasında Seferbey geçmişle an arasındadır, sürgünde küçük olduğu için ailesini koruyamamıştır, şimdi İtalyanlarla mücadele ederken bunu telafi etmek ister. Kılıcıyla, bedeniyle, elinden gelen her şekilde düşmanı durdurmaya çalışır. (Övür, 2017: 204) "Karadeniz'den Sahra Çölü'ne kadar yapılan tüm fedakârlıklar"ın yeni nesillerin özgürce yaşamasını sağlayacağını umut eder (Övür, 2017:207). O da evine dönemez. *Elveda Çerkesya*'da önce ana vatandan sonra Balkanlardan sürülen Koblî Yusuf, Anadolu'ya gelir gelmez I. Dünya Savaşı'na katılır, Suriye Filistin cephesine gider. Çerkes Bahriye Nazırı Cemal Paşa ve Abhaz Kuşçu Başî Eşref'in komutasında savaşıyor. Suriye, Amman, Irak coğrafyasına dağılmış, savaşın ortasında kalmış Çerkesleri görür. İzmit'e evine dönebilecekken gönüllü olarak Çanakkale cephesine yazılır.

Çanakkale’de oğluyla birlikte savaşır ve ölür. Koblı Yusuf’un Kafkasya’da başlayan hayatı büyük bir coğrafyaya dağılarak sürer, onun hayatı Çerkeslerin hayatını özetler. Çanakkale’de yaralan oğlu İlyas daha sonra Kurtuluş Savaşı’na da katılır. Baba oğul, İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e bir bağlılık simgesine dönüşürler (Çetinbaş, 2017: 304-315). *Narıçko’nun Atı*’nda, Narıçko’nun Yemen’de savaştığı; Gazi İsmail’in Çanakkale’de bacağına kaybettiği, gerekirse vatan için canlarını verecekleri belirtilir (Atalan, 2005). Çetin Öner *Dağlara Yazılıdır*’da I. Dünya Savaşı ve Çanakkale Savaşı’nda Çerkeslerin savaşa gönüllü hatta güle oynaya gidişlerini coşkuyla anlatır.

“Ne eşkıya taktılar, ne kıtlık, ne savaş... Düğüne gider gibi dövüşe gittiler. Binboğalar, Toroslar asker kaçağından, Ermeni komitacısından geçilmezken, bunlar, aha bu deli Çerkesler, kendi ayakları, kendi istekleriyle gittiler savaşa... Çala oynaya, türkü söyleye, ağıt yaka gittiler... Çoğu da geri dönmediler. (Öner, 2007: 52).

İskân edildikleri günden beri savaştan uzak kalamayan Çerkesler, bir düzen kurmakta zorlanır. Romandaki Haj karakteri eşi ölünce evlenememesinin sebebini şöyle açıklar.

“ ‘Dövüşmekten fırsat bulamadım ki,’ diye yanıtlardı. ‘Çara yenik düştük, yedi yıl tutsak kaldık Rusya’da. Geldik Enver’e uyduk. Bir-iki yıl da öyle geçti. Ardından Kemal Paşa geldi dediler. Hadi onun da hatırı kalmasın dedik beş yıl da öyle geçti. Köye döndüğümüzde yaşıtılarının ben boyda çocukları karşıladı beni...’ ” (Öner, 2007: 92)

O da köydeki pek çok Çerkes gibi kendi hayatını yaşayamamış, cepheler arasında savrulmuştur. Osmanlı İmparatorluğu ve Çerkes-Abaza ilişkilerine değinen romanlarda; Çerkes ve Abazaların İmparatorluk’un yanında savaştığı, bu uğurda kayıplar verdiği, iskânlarındaki siyasi emellerinin farkında oldukları, bunun bedellerini ödedikleri vurguları yapılır. Onlar her zaman vatan aşkıyla hareket ederler, önce Kafkasya sonra Osmanlı toprakları onların vatanıdır. Devlete bağlılığı her şeyin önüne alırlar, menfaat için değil onurları için savaşır. Etnik kimlikleri savaş sırasında önemli değildir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulma evresine değinen romanlarda Çerkes ve Abazaların konum ve tanımlanması değişir. Kahramanlık anlatıları yerini inkâr ve savunmaya bırakır. Roman karakterleri Çerkes Ethem vakasından sonra artan ötekileştirmeyi, İstiklal Harbi’ndeki rollerini anlatarak; dışlanma, etiketlenme ve aşağılanma karşısında kendilerini savunmaktadır. İncelenen romanlar arasında Çerkes Ethem’in başkahraman olduğu tek roman vardır. Ethem Bey’in yeğeni Güner Kuban’ın yazdığı bu roman, biyografik bir aile

öyküsüdür. *Kağıttan Gemiler*, *Çerkes Adil Paşa'nın Tahsildarlık Günleri* ve *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanları ise Çerkes Ethem'e değinen ancak onu romana karakter olarak dâhil etmeyen bir kurguya sahiptir.

Bir Vatan Aşkına romanında Kuban, Çerkes Ethem'i aklayacak tarihî geçekleri açıklayacağını anlatarak söze girer. Okuyucuya yapacağı savunmanın ön bilgisini verir.

“Sizi 110 yıllık bir zaman yolculuğuna çıkararak ezberleri bozmak niyetindeyim. Ben yaşam misyonum olan bu kitabı yazarak yakın tarihteki kara delikleri aydınlattım. Resmi tarih ne derse desin Ethem Bey Anadolu'nun bir halk kahramanıdır ve onlar ölümsüzdür. Okuyucularımdan bazılarının beni taraf olmakla suçlayacaklarından hiç şüphem yok” (Kuban; 2017:5).

Kuban, romanda Ethem'in babası Ali Bey'in isyanına da yer verir. Ali Bey, kendisine sürgün emrini ileten Celal Bey'e çıkışarak meclisin varlığını Ethem'e borçlu olduğunu, oğlunun iç isyanları bastırdığını anlatır. İki oğlunu şehit verdiğini, diğerlerinin ömürlerinin savaşlarda geçtiğini, Ethem'in kendi maddi imkânlarıyla düşmana karşı koyduğunu, İsmet Paşa'nın oğullarını kıskandığını, Çerkes Ethem'i oyuna getirdiğini söyler. “Daha dün ‘Adınız Türk İstiklal Savaşı’na altın harflerle yazılacaktır’ telgrafını çeken eller mi imzaladı bu sürgün emrini? (Kuban; 2017: 12), diyerek sitem eder. Ethem Bey bilinçli olarak zorlu görevlere verilir. İsmet Bey, Ethem'in Yozgat İsyanı'nı bastırması gerektiğini söyler. Ethem Bey'se Sivas Kongresi'nden bu yana güvenliğin sağlanamamış olmasını eleştirir. Kimse sesini çıkaramaz. Kuban bu noktada kalemini yine İsmet Bey' çevirir. “İsmet'in gözlerinden fışkıran öfke Ethem Bey'in ‘Hain’ ilan edileceği sürece yaklaşıldığını haykırmaktaydı” (Kuban; 2017:195), diyerek olayların faili olarak İsmet Bey'i işaret eder. İlerleyen bölümlerde İsmet Bey hem Mustafa Kemal'i hem Çerkes Ethem'i kandırarak birbirlerine düşürür ve beklenen son gerçekleşir. Kuban, hain edildiğini öğrenen Çerkes Ethem'in şaşkınlık, hayal kırıklığı ve sitemle dolu sözlerine de yer verir.

“ ‘Bütün iç isyanları bastıran ben ve kahraman askerlerimi iki ateş arasında bırakılmayı hak ediyor muyuz be! Kahraman Garp Cephesi Kumandanı Ethem Bey meclisin onayını bile almadan bir gecede hain Çerkes Ethem ilan edildi ha? Birkaç gün evvel sağlığıma duacı olduğunu yazan Mustafa Kemal'in bu hücum emrini vermiş olması mümkün değil.’ ” (Kuban, 2017:257-258).

Mustafa Kemal oyuna getirilmiştir. Ethem Bey telrafa bir karşılık verir, yazar burada

dipnot vererek resmî tarihin yazdıklarının yanlış olduğunu, kendisine inanmayan okuyucunun Meclis arşivlerine bakabileceğini söyler. İlerleyen bölümlerde de Çerkes Ethem ve ailesine yapılan haksızlıklar, onların vatanseverlikleri, Mustafa Kemal’e ulaşma çabalarının İsmet Bey tarafından engellendiği anlatılır. Kuban, roman boyunca hainliğin reddiyesine imza atar.

Atçı, *Kağıttan Gemiler* romanında Çerkes Ethem’in hain ilan edilmesinden sonra Gönen-Manyas köylerinden sürülen ailelere yer verir. Romanın ana karakterlerinden biri olan Denef, Kafkas Cephesi’nde babasını ve ağabeylerini yitirir. Şehit haberlerinden kısa süre sonra köylerinden sürülürler (Atçı,2018:114). Bu onların yaşayacağı ikinci sürgündür. Köy sakinlerinden Rumeli Emine on iki yaşındaki kızından zorla ayrılır. Babası Abaza’dır o nedenle küçük kız sürgüne gider, Emine Türk olduğu için sürgüne dâhil edilmez. Sürgün kafilesinde kadın, çocuk, yaşlı, gazi herkes vardır, haksızlığa uğradıklarını düşünür, sürgün sırasında onları aşağılayan insanlarla karşılaşır.

“ ‘Yollarda bazı köylerden geçerken taşladılar bizi, jandarma arasında, suçlu gibi gidiyorsun, kim bilir ne sandılar? Hain mi bellediler, ne yaptılar? Bizden önce namımız gidermiş köylere, ondan taşlarırmış bizi. Hırsız bunlar, canınızı, malınızı koruyun, derlermiş. Hainlik ettiler vatana, derlermiş. Düşünsene, ben babamı, iki yiğit ağabeyimi vermişim bu topraklara, cephede bırakmışlar komşu ağabeyler, amcalar kollarını, bacaklarını... Nasıl hain derler bize, nasıl hırsız, uğursuz derler Raif, nasıl?’ ” (Atçı,2018:147.)

Denef, babasını ve ağabeylerinin şehitliği üzerinden hainliği reddeder. Sarıköy nahiyesinden geçerken köylülerin alay ve küfürlerine maruz kaldıklarını anlatır. İşittikleri bu hakaretlerin ardından Thamadeleri bulabildikleri en yeni kıyafetlerini giymelerini söyler ve bir düğün kurarlar. Mızıkalar çalmaya başlar, oradan düğün yaparak geçerler. Halk, ölmeye düğün yaparak gidenlerden korkulur, der. Ardından jandarma enstrümanları toplar ve yakar (Atçı, 2018:153-155). Jandarmanın bu hareketi ölmeye bile onurlu biçimde gitmek isteyen Çerkesler için simgesel bir anlam taşır. Çünkü müzik onların kendilerini ifade etme biçimidir. Müzik aletlerinin yakılması millî kimliklerine yapılan saldırıdır. Denef’in kocası Raif hem Denef sayesinde hem de Çerkes olduğunu sonradan öğrendiği babaannesi sayesinde Çerkeslere ilgi duymaya başlar. Onlara haksızlık edildiğini düşünür. Muallim olan Raif, bir gün derste vatanımızı koruyabildiysek bunu Çerkeslere de borçluyuz, der. Uzun uzun Çerkeslerin İstiklal Harbi’ndeki rolünü anlatır

öğrencilerine. Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan başlayarak sivil ve askerî mücadeleye destek veren, kongrelere katılan, ilk meclisi kuran Çerkesleri sıralar. Ethem Bey ve ailesinin mücadeleye katkısını ve bu aileye hain denmesini sorgular, Ethem'in oyuna geldiğini anlatır. İki gün sonra karakola çağrılır, hain Ethem'in soydaşlarının övgüsünü yaptığı, çocukların aklını bulandırdığı gerekçesiyle sorgulanır. Raif alttan almaz, vatan uğruna ölenlere hain dedirtmeyeceğini söyler. Komutan kendisin de Oset olduğunu bu tartışmalar için zamanın uygun olmadığını, bir gün tüm bunların konuşulacağını söyler (Atçı, 2018:125-130). Atçı, Raif'in anlattığı dersle, Komutan'ın tavrıyla Çerkesleri aklamaya çalışır, yaftalamaya karşı çıkarken müvekkilini savunmaya çalışan bir avukat gibidir. Komutanın kimliğini gizlemesiyle toplumsal baskının boyutlarını anlatmak ister.

Raif, Anzavur ve Ethem'i karşılaştırarak ikisinin de iktidar hırsı olmadığını, farklı biçimlerde vatani savundukları çıkarımını yapar. Onun toprağını ondan çok bağlanan ve bu uğurda soydaşlarıyla karşı karşıya gelen Çerkeslerin sadakatinden etkilenir (Atçı, 2018:157).

Hilmi Taşkın, *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında Bazba Bazırkal'ın öyküsüyle Çerkes Ethem olayına değinir. Romanda Çerkes Ethem bir karakter olarak yer almaz. Bazba Bazırkal ve Çerkes Ethem'in birlikleri Yunan askerini durdurur, isyanları bastırır. Stratejik görüş ayrılığı ve Çerkes Ethem'e hain damgasının vurulmasının ardından ise Yunan askerlerinden geçiş izni isterler ve Anadolu'yu terk ederler. (Taşkın; 2011:31). Taşkın, bu meseleye de şöyle bir değinmiş olmanın ötesine gezmez. *Çerkes Adil Paşa'nın Tahsildarlık Günlerinde*'de Biga civarında yaşanan her olumsuz olayın Anzavur ve Ethem'in Çerkes olmasından dolayı onların üzerine kaldığı söylenir. Adil, gençliğinde Çerkes Ethem'in yanında savaşır, düzenli orduya geçiş emri geldiğinde "aklını başına alarak" "Çerkesliği bir kenara bırakarak" Kemal Paşa'nın yanında olmayı seçer ve Kuva-yi Milliye birliklerine "sığınır" (Şenol, 2016: 54- 57).

Türk Edebiyatı'nda Kurtuluş Savaşı konulu tarihî romanlarda sıkça kullanılan bir karakter olan Çerkes Ethem, Çerkes ve Abaza yazarların romanlarında önemli bir yer tutmaz. Güner Kuban'ın *Bir Vatan Aşkına* (2018) romanı Çerkes Ethem'in ana karakter olduğu tek romandır. *Kağıttan Gemiler* (2018), *Çerkes Âdil Paşanın Tahsildarlık Günleri* (2016), *Ne İstiyor Bu Şemsi?* (2011), romanlarında Ethem daha çok Çerkeslerin etiketlenmesine

sebeup olan olaylar zincirindeki yeriyle ele alınır. Başkaları onun gıyabında hainliği tartışır. Ethem'e değinen romanların azlığı farklı biçimlerde yorumlanabilir. Çerkes Ethem, Erol Köroğlu'nun dediği gibi ¹⁰Çerkesler için sorun olmayabilir. Farklı bir okumayla, romanların yayınlanma tarihlerini de göz önüne alarak "hain" olarak yaftalamaktan hâlâ korktuklarını düşünebiliriz. Bu konuya değinen ilk romanın 2011'de yayınlanmış olması, yakın tarihi konuşmaktan çekindikleri, demokratikleşme sürecinden sonra buna cesaret edebildikleri düşüncesini de akla getirir. Ethem'i anlatan romanlardan üçünün savunma odaklı olması, onu bir kişi olarak değil bir kimlik olarak kabul etmeye dayanır. Biz hain değiliz, söylemi Samim Akgönül'ün azınlıktan beklenen sadakat görüşünü destekler niteliktedir. Millî Mücadele'ye katılan Çerkeslerin listesini vermek, Çerkes Ethem'in ailesinin katkılarını sıralamak, suçu İsmet İnönü'ye isnat etmek gibi yöntemlerin kimliği "temizlemek"teki etkisi tartışılır Her toplulukta olduğu gibi Çerkesler arasında da muhalif kimlikler vardır. Yazarların savunu çabası, Çerkesleri tek tipleştirir ve resmî tarihi istemsizce pekiştirir.

Çerkes ve Abaza yazarların romanları incelendiğinde siyasetin, sosyo-ekonomik durumun, demografinin, kentleşmenin, eğitim durumunun ve inancın; diasporik kimliklerin oluşumda, toplumsal hafızanın diri tutulmasında, kültürel aktarımın devamlılığında, bireylerin ana vatan algısının biçimlenmesinde, dönüş fikrinin oluşumunda, geleneğin yeniden icadında, diğer etnik kültürlerle bağlantıda farklılar görülmesine neden olduğu gözlemlenir. Yazarlar çoğu eserde bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendi aile-sülale hikâyelerine de yer verdikleri için iskân edildikleri bölgelere göre oluşmuş diasporik kimlikleri aktarırlar. Halbwachs'a göre hatırların canlanması için grubun diğer öğeleriyle temasın sürmesi gerekir. Yeniden inşa için aynı topluluk arası etkileşim şarttır (Halbwachs, 2017: 20). Osmanlı iskân politikası doğrultusunda sürgünzedelerin farklı bölgelerde iskân edilmesi, grupların yeniden inşa sürecini ve kimlik algılarını farklılaştırır.

Romanlar geçmişe özlem, ana vatanın güzelliği, Ruslarla ve Kırım'da mücadele, sürgün, soykırım, iskân politikaları, kölelik sorunu, kültürel öğelerin varlığı, uyum uyumsuzluk

¹⁰ Köroğlu, E. (2006). "Hain Çerkes Ethem" İmgesi Kimlerin Sorunudur?. Nart. 47(Ocak-Şubat): 8-12.

anlatıları, ötekileşme, dışlanma ve kabul, hain damgasıyla mücadele, asimilasyon, kimliklenme sorunu ve az da olsa anayasal haklarının talebi konuları etrafında toplanmıştır. Ortaklaşılan temalarda dahi saf bir kimlik görmek mümkün değildir, ister istemez anlatılan kimliklerde diaspora kimliği izleri görülür. 1700’lerin ortalarından başlayarak günümüze kadar gelen süreci anlatan romanların büyük çoğunluğu sürgün ve sebep olduğu acıları merkeze almaktadır. Farklı konuları işleyen romanlar olduğu gibi aynı konuyu başka bakışla işleyen romanlar da vardır. Romanların genel anlamda üzerinde uzlaştığı konular ise habze ve folklorik öğelerin Çerkes ve Abaza yaşamındaki yeridir. Geçmiş konu alan romanlarda Çerkes ve Abaza kültürünün güzellikleri ve bunları yaşatma mücadelesi görülür. Bu romanlarda karakterlerin kimlik tanımlama sorunu yaşamadığı; yakın dönemleri anlatan romanlarda kimliğini tanımlamakta zorlanan karakter anlatıldığı belirlenmiştir. Bu artışta demokratik süreçteki ilerlemeler, ifade özgürlüğünün nispeten artışı ve sürgün üzerinden geçen yıllarda kimlik yitiminin hızlanması etkilidir.

Romanlarda karakterlerin habze-keabza bağlı normları belli ölçülerde kutsallaştırıldığı görülür ancak bu kavramların geçerliliğini yitirdiğini söyleyebilen karakterlerin varlığı yadsınamaz. Bu romanlardaki genel eleştiri; yapının eşitlikçi ve özgürlükçü olmadığı, sosyal statünün belirleyici unsur olduğu ve yapının yozlaştığıdır.

Sürgünzedelerin her zaman makbul vatandaş olarak görülmediği, ötekileştirildiği, dilsel, dinsel asimilasyona uğratıldığı, etiketlemeye maruz kaldıkları ifade edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nda Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan süreçte Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerinin onları algılanma biçimini değiştirdiği; Çerkes ve Abazaların Osmanlı tebaasından, din kardeşine oradan da Türkleştirilecek unsura evrildikleri anlatılmıştır.

Abhazların (Abazaların) Çerkes üst kimliğini kullanması Abhazya’nın bağımsızlık kazanması sürecine kadar daha yaygınken bu tarihten sonra etnik tanımlamanın kimi çevrelerde Çerkesliği çatı olarak saymaktan uzaklaştığı görülmektedir. “Çerkes’im, Abaza’yım, Apsuva/ Aşuva’yım” gibi aşamalı tanımlamalar tercih edenler de vardır. Sosyolojik olarak görülebilen bu tanımlamaların romanlarda henüz karşılığı görülmemektedir. Abaza- Abhaz yazarların romanlarında Çerkeslerle iyi ilişkiler,

kardeşlik, Kafkas birliği temalarının işlendiği görülür.

Çerkes ve Abazaların toplumsal hafızasında yaşanan canlanma, edebiyatta da kendini göstermiştir. Yalnızca günlük yaşam uygulamalarında değil romanlarda da geleneğin yeniden icadı, kimliğin yeniden yaratımı amaçlanmıştır. Romanların çoğu duygusal düzlemde, ideal kahramanlardan, kimlik güzellemelerinden uzaklaşmamıştır. Çerkes ve Abaza romanları –birkaç roman dışında- yıllarca susmuş bir topluluğun bir anda konuştuğu, henüz acemi, çok şey anlatmak isteyen, roman türünün özelliklerinin sık sık çiğnendiği, genel okuyucu kitlesine değil toplum içine hitap eden romanlardır. Çok şey anlatmak uğruna yazarların kurguyu sıklıkla zedeledikleri, yorum yaptıkları, araya girerek bilgi verdikleri görülür. Yazarlar dilsel ve tarihsel hatalar yapmaktadır.

2. BÖLÜM

YAŞAMA VE DÜŞÜNCE BİÇİMİ OLARAK ÇERKES VE ABAZA KÜLTÜRÜ

2.1.HABZE- KEABZ NEDİR?

Çerkesçe “habze”, “khabze”, “kabze” “xabze”; Abazaca “keabz” “akeabz” karşılıkları olan bu kavram¹¹, Çerkes ve Abaza toplum yapısının temelini oluşturan örfi kanunlar-kurallar bütünü olarak nitelendirilebilir. Güçler ayrılığını benimsemiş devlet sistemlerinde görülen yasama, yürütme ve yargı kollarının tamamı habze-keabz sistemiyle yürütülür.¹² Güçler ayrılığında yasama meclise, yürütme seçimle gelen iktidara, yargı ise mahkemelere bağlıdır. Habze-keabz sisteminde yasama, yürütme ve yargı habzenin-keabzın kendisidir. Bu yanıla antidemokratik görülebilecek sistem, yürütülüş özellikleriyle demokratik bir biçim kazanır çünkü sistemin yürütücüleri, sistemi sonraki nesle aktarmakla yükümlüdür. Habze-keabz kurallarının ne zaman oluştuğuna dair kesin bir kaynak olmamakla birlikte kökü çok eskiye dayanan bir sistem olduğu söylenebilir. Toplumsal şartlara göre değişmesi de kavramın yaşayan bir kavram olduğunu işaret eder. Habze-keabz sadece bir kurallar bütünü değildir, Çerkes ve Abaza toplumları için yaşama ve düşünme biçimidir. Çerkes ve Abazalarda bu kavram; neredeyse tüm yaşama biçimini, toplumsal kuralları, gelenekleri, ritüelleri, insani duruşu, yargıyı, cezayı karşılayan, yönlendiren, sürdüren ve nakleden kavramdır. Maf’edz Sarebiy, *Çerkesler ve Gelenekleri* kitabında habzeyi tanımlarken sözcüğün kanun, karar (wunafe), karşılıklı ilişki, uyum, insani ilişkiler gibi farklı anlamlar taşıdığını vurgular. Kullanım yerine göre anlamlanan bir sözcüktür. İkili ilişkilerde saygı ve anlaşma,

¹¹ Bu tez boyunca habze ve keabz kavramları kullanılacaktır.

¹² Dumanış,A. (2004). *Çerkes Kültürü Üzerine Etüd*. Kayseri: Kafkas Derneği Yayını. S.69

büyükle küçük arasında eğitim, prensle köle arasında karar, mahkemede kanun yan anlamıyla kullanılabilir.¹³

Nahit Serbes *Benim Yolum Xabze* kitabında habzenin biri temel biri değişken iki düzeyi olduğunu vurgular. Temel düzey sabittir ve değişmez. Değişken yanı onu evrensel koşullara göre farklılaştıran yanındır (Serbes, 2018: 17). Habze- keabz, Çerkes ve Abazalarda etiğin, eleştirinin, değerlerin, kimliğin, seçimlerin belirleyicisidir. Habze-keabza atfedilen bu fazlasıyla geniş anlamlar; kavramın Çerkes ve Abaza kimliği inşasında topluma kendi olma bilinci katan, toplumsal kimliğini öne çıkaran, bireyin hem kendi toplumuyla hem de diğer toplumlarla ilişkisini belirleyen mihenk taşı gibi görülmesiyle ilgilidir. Bu taş; Varna'ya, Köstence'ye, İsrail'e, Trablusgarp'a, Suriye'ye, Ürdün'e, Anadolu'ya dağıtılmış toplumun kendi olarak kalmak için sıkı sıkıya bağlandığı kültür koruyucusudur. Soykırım ve sürgün sonrası yerleşilen bölgelerde, o bölgenin resmî ve toplumsal kanunlarından fazla etkili olan yaşam rehberidir. Bu bağlamda habze-keabz, hem ana vatan hem diaspora Çerkes ve Abazaları için tutkal görevi üstlenirken zaman zaman hâkim güçler için ayrılıkçı, aykırı, dizginlenmesi gereken bir sistem olarak görülmüştür çünkü fikir çatışması durumunda Çerkes ve Abazalar genellikle yazılı kanunlara değil kendi örfi sistemlerine bağlı kalmıştır.

Çerkes ve Abazalarda habze-keabz dinler ve diller üstü bir kavram olarak görülmektedir. Kafkasya'da uzun zaman inanılan yayılmış atalar dini ya da İslamiyet, Hristiyanlık, Musevilik gibi semavi dinler habze-keabzdan üstün görülmemiştir. Sistemin kuralları ve cezalandırma yöntemleri, dinsel ayırım gözetmeksizin bütün toplumca kabul edilir, kabul edildiği varsayılır. Dinin üstün tutulduğu bir yönetim anlayışı, uzun süre söz konusu toplumlarda yerleşme imkânı bulamamıştır. Şapsığ, Besleney, Kabardey, Bjeduğ, Hatkoy, Ubih, Abhaz ve Abazalar arasında dilsel farklılıklar olsa da sistemin belirlediği ana çizgiler değişmeden varlığını sürdürür, sürdürmesi umut edilir. Toplukların bir araya geldiği durumlarda lehçe, şive ve ağız farklılıkları görülebilir ancak habze-keabz bağlayıcı güç olur.

¹³ Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*.(Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık. S.45

Çerkes ve Abazalarda bireyden çok toplum görüşünün ön planda tutulması; bireyin değil ailenin, köyün, boyun, bölgenin esas olması; bütünü gözeten bir sistemin işletilmesi; komün yaşamın desteklenmesi; cezanın da iltifatın da soy ve boylara yansıtılması toplumsallığın göstergeleridir, bu gücün bütün kaynağı habze-keabz sistemindedir. Bu yapının ayakta durmasını sağlayan diğer bir kavram haynape (ayıp) kavramıdır. Habze-keabza aykırı ufak bir davranış, yaptığınızın ayıp olarak nitelenmesine sebep olabilir ve sosyal yaşamda bu sözü duymak hiç hoş karşılanmaz. Durkheim'ın yaklaşımıyla rahatlıkla irdelenebilecek bir yapı hâkimdir çünkü bu yapıda da bireylerin geçici toplumsal bilincin kalıcı olduğu, nesilleri birbirine bağladığı vurgulanır.¹⁴ Haynape, yemuks (ayıp) sözcüğünün ayet kadar hatta belki ayetten daha etkili olması, yüzyıllar geçse de toplumdaki etkisini kaybetmemesi bu toplumsal bakışla ilgilidir.

Habze-keabz kavramının toplumun üst ve alt yapı unsurlarının hepsini biçimlendirmesi ya da bunu yaptığı varsayımı, maddi ve manevi kültür öğelerini oluşturması, millî bir kimliğin inşasında da esas olmasını sağlar. Bu kavramın her Çerkes'te doğal olarak bulunduğu düşünülür.¹⁵ Hamit Yüksel'in Çerkes araştırmacı Maf'edz Sarebiy'den (1994) aktardığı bölümde habzenin içeriğinde neredeyse her şeyin olduğu vurgusu vardır.

“Temiz kalplilik, doğru sözlülük, harama uzanmamak, haram düşünmemek, kötülük düşünmemek, üzerine vazife olmayan işlerle uğraşmamak, yalan söylememek, olduğundan farklı görünmemek, onurunu her şeyin üstünde tutmak, empati yapabilmek, zayıfı ezmeden, mazlumun yanında zalime karşı olabilmek, hırsızlık yapmamak, kıskanç olmamak, açgöz olmamak, alınteriyle kazandığına rıza göstermek, çolukçocuğun ve ailende sözü dinlenir olmak, kadına saygı göstermek ve değer vermek, büyüklere saygı göstermek” gibi erdemler vardır” (Sarebiy, 1994: 3; Aktaran: Yüksel, 2020: 42).

Habze-keabza yüklenen bu aşırı anlamlar, diaspora halklarının bir yere bağlanma, kendini güçlü, farklı, özel, güvende hissetme eğilimiyle bağlantılıdır. Jan Asmann bağlayıcı yapıların temel özelliklerinden birinin tekrar olduğunu ve tekrarın yok oluşu engelleyip anımsamayı güçlendirdiğini belirtir (Asmann, 2015). Habze-keabz da tekrarı oluşturan destekleyen yanıyla öne çıkar. Çerkes ve Abazaların yazılı bir kanuna bağlı kalmaksızın

¹⁴ Ergun, D.(1984). *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi. S. 56

¹⁵ Zhemukhov, S. ve C. King. (2013). “Dancing the Nation in the North Caucasus”, *Slavic Review* 72, no. 2 (summer 2013), 287-305 Akt. Yüksel, 2020: 42)

üstelik bir ulus devlet yönetimine sahip olmadan farklı coğrafyalarda yaşayabilmeleri; geleneğin öne çıkmasına, âdeta tartışmasız biçimde kabulüne sebep olmuştur. Yapının eleştirilmesi, genellikle hoş karşılanmamaktadır.

Habze- keabzın etnik grubun kendince yeniden yaratılan birleştirici gücü, yazarların özellikle vurguladığı bir niteliktir. Çerkes ve Abaza kökenli yazarlar da etnik gruplarının mensuplarının çoğu gibi bu yapının gücüne inanan, bu gücün korunmasını ve aktarılmasını isteyen görüştedir. Yazarların birkaçı haricinde –Sevim Reşat, Güner Dinçaslan, Özlem Binel, Mesut Özdemir, Osman Çelik, Kemal Bilbaşar- çoğu, habze-keabzın sınıflı toplum yapısında köle konumundakileri neredeyse yok saymasına değinmez; orta, orta-üst sınıfa özgü olumlu yanlarını işlemeyi ve yüceltmeyi seçer. Habze- keabzın toplumsal yapılanmadaki önemi ve gücü öne çıkarılır. *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında Şemsi Abhazy'a da soydaşlarıyla buluştuğunda bu gücü keşfeder.

“Abhaz, Adige, Kabarvey ve Wubıkh kardeş halklarını bir araya getiren Çerkezler, nerede olurlarsa olsunlar, nelere alıştırılırlarsa alıştırılınsınlar, törelerini ve ulusal karakterlerini sürdürebilmek için onlara gizemli bir güç veren ilginç bir anahtarları vardı. Abhazlarla Wubıkhların kebze dedikleri, Adigey ve Kabarveylerin khabze veya xabze diye dillendirdikleri, yazılı metinlerde olmayıp belleklere kazınmış, bin yıllardan günümüze taşınmış bir anayasa onları güçlü kılıyordu. Kebzenin kurallarına uyularak yaşanan dünyada Çerkez halkına yön veren bu yasada erken evlenmek, büyüklerine saygı göstermemek, kontrol edilemeyecek kadar çocuk yapmak, vatan savunmasından kaçmak, bağışlanamayacak olan suçlar arasında idi. Sayısal üstünlük ve ekonomik güç kimde ise, onun töre ve yasalarının geçerli olduğu günümüz dünyasında, taraf olduğu Türk törelerine adapte olup Türk yasalarıyla yaşam sürdüren Türkiyeli Şemsi ile, Rus törelerine alıştırılıp Sovyet yasalarıyla yaşatılan Abhazyalı kandaşları, sistemlerin farklı olmaları nedeni ile ayrışıyorlardı. Oysa kebze kırıntıları ile etkileşen tüm Kafkas halkları gibi Abhaz insanı da kendi toplumuna kenetlenmek istiyordu” (Taşkın, 2011: 754).

Dinî, sosyal yaşantısı, devlet tecrübeleri farklı olan Karadeniz'in iki yakasının Abazaları, aynı kavram etrafında birleşebilirler. Yaşadıkları coğrafyada sayıca az olmaları, başka anayasalara göre yaşamaları onları ayıramaz. Yazarın Çerkes üst kimliğinde birleştirdiği halk için en önemli ortaklık habze -keabzdır.

Çelik de habze-keabzın çok yakın kültürler olmakla beraber belli açılardan farklılaşan Abhaz (Abaza) ve Çerkesleri bir arada tutan güç olduğunu vurgular.

“Gri, mavi gözlü Abhazlar, yüzyıllardır denizden gelen yağmacı korsanların, köle tüccarlarının kötü etkisi altında kalmışlardı. Bu yüzden kuşku ve çekingen olmuşlardı. Her an bir saldırıya karşı hazır olmak, onları biraz vahşi yapmıştı. Görüntüsü ne olursa olsun, geleneğin gücü herşeyin üstünde idi. En gemalmaz adamlar bile, onun katı kuralları önünde eğilmek durumundaydılar. Nitekim; kutsal meşelikte toplanan düzensiz yığınlar, misafir ve Thameteler alana girince, gürültüyü kestiler, saygılı bir tavır takındılar” (Çelik, 2001b: 416).

Gelenek en zorlu kişileri bile dize getiren yapısıyla devleti olmayan toplulukları yönetmeyi kolaylaştırır. Ahmet Midhat da *Kafkas* romanında geleneğin bir devleti olmayan toplumu; hapishane, cellat, pranga olmadan yönetebildiğini söyler.

“Gözünüzün önüne getiriniz ol mübarek memleketi ki, ne müstebit, ne meşrut, ne âdil, ne zalim, ne müterakki, ne mütedennî hiçbir devlet ve hükümetin zîri idâresinde bulunmamakla beraber herkes için vücûhı emniyyet daima hâsıl olup birbiriyle kanlı bıçaklı olan iki hasmı, öz kardeş gibi barıştırmak için yalnız bir ihtiyarın veyahut bir kadının rica ve tavassutu kifayet eder. Ne cellâdı vardır, ne mahbesi, ne prangası!” (Ahmet Midhat, 2000: 7).

Toplunun her kesimine ve davranışına sirayet etmiş bir kavramın başka kimliklerce anlaşılması kolay değildir. Osman Çelik’in üçlemesi sürgünden çok öncesini anlatmakla başladığı için bu kavrama çok yer verir. “Öteki”nin gözünden habzeyi yorumlar.

“Sena’ya göre, büyükler çok katıydı. Onların arasında, geleneklerin ağır baskısını hissediyordu. Büyüklerin hayatı sırf merasimdi. Oturmak, kalkmak, yemek, her şey... İlk zamanlar nedenini bilmeden talimli bir at gibi hareket etmişti. İçinden: “Yarabbi ne bitmez tükenmez tören bu” demişti” (Çelik, 2001: 132).

Gerçekten de her şeyin bir merasime döndüğü toplumsal yapıyı anlamak oldukça zordur. Tek bir kavram, sınırsız alt yapıyı etkilemekte ama kimse bunu yadırgamamaktadır. Ahmet Sena karakteri yazılı kanunu olmayan, resmî bir devleti olmayan bir halkı yönlendiren gücü kavramakta zorlanır.

“Bir din, bir felsefi inanç gibi prensipleri vardı. Sonsuz bağlılık ve ahlak istiyordu. Adige gelenekleri böylesine sağlam bir inanç temeli üzerine oturmuştu. Aksini savunmak, geleneğe uymayanı yapmak, toplum dışı kalmak demekti. Bu yüzden, Dadu gibi güçlü bir aile reisinin hayatı basit bir olayla altüst oluyor, yüzlerce insan bu basit olay sonunda ıstırap çekiyordu. Bunlar, Ahmet Sena için yeni ve ilgi çekiciydi” (Çelik, 2001: 134).

Osmanlı İmparatorluğu’nda göç etmiş bir karakterin gözünden sunulan bu sosyolojik yapının anlatımında yüceltme görülür. Var olan ya da yaratılmak istenen her kimlik algısı,

bu kavramla ilişkilendirilmeden anlatılamaz. Diaspora yazarları için habze-keabz ana vatanı hatırlatan bir unsur olduğundan yazılan romanların ana izleğini de oluşturur. Roman kahramanları kavrama bağlılık ya da karşıtıklarıyla; kavramı taşıyıcılık ya da inkârlarıyla göze giren, gözden düşen kişilerdir. Habze-keabz, aynalama yöntemiyle nesilden nesile aktarılan bir kavramken yazarların bu kavramları sıklıkla vurgulaması, ikinci bir aktarımı gerçekleştirir. Ana vatanla etkileşimde araya giren yüz elliye aşkın yıl; kentleşme, asimilasyon, kimlik yitimi gibi etkiler habze-keabzı diriltme çabasını beraberinde getirir. Yazar hem hatırlatıcı hem hatırlayan hem de tanıtan konumuna geçer. Bir yandan da sistemin ne kadar zorlayıcı olduğunu anlatmış olur. Geleneklerin yaptırım gücü sayesinde Balkanlara sürülen halk, önce sıkıntı yaşasa da yerleşik hayata geçer geçmez toparlanır.

“Adiğe yaşam biçimini, örf ve adetler belirliyordu. Gelenekler, yaptırım gücüne sahipti. Bunlara ters düşmek kimsenin işine gelmezdi. (...)

Köyler kurulup, yerleşik hayat başlayınca, Adiğe geleneklerinin eski gücü tekrar ortaya çıktı. Haseler toplanıp, halka yön verecek kararlar almaya başladılar. Haseler, sadece idari değil, adli konularda da, etkilerini kısa sürede gösterdiler.

Haseler’in dayandığı en büyük güç, “Haynap” sözcüğü idi. Bir Adiğe için ayıplanmak, en büyük ceza idi. Bir nevi toplum dışına itilmektir.

Kınanan kişi, halk nezdinde itibarını yitirmiştir. Artık topluluğa katılması mümkün değildir. Bir meclise girmeyi göze alsaydı bile, kimse ona saygı göstermezdi. Bekar bir erkekse, hiçbir genç kız onunla evlenmezdi. Yaşlı biriyse yalnızlığa mahkum edilirdi.

Gelenekler, Adiğe hayatını düzenleyen, toplumun birlikte benimsediği ve kabul ettiği bir nevi sözleşmeydi. Mantığı ve kökeni, çok eskilere dayanıyordu. Halkın ruhunda derin izler bırakmıştı. Milli karakteri temsil ediyordu. Kısaca, yazılı olmayan bir kanunlar manzumesiydi” (Çelik, 2001c: 196).

Osman Çelik’in sürgün sonrasını anlatan *Zorunlu Göç* romanından alınan yukarıdaki parça, romanın kurgusallığıyla ilgisi olmayan âdeta yazarın ağzından konuşan bir üsluba sahiptir. Habze, haynape, hase, kınama kültürü nedir; bunlar kısaca didaktik bir dille okuyucuya sunulur. Aynı romanda yazar, yönetici seçimine dair geleneğin varlığını, hasenin işleyiş biçimini kurguya yedirmeye çalışır ancak yine özetleme tekniğini kullanır.

“Bastıhabl köyünün, en yaşlısı ve en bilgili adamı Huri Şerli idi. Batı Şapsığ bölgesinden gelmişti. Okumayazması vardı.(...) Bastı Osman, ilk Hase toplantısında, Hun Şeril’i Thamete seçti. Kendisi de, ona yardımcı oldu.

Genişletilmiş Hase toplantılarına bütün aile reisleri katılacaktı. Ancak, yargı ve benzeri işleri yürütmek üzere, ayrı bir kurul oluşturuldu. Bu kurula (Hase’ye), gene Hun Şeril başkanlık edecekti.

Küçük Hase köy ve köy halkı ile ilgili hertürlü kararı alacak, aileler ve kişiler arasındaki uyuşmazlıkları çözecekti. Yargı olayının dışındaki günlük işleri yürütmek üzere, Bastı Osman seçildi. Bu gibi işler konuşulurken, Hase'ye o başkanlık edecekti" (Çelik, 2001c: 197).

Günlük işlerle ilgilenen Osman, habzenin gücünü kullanarak diğer Çerkes köyleriyle iletişime geçer, bölge kaymakamına ulaşır ve köydeki yönetim biçim hakkında bilgi verir. Kaymakam köyün işleyişinden ve sükûnetinden ne kadar memnun olduğunu aktarır (Çelik, 2001c: 197). Paragraf, Balkanlardaki iç karışıklıkta habzeyi uygulayan Çerkeslerin nasıl başarılı olabildiğini göstermek için yazılmış gibidir. Gerçekten de Osmanlı kanunlarından çok kendi sistemleri Çerkes ve Abazaları yönetebilmiştir. Öte yandan Balkan göçmenlerinin Hristiyan olan ya da olmayan bölge halklarıyla çatışması, burada yaşanan şiddet olayları¹⁶ vurgulanmaz, hasenin bu durumda da etkin olduğu örneklenerek konu geçiştirilir. Bu yazılı olmayan kuralların varlığı ve ona göre davranmak ideal bir Çerkes'in davranış biçimidir. Yazar da ideal kahramanlarını beklenene uygun yaratır. İnal Kılınçvuran'ın *Atlılar* romanında Berkuk'un annesi, bir yolculuk öncesinde oğlunu habze konusunda uyarır. "Adigelerin çok kesin xabze kuralları vardır. 'Evde donan da sonra topluma karış.' derler" (Kılınçvuran, 2020: 62). Anne oğlunu, thamadelere yaklaşım, konuşma ve saygı konularında uyararak geleneğin temel öğelerini sayar.

Bir Çerkes -Abaza romanında olmazsa olmaz kavram olan habze- keabz, sistem anlatısı olmanın ötesinde kimliğin özü olarak sunulur. Toplumun doğal olarak da toplum yazınının her aşamasında, sosyolojik, psikolojik, etnografik etkileriyle bulunur. Eserlerin çoğunda olumlanan, oluşum tarihi bilinmeyen ancak hayatın içinde var olan, var olması istenen, kimlik tanımlamasının başat ögesi, millî kimlik inşasının en önemli yapı malzemesi olarak karşımıza çıkar.

2.1.1. Yasama (Karar Alma) Yürütme

Çerkes ve Abazalarda yasama basamağındaki habze-keabz kuralları, Thamade-Ayhabı adı verilen, o köyün, bölgenin ileri gelenlerinin katılımıyla kurulan meclislerce (hase)

¹⁶ Grassi, F.L. (2017). *Yeni Bir Vatan Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'na Zorunlu Göçü(1864)*. İstanbul: Tarihçi Kitabevi. S.118

yürütülür. Meclise katılan liderlerde yaş, deneyim, sosyal kabul, habze-keabza uygunluk esas şartlardır. Bir hase¹⁷de Müslüman, Hristiyan ya da Pagan bir liderin bulunması sorun edilmez. Bu kurul, hasede toplanarak verilmesi gereken kararları tartışır ve bir sonuca varır. Turabi Saltık'ın Nihat Berzeg'ten aktardığı parçada Çerkeslerdeki hase sisteminin işleyişi şöyle anlatılmaktadır.

“Halk, kurul halinde Hase Meclisi diye anılan yere toplanır. Hase Meclisine en yaşlı insan, Tahamate başkanlık eder. Köy Haseleri iş, mal, arazi konusunda, hırsızlık vb. hallerde anlaşmazlıklar olduğunda, Köy Haseleri (Köy Halk Meclisi) başkanı Tahamateler, halkın gözü önünde yargılar ve karar verirler. Bir halk mahkemesi işlevi görürler. Verilen karara hiç kimse itiraz etmez. Ayrıca Köy Hase Meclislerinde ülkenin ekonomik, politik sorunları konuşulur tartışılır. (...) sosyal düzenin sağlanması, halk meclisleriyle olurdu. Yaşlılardan oluşan bu meclisler bir köy, bir bölge ya da gerektiğinde bütün yurt için toplanırdı. Halk meclislerinin kararları (...) geleneksel kurallara uygun olurdu. Bu meclislerin kurallarına kesinlikle uyulurdu” (Berzeg, 1996; Akt. Saltık, 1998: 44).

Nihat Berzeg'in de vurguladığı gibi en ufak anlaşmazlık durumlarından en büyük kararlara kadar- savaşa katılma, göç, barış- tüm toplumu etkileyecek kararları verme yetkisi bu kurullara aittir. Her köyün/topluluğun bir kurulu vardır, gerekli durumlarda daha büyük toplantılarda bu kuruldan seçilen Thamade-Ayhabı, kendi köyünü temsilen bulunur. Bir anlamda küçük site yönetimleri olduğu söylenebilir ve temsili demokrasi uygulanır. Köy halkı, liderine güvendiği için kararları sorgulamaz, sorgulamaması beklenir. Çerkes ve Abazalarda kabile (aile-sülale) sistemi geçerli olduğu, yakın zamana kadar uzun soluklu bir devlet tecrübeleri olmadığı için yerel ve bölgesel işleyiş bir anayasaya bağlı yürütülememiştir. Habze-keabz aynı zamanda bir tür anayasadır, yazılı olmamasına rağmen yüzyıllar boyunca yasama ve yürütme gücünün devamını sağlamıştır, yine eklemek gerekir ki bu sistem toplumun bir kısmını -köleleri- yok saymaktadır. Çerkes ve Abaza yazarların eserlerinde oraya koydukları toplumsal karar sürecinin temel niteliklerini şöyle sıralayabiliriz. Hase kararlarının yaptırım gücü vardır. Liderler, habze- keabzın belirlediği kurallar çerçevesinde seçilir ve mutlak değildir. Liderler, büyük küçük her türlü anlaşmazlık durumunda topluma en yararlı ve doğru kararı vermekle yükümlüdür. Liderin donanımlı, tecrübeli, sistemin tüm değerlerine bağlı, iyi konuşan bireyler olması beklenir. Yaş, liderlik için önemli bir ölçüt olsa da

¹⁷ hase:Dernek, kurul, köy meclisi.

liyakat yaşın önüne geçebilir. Meclislerde habze-keabz sistemine bağlı verilen kararlar sorgulanmaz. Sorgulamalar yozlaşma göstergesidir.

Yazarlar, kurullarda habze-keabza uygun alınan kararların gücünü hem kendi etnik gruplarına hem de diğer etnik gruplara mensup okuyuculara aktarmak için uzun ve ayrıntılı örneklerle işleyişi anlatırlar. Sema Soykan'ın *Adsız Roman*'ında hasenin aldığı küçük büyük tüm kararların yarattığı etkiye dikkat çekilir.

“Sonra özel davalar konuşuldu. İlki bir hırsızlık olayıyla ilgiliydi. Davalının, davacıların ve tanıkların ifadeleri dinlenildi ve karar verildi. Savaştan korktuğu için kaçan bir gence de pın cezası verildi. Ceza gereğince cezalı kişi dört renkli kalpak takacaktı ya da köyü terk edecekti. Savaştan, baskından kaçarak halkı zor durumda bırakan ya da utanç duyulacak bir şey yapanlara pın cezası verdiklerini daha önce de duymuştum. Bizim köyde Argun adında bir gence de bu ceza verilmişti. Anası, babası, karısı, kardeşleri utançtan insan içine çıkamamıştı. Ancak savaşta yiğitlik yaparsa ya da savaşın olmadığı zamanlarda yılda bir kez düzenlenen “Yiğitlik Gösterme Günlerinde” thamadelerin huzurunda yiğitlik sergilerse başındaki renkli kalpağı çıkarabilecek hem ailesi hem de kendisi bu utançtan kurtulabilecekti. Öyle de olmuştu zaten. O utançla yaşamaktansa ölümü göze almış, dört nala sürdüğü atla, aralarında dört at boyu açıklık ve aşağısı uçurum olan bir kayadan diğerine atlamıştı. Kurtulmuştu dört renkli kalpağı takmaktan. Ben ise duyduğlarımı, gördüklerimi hiç unutmadım. O gün, ‘Eğer bir gün savaşlara katılırsam, ölürüm ama asla kaçmam’ diye kendi kendime yemin ettim ” (Soykan, 2018: 98-99).

Soykan'ın hase örneği; kararın, uygulamasının ve sonucunun özellikle çocuk yaştakileri etkilemesiyle önemlidir. Romanda zengin fakir fark etmeksizin tüm Çerkeslerin eşit haklara sahip olduğu¹⁸ ve hase kararlarının bağlayıcılığı vurgulanır. Hase, çocuğun gözünde habzenin mutlak hâkimiyetini pekiştirir öyle ki çocuk “ideal Çerkes” olma yolunda bir adım atar, korkaklığı değil cesareti seçer.

Çerkes ve Abaza yazarlar; Thamade -Ayhabıların yasama ve yürütmedeki gücünün farkındadır. Devletlerde anayasayla, imparatorluklarda merkezî otoriteyle belirlenen kurallara-kararlara rağmen yaşanan idari boşlukları görerek - bir anlamda- halk meclislerinin üstünlüğünü gösterirler. Osman Çelik'in *Genar* romanında yazar, bu gücü Kafkasya'ya yerleşmiş bir Türk'ün ağzından söyleterek dışsal bir vurgu yapmak ister. Ahmet Sena bir köyde toplanan meclisin nasıl ağırlanacağı konusunda endişe yaşar.

¹⁸ Köleler için bu eşitlik söz konusu değildir.

Köyün bu kadar misafirle baş edemeyeceğini düşünür ancak Bram karakteri ona bu işlerin çok önceden halledildiğini ve masrafların bölüşüldüğü anlatır.

“Sena: ‘Ya!’ dedi. Biraz şaşırmıştı. Bu kır adamları arasında, bu kadar büyük bir dayanışma olduğunu tahmin etmemişti. Sanki gizli bir irade, ıssız ormanların içinde yaşayan bu insanlara yön veriyor. Birlikte hareket etmelerini sağlıyordu” (Çelik, 2001a: 153).

Ahmet Sena karakteri, İstanbul’dan Balkanlar’a oradan Kafkasya’ya yerleşmiş bir tüccardır. “Kır adamlarının düzenleme gücü”ne hayranlığın Osmanlı İmparatorluğu’ndan gelmiş birinin dilinden söylenmesi bireyin kendini, ötekine göre konumlaması açısından önemli bir örnektir. Merkezî otorite yoksunluğuna rağmen eksiksiz sürebilen bir sosyal yaşam vardır. Görünmez bir el toplantının işleyişine dair karar almış ve uygulamaya koymuştur, bu durum Sena’ya şaşkınlık verir.

Osman Çelik’in *Genar* romanı “Birleşik Kafkasya” ideali çerçevesinde oluşmuş bir eserdir. Çelik, tüm seri boyunca merkezî yönetimin önemini ve eksikliğini vurgular yine de haselerin yönetim gücünü okuyucusuna sunar.

“Şapsığlar büyük bir kabile idi. Fakat, belirli bir yönetim merkezleri, iktidarı elinde bulunduran bir liderleri yoktu. Yönetim, demokratik esaslara dayanıyordu. Kabileyi ilgilendiren konularda kararlar almak için, halk temsilcilerinden oluşan “Aksakallılar Meclisi” toplanırdı. Bu meclisin üyeleri her zaman değişebiliyordu. Toplantılara, köylerin seçtiği saygıdeğer büyükler katılabiliyordu. Aksakallılar Meclisine sözü ve mantığı en iyi olan başkanlık ederdi. Savaşta geçici komutanlar seçilirdi” (Çelik, 2001a: 15).

Romanlarda bir aileye, köye, ya da bölgeye başkanlık edecek kişinin belli özellikler taşıması gerektiği ve onun seçiminin de yine halk meclisi aracılığıyla gerçekleştiği vurgulanır. Habze-keabz sistemi kendi yürütücülerinin seçimini de belirli kurallara dayandırır. Thamade- Ayhabı olmak için yaş önemli bir ölçüt olsa da salt yaşlı olduğu için bir kişinin lider seçildiği söylenemez. Liyakat, toplumu etkileme gücü, yaştan daha önemli ölçütlerdir. Bu aile içi liderlikten toplum liderliğine kadar uzanan geniş bir yelpazede geçerlidir. Meclis üyelerinin değişebilir olması, üyelerde söz söyleme yetisi ve mantık aranması, görevlendirmelerin geçici olması, mutkاليyeti ortadan kaldırarak belli oranda demokratik bir sürecin oluşmasını sağlar. Romanlarla millî kimlik inşasında ideal bireylerden beklenen hitabetin ve liyakatin altı çizilir.

Ayşe Övür’ün *Sahra 1911* romanında lider olması beklenmeyecek genç yaştaki Seferbey, ailenin lideri seçilir. Şahin Bey’in öz oğlu olmamasına ve Şahin Bey’in kardeşi hayatta olmasına karşın ailenin lideri Seferbey olarak belirlenir.

“Kırk birinci günü çok iyi hatırlıyorum. Çerkes beyleri toplandı. Amcam Doğan Bey babamın upuzun kılıcını kınından çıkardı. Kendinin değil ama benim belime geçirdi. ‘Bundan sonra Şahin Bey’in evinin reisi Seferbey’dir. Töremiz gereği çiftlik, han, köleler, mallar onundur,’ dedi. Ne olduğunu anlayamıyordum. Koca koca insanlar önümde diz çöküyordu. Korkuyordum. Amcam Doğan Bey yanımda duruyor ara sıra omuzumdan tutup, başını sallıyordu” (Övür, 2017: 53-54).

Amca Doğan Bey’in lider olarak Seferbey’i belirlemesi hem ağabeyine duyduğu saygının hem de Seferbey’e olan güveninin göstergesidir. Doğan Bey, bu kararı tek başına almamıştır yine Çerkes Beyleri bir araya gelerek toplu bir karar vermiştir. Benzer bir uygulama örneğine *Genar* romanında rastlanır. Ailenin otoriter lideri ölünce onun yerini alması beklenen amca, idari işlerde iyi olmadığını düşünerek görevi kendisinden daha yetenekli bulduğu yeğenine devreder.

“Artık, ailenin en büyüğü Ale idi. Bir zamanların fırtına adamı, o kadar çökmüştü ki! Sessiz önüne bakıyordu. Bütün hayatı boyunca diğerleri gibi, Dadu’nun kanatları altında yaşamıştı. Hiçbir zaman birinci adam olmamıştı. (...) Bugün ise, Ale’nin, aileyi yönetecek kadar akıllı iradesi kalmamıştı. Bunun güzel olan yanı, bu hususu kendisi de biliyordu. Bunu çekinmeden söyledi.

Ağabeyim Dadu yaşasaydı, yaşı ve durumu ne olursa olsun, onu kimse yok kabul edemezdi. Ama, bizim durumumuz değişik. Biz, daha o sağken kenara çekildik. Bundan sonra, ne gerekiyorsa Bram yapacak. Aileyi o yönetecek” (Çelik, 2001a: 213-214).

Ale’nin bu tavrı, bireysel bir gururu değil aile ve toplum çıkarını gözetmesi açısından önemlidir. Bu seçim, toplum yararını hedeflediği için geniş ailenin diğer üyelerince de tartışmasız kabul edilir. Bu durum, yazarın yarattığı ideal Çerkes ailesi kurgusuna da uygundur. Osman Çelik’in *Savaş Nesilleri* romanında bir liderde olması gereken özellikler dış gözlemle sunulur. Tarihsel olarak gerçekten Kafkasya’da yaşamış James Bell ve Longwort, kurgusal karakterler olarak liderlerin yapısını yorumlarlar.

“ Liderleri ön plana çıkaran, üstün hitabet ve cesaretti. Gördükleri kadarıyla, tanıdıkları liderlerde bu özellikler vardı. Havuduko Mansur ile Bastıko Pşimef, güzel ve tutarlı konuşuyorlardı. Geriyiko Şemız, Geriyiko Ali, Bazmatyiko Ali Bey, Şurukyiko Duğuj ve Hacı Huzbek birer cesaret abidesiydi.

Jane Prensi ile Bjeduğ Prensi, direnmekten vazgeçmişlerdi. Kendi bölgelerinin dışında; fazla bir etkinlikleri yoktu. Sakin bir hayat sürüyorlardı.

İngilizler, iki lideri biraz kuşkuyla karşıladılar. Ancak, konuşmaya başladıktan sonra, kanaatleri değişti. Onları, sandıklarından çok daha üstün bir kişiliğe sahip olduklarını gördüler” (Çelik, 2001b: 405).

İki İngiliz’in gözünden sunulan lider portresinde yine cesaret ve hitabet gücü öne çıkar. Tek bir lider olmaması farklı özellikleriyle parlayan liderlin birlikteliği de böylelikle belirtilir.

Adnan Özveri, mitolojik romanı *Sümer’in Şifreleri*’nde thamade meclisine yer verir. Mitolojik karakter Adapa, karar almadan önce bu meclisi toplayıp görüşlerini alır. Toplantı çevresi hep temiz tutulan meşe ağacı etrafında yapılır. Toplantıya kadın erkek herkes katılabilir, yaşlılar otururken gençler ayakta durur. Mecliste yalnızca yaşlılar yoktur, başarı göstermiş gençler de söz sahibidir. Meclis üyeliği değişkendir (Özveri, 2015: 172-174).

Hilmi Taşkın *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında bir köy toplantısından değil de sülale toplantısından söz eder. Bir soyun Abhazya’nın farklı bölgelerinde yaşayan üyelerinin katılımıyla düzenlenen toplantıda hase benzeri bir karar mekanizması işletilir. Türkiye’den gelen konuk için bu toplantı ilgi çekicidir. Toplantıda zamanında baş sağlığına gitmeyen bir sülale üyesinin savunmasından küçük bir çocuğun oynamak için kendilerine daha çok zaman tanınması isteğine kadar her şey konuşulur (Taşkın, 2011). Türkiye’den gelen misafiri daha çok görmek için toplantının bir seferliğine sülale üyeleri dışına da açılmasını isteyen genç kadını önerisi kurula sunulur.

“Genç kadın doğru söylüyor olabilirdi ama, yüzyıllardan beri Dapşlara töre olmuş kurallar, değişen her koşula göre değiştirilemez, değiştirilmesi bile teklif edilemezdi. Derebeylik döneminde de demokrasiden ödün vermeyen Abhazların bir öznesi olan Dapşlar, feodalizmin kanatları altında geniş aile töresini yürütürken, örnek bir demokrasi yapısı ile günümüze kadar taşıdığı özel kebzesi küçük ayrıntılara kurban edilemezdi. Başkan Arzedin, kuralına uygun olarak komisyon üyeleri ile görüştüktan sonra, salona yönelip Dapşlara sordu. (...) Başkan salona teşekkür edip, öneri yapan genç kadına yöneldi. ‘Adını bilemiyorum ama, Dapş soylu hanım kızım, gördüğün gibi önerin hiç kimse tarafından onaylanmadı. Ben de beğenmemiştim ama, oylama yapmak zorunda idim; sanırım komisyon üyeleri de, benim gibi düşünüyordu. Toplumlara mal olmuş bu töreler belli kurallarla sürdürülürken, özel bir olay veya kişiye göre bozulamaz’ ” (Taşkın; 2011: 772).

Romanda alınan karar geleneğe bağlılığın özel durumlar için bile değiştirilemeyeceğini işaret eder. Toplantı lideri “Şu anda sürdürülen toplantı, salt Dapşlara özgü olduğu için, Tanrıdan başkası asla katılamaz!” (Taşkın,

2011: 172), diyerek son sözü söyler. Yazar bu bölümü uzun uzun betimler. Bu vurgu hem sülaleye hem de karar meclisine atfedilen değerle ilgilidir.

Hayri Ersoy'un *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında Akapalıların lideri Paçkuk Bey öldürülünce onun yerine yeni bir lider seçmek için grubun büyükleri bir araya gelirler. Görüşmede, öldürülen Paçkuk Bey'in eşi Marisa Hanım yeni lider olarak belirlenir. Marisa Hanım durumu bilmez, grubun büyükleri evine gelince tüm acısına rağmen yeni liderin bir an önce belirlenmesinin çok önemli olduğunu vurgular. Ayhabı Şkok Bey, grubun lideri olarak Marisa Hanım'ın seçildiğini bildirir.

“ ‘Oy birliği ile seçtiğimiz yeni lider sensin bacım! Aramızda, Paçkuk Bey gibi değerli bir liderin yerini doldurabilecek tek kişi sensin!’ (...) ‘Neden olmasın Marisa Bacım?! Sen Mas ailesinden geliyorsun. Senin baban ve kardeşlerin Abhazya’da ve Aşuwa’da kabilelere liderlik yapmıyorlar mıydı? Ve yine sen, çok sevilen ve değer verilen bir lidere; Paçkuk Bey’ uzun yıllar hayat arkadaşlığı yapmadın mı ? Bizler de, tüm bu vasıflarını dikkate Akapalıların liderliğine seni uygun gördük” (Ersoy, 2018a:181-182) .

Marisa Hanım, bu seçime şaşırıp itiraz etse de Ayhabı Şkok, bunun halkın seçimi olduğunu vurgular. Şkok Bey'in “Bizim kadınlarımız da erkeklerimiz kadar saygıdeğerdir. Kadın olman, liderimiz olmana engel değil ki. Sateney Goşe de bir kadındı” (Ersoy, 2018a: 188), demesi lider seçiminde cinsiyetin önemli olmadığını vurgular. Örnek olarak gösterilen Setenay, Kuzey Kafkas mitolojisinde bir kadın tanrıça olması nedeniyle de toplumda kadına verilen değeri, Marisa Hanım’a duyulan güveni işaret eder. Bu seçim aracılığıyla yazar, liyakat ve toplumsal eşitlik vurgusuna da sağlar.

Çerkes ve Abazalarda liderlik büyük sorumlulukları da beraberinde getiren zorlu bir görevdir. Çelik'in *Savaş Nesilleri* romanında ünlü liderlerden Mansur, liderlerin her şeyi yapmaya muktedir olmadığını, fazlasıyla bağımsız bir millet olduklarını, kararların ortak alındığını, geleneğin onları bir yandan özgürleştirirken bir yandan da köleleştirdiğini vurgular (Çelik, 2001b: 430). Yazar, geleneği överken geleneğe bu kadar bağlı bir toplumun bir araya gelememesini, devletleşememesini eleştirir.

Bir görevlendirme ile topluma liderlik edenlerin toplum adına aldığı kararlar tartışmaya kapalı, bir tür kutsiyeti olan kararlardır. İlanından sonra bu kararlar hakkında konuşmak haseye ve lidere saygısızlık olarak görülür. *Elveda Çerkesya* romanında sürgünle

Balkanlara gelen kafilede, Eyub ve Cabir'i yaşları gereği Thamade olurlar. Sefil durumdaki on binlerce insan yardım beklemektedir. Bu sırada, ailesi daha önce Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmiş bir tanıdık General'e rastlarlar. Kafilenin yerleşme düzeninden sorumlu Karbeç ve Nurbi, General'den yardım istemeyi düşünürler ancak Thamadeler bu isteği, diğer insanların sefaletini de göz önünde bulundurarak reddederler. Öncelik istemek, bir Çerkes'e yakışmaz haynape¹⁹dir. Büyüklerin bu kararı kısa bir süre de olsa gençlere anlamsız gelir.

“Pşımaf, Maharbi'ye derdini unutturmak için hemen mevzuyu değiştirerek lafı General Koblı Hasan Paşa'ya getirdi:

‘Bizim yaşlılarımız haynape (ayıp) diyerek büyük bir fırsatı kaçırdılar. Oysa ne güzel fırsat ayağımıza gelmişti. Ne olur, Eyub ya da Cabir Efendi içinde bulunduğumuz durumu anlatıp generalden yardım isteselerdi.’

Bu konuşma Maharbi'nin hoşuna gitmemiştir. Pşımaf e karşılık verdi:

‘Yaşlılarımız nasıl davranılması gerektiğini daha iyi bilirler. Onların yaşanmış tecrübeleri var. Koskoca general hatır sayıp Yusuf dedemin ayağına gelmiş. Orada halinden şikâyet etmek yakışır mı?’

Pşımaf:

‘Haklısın Maharbi’ dedi ve konu kapandı” (Çetinbaş, 2017: 67).

Maharbi'nin uyarısıyla kararların tartışılmazlığı okuyucuya hatırlatılır. Karar yanlış olsa da gençler buna saygı göstermelidir, bu bir kimlik göstergesidir. İltimas istememek de bir kimlik özelliği olarak vurgulanır.

Thamadeler hase toplantıları dışında da sözü dinlenen ve güvenilir kişilerdir. Davalık bir durum olmasa da onların bilgeliğine ve şahitliklerine güvenilir. Özel Uğurlu'nun *Anzure* romanında kardeşini kaybeden Hatukşuka onun oğlunun bakımını üstlenmek ister, bu konuda çocuğun dayısını da ikna etmek için uğraşır. Kardeşinin karısını zorla evde tutamayacağını bildiği için bebeğin geleceğini garanti altına almak ister. Hatutşuka onları korumak için bir çeşit yemin eder ve yeminini thamadenin yanında dillendirerek şahitliğinden yararlanır.

“Şimdi ben senin yanında kardeşim Mashud'dan kalan bütün mal varlığının, çocuğun ve annesinin olduğunu söylemek istedim. Bunu neden senin yanında söylemek istediğime gelince, olur ya yarın bir gün benim çocuklarım büyür, ben de nefsimi uyup bilmeden yetim hakkına el uzatabilme ihtimaline karşı, bağlayıcı olarak senin şahitlik etmeni istedim. Bir de biraz sonra sayacağım kardeşimden kalan malvarlığını köyden her kabilenin Thamada'sına anlatmanı istiyorum. Olur ya yarın

¹⁹ haynape: Ayıp.

bir gün başımıza bir şey gelirse herkes benim yeğenime kalan malvarlığını bilsin, dedi” (Uğurlu, 2007: 34).

Çocuğun ilerleyen yaşlarındaki bakımı konusunda da thamadenin önerisi taraflar için yol gösterici olur. Böylelikle thamade ara buluculuk görevini de üstlenmiş olur. Benzer bir durum Recep Genel’in *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında görülür. Mahirbiy, Amman’dan Kayseri’ye gitmeye karar verir, Karısı Dinee buna karşı çıkınca ayrılık kararı alırlar. Amman’daki Thamadeler gelip tarafları dinler. Dinee’nin geçimini sağlayacak maddi taleplerine hak verirler ve Mahirbiy’e bunu tebliğ ederler. Böylelikle evlilikleri son bulur (Genel, 2009).

Yazarlar özellikle sürgün sonrasında değer yitimleri başlayınca liderlere yüklenen anlamda da değişimler görüldüğünü vurgularlar. Akapalıların lideri olan Marisa Hanım, kararlar konusunda habze-keabza aykırı bir davranışla karşılaştığında şaşırır.

“Çünkü o çok iyi biliyordu ki, Abaza-Adige halklarının yaşamını düzenleyen kurallar bütünü olan “altın dil” Khaabze’ye göre, yaşlı ve yetkin insanların yanına, verilen kararların onaylatılması için değil, karar verilmesi zor olan konularda fikirlerinin alınması için gidilirdi. Genç Temir’in, annesini İstanbul’a alıp götürme kararını Marisa Hanım’a onaylatmak istemesi, işte bu nedenle yaşlı kadın çok şaşırtmış, ona bir yanıt vermekte epeyce zorlanmıştı” (Ersoy, 2018c: 83).

Romanda anlatılan bu sorun, aslında küçük görünse de toplumsal çözülmenin başladığına işaret eder. Lidere danışmaya değil tebliğe gelmiş bir genç bozulmanın işaretidir. “Altın dil”in bir kez sarsılması yıkılmasına sebep olabilir. Gerçekten de romanın ilerleyen bölümlerinde Temir, en çabuk asimile olan karakter olacaktır. Habze-keabzın çatısında çıkmak gencin kültür yitimiyle sonuçlanır. Bu anlatı habze-keabz kavramlarının halkı bütünleştirdiğine olan inançla paraleldir.

Liderler, kritik durumlarda toplum düzenini sağlayan ve sağduyulu davranan bireylerdir. Büyük bir kıyımın içinden gelen sürgünzedelerin ruh hâlini gözeterek karar verirler. Özel Uğurlu’nun *Sürgün* romanında iskân yolculuğu sırasında bir genç kız vefat eder. Genç Yinal, kafilenin sağlıklı bir şekilde yol almasından sorumludur, kendisinden yaşça büyük Thamadeler olmasına rağmen yola devam etme kararı ona aittir çünkü görevlendirilen odur. Yinal bu zor durumda kafilenin yolculuğunu erteleyerek cenazeye saygı gösterir.

“Yusuf ağlamaya başladı. Orada bulunanların birçoğu, başlarını eğmiş ağlıyordu. Evladım az önce toprağa vermiş bir babanın göç yoluna çıkmaya karar verebilmesinin nasıl bir duygu olduğunu tahmin edip, Yusuf’un acısı omuzlarına yüklenmiş gibi ağır gelmişti. Yinal Yusuf a:
‘Hayır. Üç gün daha burada kalırız. Biz belki yola gidebiliriz fakat annesi şimdi yola çıkamaz, acelemiz yok. Hiç olmazsa üç gün yasımızı yerinde tutalım’ ” (Uğurlu; 2016: 105).

Bir kabilenin yerleşik hayatta da sürgün ve iskân sırasında da düzenli bir sosyal yaşamının olması liderlerle ilgilidir. *Elveda Çerkesya* romanında Balkanlara iskân sırasında başka kabilelerde sorun yaşanmasına rağmen yöneticileri basiretli olanlar, sorun yaşamazlar, liderleri onları kötü durumlara düşmekten korur ” (Çetinbaş, 2017: 88).

Balkanlardaki isyanlar sırasında bölge halkıyla yaşanan çatışmalara katılan Çerkeslerin durdurulmasında Thamade ve hasede alınan kararın gücünü gösteren diğer parça Osman Çelik’in *Zorunlu Göç* romanında yer alır. Artan Bulgar baskısıyla eşkıyalığa soyunan bazı gençler, Rodop dağlarına yerleşerek baskın ve yağmaya başlayınca merkezî otoriteyle ters düşen Çerkes köyleri, Thamadelere aracılığıyla gençleri dizginler. Grubun en yaşlısı Alçarak dağın eteğine yamçısını yere serip. “O köpeklerin ayağına kadar gidecek değilim. Söyleyin o çocuklara yanıma gelsinler!” (Çelik, 2001c: 222), diyerek isyancıların gözcülerini bekler. Gelen grubu azarladıktan sonra eve gideceğiz, deyip beklemeye başlar. Bu noktada başka bir thamadenin sorusu ilginçtir.

“Thametelerden biri, Alceruk’a baktı.
-Ne dersin: Acaba gelecekler mi? dedi.
Yaşlı adam, ağır ağır başını salladı.
-Eğer onlar Adige ise, büyük sözü dinlerler!” (Çelik, 2001c: 223).

Büyük sözü dinlemenin Adigeliğin bir parçası olduğunu hatırlayan gençler dağdan inip silah bırakır. Çelik’in sunduğu örnek, yapısı bozulmaya başlasa da hase kararlarının hâlâ toplumsal olayları bastırmakta etkin olduğuna işaret eder.

Narıçko’nun Atı romanında karar mekanizması, bir eşkıya sorununu çözmek için kullanılır. Atını zorla elinden almak isteyen bir eşkıyayı yakalatan Narıçko, onunla ilgili kararı vermek için thamadeleri toplar. Thamadeler farklı görüşler belirtirler.

“Söyleyin bakalım, şimdi bu adamlar için ne düşünüyorsunuz. Yalnız söylediklerinizin hepsini Türkçe söyleyin ki kendileri de anlasınlar.’ dedi.

Biraz bir sessizlikten sonra ilk konuşan ‘themate’lerden birisi oldu: ‘Söze şöyle başlayalım: Bu memlekette bir laf var: At, avrat, silah, diye Demek ki bu üçü, bir insanın en kıymetli varlıklarıdır. Bunlar onun namusudur, şerefidir; hiçbir şekilde vazgeçemeyeceği şeylerdir. Bunlardan birine göz dikmek, onu onun elinden almaya kalkışmak, o adama yapılabilecek en büyük hakarettir.’ Burada Nariçko ‘ya dönerek devam etti: ‘Şimdi şu adamlar, senin atma göz diktiler. Daha da kötüsü, onu elinden almaya kalkıştılar. Bunu da yaparken, seni hiç adam yerine koymayarak, sanki emanet bırakmışlar da geri alıyorlarmış gibi davrandılar. Bunların bu yapmaya kalkıştıktan hakaret değil de nedir ki. Ama bu yalnızca sana değil, bütün bu köye de hakarettir, bu köyün tümünü aşağılamaktır. Önce bunları bir söyleyelim, kendileri de duysun; ne yapacağımıza ondan sonra karar veririz.’

Bir diğer ‘themate’:

‘Karabıyık’ın ismini duyardım, merttir, yiğittir, kötü işler yapmaz, diye. Ama kalkıştığı bu işin neresi iyidir, neresi mertliktir? Bir adamın tehditle ha atını almışsın, ha avradını. Yaptığımız toplantıda da söylediğim gibi, biz böyle şeylere boyun eğecek olursak, sürüyle başıbozuğun o aştığı bu dağların, bu ormanın içinde nasıl yaşarız? O zaman eşkıyayım diyen her çapulcu gelip ‘Sizden şunu istiyorum, bunu istiyorum.’ demez mi. Atımızdan sonra silahımızı, silahımızdan sonra da namusumuzu istemez mi? Onun için, şimdi şu adamlara ne yapacaksak ibreti alem olsun diye yapalım.’

Başka bir ‘themate’, önce konuşanlara ayrı ayrı dönerek şunları söyledi:

‘Dedikleriniz doğru. Şu ormanın içinde, şu Söğütlü Köyü’nde haysiyetimizle yaşayacaksak, kimse gelip tehditle atımızı alamaz. Ama gelip bizden insanlıkla istesin; onu önce ağırlarız. Sonra da bir değil, iki değil, üç at gene veririz. Eşkıyayım diyerek, sürüyle dağa çıkıyorlar. Yol kesip, köy basıp milleti soyuyorlar. Şükür şimdiye kadar Söğütlü Köyü’nün başına böyle bir şey gelmediydi. Ama şu karşımızda duran adamlar buna niyet ettiler. Yoksa bunlar, bu köyün böyle hakaretleri kaldıramayacağını bilmiyorlar mıydı? Demek ki bilmiyorlardı. O zaman öğretmek gerekir. Bu adamlara şunu söyleyelim: Bu memlekette hakiki eşkıyaya saygı duyulur’” (Atalan, 2005: 120-121).

Tüm görüşleri dinledikten sonra Nariçko eşkıya ve adamlarının silahlarını alıp onları serbest bırakmayı önerir. Sıradan köylülerin karşısında yeterince küçük düşmüş bu eşkıyaya bu ceza yeterlidir. Thamadeler bu kararı onaylayarak toplantıyı bitirirler. Bu bölümde thamadeler bir mahkeme kurmuştur. Tarihsel olarak Cumhuriyet’in ilanından sonrasını anlatan bu dönemde, hukuk kurallarına göre değil kendi kurallarına göre yargılama yapan bir meclisin varlığını göstermesi adına bu sahne önemlidir.

İçimdeki Nehir romanında Sinem Özkan Oğuz Abhazya’da yozlaşmaya başlayan toplum yapısını düzenlemek amacıyla toplanan Abazaları anlatır. Köyün en yaşlısı Lova’nın konuşmasıyla başlayan toplantıda zorlu bir savaşla ele edilen toprakların benliğin unutulmasıyla kolayca elden çıkacak hâle geldiği söylenir. Köy meclisi önlem konusunda uzlaşamaz, Türkiye’den giden bir Abaza diasporada hâlâ uygulanan dışlama cezasını gündeme getirir. İki gün süren toplantıdan sonra alınan kararların uygulanması için her

köyden bir büyük seçilir (Özkan Oğuz, 2021: 140-142). Bu romanda da köy meclisi doğru ve kapsamlı kararların alındığı, temsili demokrasinin işlediği ve toplum yapısını pekiştiren bir unsur olarak çizilir.

Romanların genelinde habze-keabz kavramlarının ve hasenin; olumlu, onarıcı, düzenleyici yanları övgülerle anlatılsa da bunların değişen dünya düzeninde yeterli olmadığını savunan az sayıda yazar da vardır. Sevim Reşat *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında genç Jambot'un dilinden habzeyi eleştirir. Romanların büyük bölümünün aksine Kafkasyalıların eylemlerinin toplumsal değil bireysel olduğunu savunur.

“Bu coğrafyada bireysel hareketler önemlidir. Kahraman olmak, ismini duyurmak, nam salmak her türlü değerın üstünde tutulur. Örgütsel davranış ya da organizasyondan yoksundurlar. (...) İçi kof ve hiç kimseye yarar sağlamayacak bir eyleme soyunduğunu bilmekteydi; ancak iş öyle bir noktaya gelmişti ki, bunu bilmenin artık bir faydası yoktu, çünkü yaşadığı topluluk onun bu şekilde davranmasını kaçınılmaz kılmakta hatta dayatmaktaydı.

Yine bu coğrafyadaki önemli bir başka konu ise özgürlük sorunudur. Burada oldukça ilginç bir paradoks yaşanmaktadır. Soylular, büyük toprak sahipleri hatta köylüler bile kendilerini özgür hissetmektedirler. Sanırım bu yanılgının temelinde yazılı kanunların var olmaması yatmaktadır. Oysa xabze bütünüyle her sınıftan insanı kuşatmış durumdadır. Xabze'ye aykırı davrananlar toplum dışına itilip tamamen yalnızlığa terk edilirler ve bunu soylusundan kölesine kadar herkes çok iyi bilir. Soylular ve büyük toprak sahipleri egemendirler. Ellerinde büyük güç bulundurlar, ama xabze onları da sınırlandırır. Nitekim Janbot'un hiç istemediği ve uygun görmediği halde prensi öldürmek zorunda kalması da bu görünmeyen, ama hava gibi her tarafı kuşatmış xabze'nin bir yan ürünüdür. Soylular ve büyük toprak sahipleri nispeten xabze'nin yaptırımlarına daha az maruz kalmaktadırlar. Ancak onların eylemlerinin sonucu da çok yıkıcı olmaktadır” (Reşat, 2008: 263).

Reşat, habzenin özgürlük kısıtlayıcı bir yapısı olduğunu, habzenin yapısının özgürlük karşıtı olduğunu savunur. Anayasa yoksunluğu temel bir sorundur. Yazara göre sistem, zamana uyum sağlayamamakta ve sosyal adaleti sağlama gücünü yitirmektedir, üstelik sınıfsal ayrımı da desteklemektedir.

Osman Çelik'in *Savaş Nesilleri*'nde geleneksel hase yapısında çatlaklar oluştuğu, katılımcı demokrasi anlayışının çok başlılığa ve disiplinsizliğe yol açtığı, fikri hâkimdir. Halka açık toplantılarda geleneğe uygun olarak büyükler hâlâ ön plandadır ama herkesin söz alması sürecin uzamasına sebep olur.

“En zengininden en fakirine, en soylusundan kölesine kadar herkes, düşündüklerini söylemek isterdi. (...)

Önde gelen liderler, koruluktaki en yaşlı meşe ağacının altında toplanmışlardı. (...)

Aslında, ortaya çıkan tabloyu kimse yadırgamıyordu. Yüzlerce yıldan beri, bu böyle olmuştu. Adıgeler, yapacakları işleri, soylusu avamı birlikte kararlaştırmışlardı. Konuşmada, rey kullanmada, birinin diğerine üstünlüğü yoktu. Halkın onaylamadığı bir şeyi, kimse uygulamaya koyamazdı.

Oldukça demokrat görünen bu durumun altında, gizli bir anarşi vardı. Herkesin lider olduğu bir başıbozukluk, herşeye egemendi. Doğrusunu söylemek gerekirse, mevcut sosyal düzenin savunulacak tarafı yoktu. Hele devler arasında yaşamak zorunda kalan küçük bir ülke için, böylesine hudutları geniş bir demokrasi fazla lükstü” (Çelik, 2001b: 303-304).

Savaş durumu içinde toplantıya istenenden fazla insanın katılması, karar aşamasını hızlandırmak yerine yavaşlatan etkisiyle ortaya çıkar. Parça bir yandan kişiler arası eşitliği vurgularken diğer yandan Kafkasya'nın oylamayla kaybedecek zamanı olmadığını söyler. Hasenin gücünü yitirmesi yalnızca çok başlılıkla ilgili bir durum değildir, dağılma sürecine giren halklar zaman zaman küçük sülale gruplarının çıkarlar için alınan kararlara uymazlar. *Kölelik Dönemeci*'nde bölgeye gelen Osmanlı Paşa'sı Ferah Ali Paşa ile görüşmeme kararı alınmasına rağmen bir süre sonra geçerken uğramak gibi bir çözüm bulunarak alınan karar çiğnenir (Bilbaşar, 2015). *Savaş Nesilleri*'nde Ruslar hesabına casusluk yapan bir Alman, Abbatlardan Besni ile ticari ilişkiler kurar. Bu ilişki Rusların bölgeye yerleşme planının pekişmesini sağlar. Adegum bölgesinde yapılan hase toplantısında Ruslarla herhangi bir ilişki kurulması yasaklandığı hâlde Besni bu yasağı çiğner. Bir süre sonra gerçekler ortaya çıkınca da ihanet suçuyla yargılanır. Hâlihazırda bir düşmanı olan Besni, yargılama öncesi uğradığı kötü muameleyi de bahane eder ve Rus himayesine geçer (Çelik, 2001b). Hase kararına uyulmaması büyük bir iç gerginliğe sebep olur. Besni'nin düşmanının da habzeye uygun davranmayıp kendisine emanet edilen şüpheliye kötü davranması yozlaşmayı gösterir. Çelik'in ilk romanı *Genar*'da habze ve hase sarsılmaz güçlerken ikinci romandan itibaren tarihsel süreçte bu değerlerin zayıfladığı aktarılır. Yine de büyük sürgüne kadar birlik sağlamak için küçük ya da büyük meclislerin sık sık toplandığı görülür. Adegum bölgesinde yapılan başka bir toplantıdan söz edilirken katılımcılardan yemin istendiği anlatılır. Yemin kararların bağlayıcılığını artırmanın ve bireysel gururun altını çizerek yol almak istemenin göstergesi sayılabilir.

“Teklifin özeti şu idi: Ruslar ülkeden çıkarılınca kadar, üç hususa kesinlikle uyulacaktı.

Bir: kan davası güdülmecekti.

İki: Ruslarla ilişki kurulmayacak ve ticaret yapılmayacaktı.

Üç: Gerektiğinde, herkes savaşa katılacaktı.

Toplantıda bulunanlar yukarıda sayılan şeyleri itirazsız benimseyip, yemin etmişlerdi. Ancak, alınan kararların, her yerde kabul görmesi gerekiyordu. Aksi halde, yaygın bir özellik kazanmayacaktı. Bunun için, heyetler kurarak, bütün ülke adım adım taranacaktı. Her vadi, her köy halkının yemin etmesi sağlanacaktı” (Çelik, 2001b: 391).

Habze- keabz kurallarının tamamen uygulandığı dönemde söz konusu bile olamayan meclis kararını ve thamadeyi dinlememe, Rus işgaline paralel olarak yaygınlaşır. Otorite zayıflığı köylere de sirayet eder. Uğurlu’nun *Anzure* romanında bir ağaç meselesinden başlayan gerginlik cinayetle sonuçlanınca köy meclisi; olayın kan davasına dönüşmemesi için cinayeti işleyen köyden çıkarılması, yardım edenlerin ise ailenin karşısına çıkmaması kararını alır. Büyükler karara saygı duyarken küçükler bunu umursamaz. Yozlaşma bu konuda da kendini gösterir.

“Anzoruka Şora’nın evinde alınan karar her iki ailenin büyüklerine söylendi. Şana ve Gur’ların büyükleri alınan kararı kabul etmişler, yalnız gençler:

Biz Thazapl’lar için mi yolumuzu değiştirip kardeşimizi, köyden çıkaracağız. Yolunu değiştirmek isteyen değiştirir, köyden çıkmak isteyen çıkar. Biz köyümüzde istediğimiz gibi gezeriz, deyip Anzoruka Şora’nın evinde alınan kararı kabul etmemişlerdi.

Thazapl’lar ise alınan karara karşı saygı duyduklarını, fakat karşı tarafın durumuna göre hareket edeceklerini bildirmişlerdi. Mashud’un abisi Hatukşuka ise alınan karar için olumlu yada olumsuz hiçbir şey söylememişti” (Uğurlu, 2007: 27).

Yazarlar bu sistemin işleyişini ve toplumsal etkilerini önemserler ve hasenin değerleri yaşatmak ve rol model olmak konusundaki önemini vurgularlar. Özellikle sürgün öncesi ve sürgün sonrası erken dönemi işleyen romanlarda habzenin birleştirici yanı, millî kimliğin gurur verici ögesi olarak sunulur. Olumlanan roman karakterleri, sosyal düzenin sürdürücüsü olarak sistemin işleyişinden mutludur. Habze-keabza bağlı karar alma ve yürütme basamaklarının kusursuz işleyişi, yapının gücüyle ilgilidir. Hase kararlarının önemsenmemesi ve buna bağlı gelişmeler genellikle kötü karakterlerle ilgilidir. Bu tavır da yazarların geleneksel yürütme ve karar sistemini millî kimliğin göstergesi olarak benimsediğini gösterir. Yazarların neredeyse tamamı, habzeye bağlı kararlar sisteminden gururla söz ederken bazı yazarlar sistemin artık işlemediğini, ağırlaştığını ve modernleştirilmesi gerektiğini savunur.

2.1.2. Yargı-Sosyal Adalet- Kan Davası

Habze-keabzın toplumsal gücü, yasama basamağında, sosyal adaleti sağlamakta da işlevseldir. Bildiğimiz anlamda bir devlet yapısı olmadığı için yasama ve yürütmeyi ortaya koyup denetleyen haseler, habze-keabz kurallarına uyulmaması durumunda yargı basamağını da işletir. Haselerde görülen davalarda tarafların yakınları hase meclis üyesi olamazlar. Meclisin aldığı karar, taraflara herkesin gözü önünde tebliğ edilir, böylelikle şüpheyi yer bırakılmaz. Çerkes ve Abaza yazarların eserlerinde ortaya koydukları yargı-sosyal adalet sürecinin temel nitelikleri- örnekleri şöyle sıralanabilir. Liderler, yargılamayı habzenin keabzın belirlediği kurallara dayanarak yapar. Yargı meclisinde suçlunun ya da mağdurun ailesi karar verici olarak bulunamaz. Hapishane kavramı yoktur. Suçlulara toplumsal dışlama (P'in), can ya da malla kıyas, köleleştirme cezaları verilebilir. Aileler için P'in cezası diğerlerinden daha kötü addedilir. Ceza bizzat suçlunun ailesine tebliğ edilir, aile suçluyu kurtarmayabilir. Suçlulara eziyet edilmesi habze-keabz kurallarına göre hoş karşılanmaz.

Osman Çelik'in *Savaş Nesilleri* romanında Ruslarla iş birliği yaptığı düşünülenlerin yargılanmasında; söz konusu kişilerin vatan haini ilan edileceği, suçlarının soyluluk kisvesi altında affedilmeyeceği, mahkemelerde hainlerin akrabalarının yer alamayacağı hususları karar altına alınır (Çelik, 2001b: 454). Mahkemelerin niteliği ve sınırlarının belirlenmesi yargılama sürecinde önem taşır. Hase meclislerinde çözülemeyen davaların çözümü için -İslamiyet'in benimsenmesinden sonra- din eğitimi almış kişilere başvurulduğu görülür (Uğurlu, 2007: 14).

Çerkes ve Abazalarda hapishane olmadığı için cezalar farklı biçimlerde verilir. Bu cezalardan en çok korkulanı, toplum dışına itilme cezası olan p'in'dir.

“Toplumsal ayıplama-dışlama cezası P'in, Thamadelerin karar meclisinde (hase) aldıkları karar doğrultusunda suçlunun toplum dışına itilmesi, yaşadığı köyden uzaklaştırılmasını, P'in'ı(bir tür başlık) giyerek dolaşmasını kapsar. P'in cezası bir çeşit hakaret sayıldığından cezayı alanlar zaten toplum önüne çıkmak istemezler. Cezayı alanın ailesi de toplum içine çıkmaktan utanç duyar” (Saltık, 1998: 46).

Suçun niteliğine göre bireysel dışlama, ailenin hatta bir soyun dışlanması biçimini dönüşebilir. Böyle durumlarda o soyun topluca bölgeyi terk etmesi istenebilir. Teşhir ve

dışlamaya dayanan ceza sistemi, o kadar etkilidir ki çoğu zaman cezanın P'in yerine ölüm olması tercih edilir. Kadınlar P'in giymiş bir erkekle evlenmek istemez, evliyse boşanır.²⁰ Bu cezayı almış olmak aile onurunu zedeler. "P'in giymiş biri ölse dahi babası gidip cenazesine sahip çıkmaz. Ancak cesedi açıkta kalmasın diye gizlice ölüyü gömer. Dahası cenaze töreni yapılmaz" (Saltık, 1998: 46). "P'in"dan kurtulmanın tek yolu suçlunun toplumca onaylanan bir cesaret göstermesidir. Bu, savaş zamanında savaşa katılmakla; barış zamanında da zorlu kahramanlık gösterileri yapmakla mümkün olabilir.

"Köy Hasesi başkanı Tahamateler bu yiğitliği onaylarsa o zaman başındaki P'in çıkarılır. Ve ailesi de halk içine çıkmaya hak kazanır. Yiğitlik Meydanında başarılı olamayanlar başındaki P'inlarıyla kalırlar. O zaman da başarılı olmayanlar attan indirilir. Atları elinden alınır. Eşeğe bindirilirler. "Attan indi, eşeğe bindi" özdeyişi buradan kaynaklanmaktadır. Eşeğe binenlerin istedikleri diyara gitmelerine izin verilir. Dilerlerse ailelerini de götürülebilirler" (Saltık, 1998: 46).

Geleneğe aykırı her türlü büyük suç, savaşta korkaklık göstermektir ve p'in cezasına sebep olabilir. Bu cezayı alıp ailesini utandırmak yerine ölümü tercih eden kişiler görülür. *Adsız Roman*'da Argun adlı bir genç "P'in"dan kurtulmak için tehlikeli bir binicilik gösterisine yönelir.

"O utançla yaşamaktansa ölümü göze almış, dörtnala sürdüğü atla, aralarında dört at boyu açıklık ve aşağısı uçurum olan bir kayadan diğerine atlamıştı. Kurtulmuştu dört renkli kalpağı takmaktan" (Soykan, 2018: 99).

Argun'un bu son cesaretiyle toplumsal dışlamadan kurtulması, bir anlamda ibretiâlem olur. Genç; anne babasını, karısını ve kardeşlerini utanç içinde yaşamaktan kurtarır. Bireysel suçun tüm bir aileyi etkilemesi Çerkes ve Abazalarda soya dayalı seçkinliğe dayandırılabilir. Suç yalnız kişiyi değil, toplumu etkilemiştir. O hâlde cezalandırma toplumsal bir aydınlanma sağlamalıdır. Cezanın ilanı ve uygulanması toplum önünde gerçekleştirilir. *Kafdağı'nın Ateşi* romanında bir cinayet işlediği için iki sülalenin temsilcileri önünde yargılanan Şamis suçlu bulunur. Olayın kan davasına dönmemesi için ailelerin karşı karşıya gelmemelerine dikkat edilir. Sonunda suçluya tecrit cezası verilir, hiçbir sosyal ortama giremez, kimse ona selam vermez, bu durumdayken hiçbir kızın kendisiyle evlenmeyeceğini bilir, bu tecritte yaşamaktansa köyünü terk eder (Özbek,

²⁰ Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*. (Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık. S.88

2021: 81). Yazar hem dipnotla hem paragraf içinde Çerkeslerdeki cezalandırma sistemi hakkında bilgi verir.

Osman Çelik'in *Genar* romanında bahar bayramı sırasında gençler arasında bir at yarışı düzenlenir. Atlar, debisi yüksek bir ırmaktan geçerken Bastı Takır, rakibinin atının kafasına bir yumruk atar; at, binicisiyle sulara gömülür. Binici zorlukla kurtarılırken at telef olur. İki ailenin bireyleri kavgaya tutuşunca şenlik düzeninden sorumlu lider, tarafları ayırır. Bundan sonra söz büyüklerdedir. İlk tepki sadece azarlamaktır ancak onun için bile gelenek (habze) dillendirilerek tarafların ayıplanması sağlanır.

“-Yazıklar olsun size! Töreyi çiğneyerek bizi utandırdınız.
Herkes susmuştu. Şora, üzgün, kederli bir sesle devam etti.
-Her şeyi berbat ettiniz. Dağılın!” (Çelik, 2001a:38).

Şenlik alanı boşaltıldıktan sonra büyükler hemen orada bir hase düzenlerler. Yargı süreci geciktirilmez. Şenliğe katılan her köyden bir thamade seçilir ve kurul yargılamayı yapar. Sözcü thamadeye aldıkları kararı açıklarlar. Thamade Şora, suçlu bulunan Bastı Takır'ın babasını çağırıp sözlü olarak yapılanların yanlışlığını anlatır ardından da verilen kararı açıklar. Halka ve geleneklere yakışmayan davranış için üzgün olduğunu söyler, Bastı Takır'ın bir Adige delikanlısı olarak yanlış yaptığını vurgular. Yargı kurulunun kararını topluluğun önünde açıklar.

“Gördüğünüz gibi, Natho Sabe boğulma tehlikesi geçirmiş, atı ise ölmüştür. Bu sebeple, Bastı Takır, Natho Sabe'ye öldürülen at gibi sağlıklı beş at verecektir. Ayrıca, Bastı Takır, baharı kutlama törenlerine beş yıl katılmayacaktır. Kavgaya karışan gençlere gelince; Janko, bunların adlarını biraz sonra açıklayacaktır. Bu gençler, iki yıl bahar kutlama törenlerine katılmayacaklardır. Şora'nın işareti üzerine, Janko iki yardımcısı ile birlikte ortaya çıktı. Kavgaya karışan otuziki gencin adlarını saymaya başladı. Janko takıldıkça, yardımcıları yardım ettiler. Böylece, kavgaya karışan gençlerin adlarını tek tek saydı” (Çelik, 2001a: 39).

Herkesin gözü önünde yaşanan bir kavganın sonunda Bastı Takır'a hem kısas hem toplum dışına atma cezası verilmiştir. Diğer otuz iki gence de ikişer yıl dışlama ceza verilmesi, toplum düzenini bozanlara karşı alınan önlemlerin büyüklüğünü gösterir. Elbette asıl ceza şenliklere katılamama değil on beş köyün önünde kınanmaktır. Cezalandırmanın sonunda suçluların ailelerine itirazları olup olmadığı sorulur. Bastı Takır'ın babası “-Töreye karşı ne denebilir?” (Çelik, 2011a: 40), diyerek susar kararı dinleyen vadi büyükleri de itiraz

etmez. Şora “-O halde, bu kararı bütün köylerde halka duyurunuz. Cezalandırılan gençler de, lütfen bu karara uysunlar. Geleneklerimize saygılı olsunlar” (Çelik, 2001a: 40), diyerek son sözü söyler. Hızlıca yapılan yargılamada geleneğin bütün başmakları uygulanır. Kurul kararına itiraz etmeme burada da görülür, bireysel hata Bastı ailesini zor duruma düşürür, yıllarca vadinin diğer köylüleriyle bir araya gelmek istemezler. Bastı Dadu oğlunun yanlışından utanç duyar.

“Bastı ailesi, bütün vadi halkı önünde küçük düştü. Üstelik bunu bir başkası değil bizden biri yaptı. Bir Bastı, bu kadar küçülsün görülmüş değil. Bize verilen ceza karşısında, kızıp köpüreçeğime ezildim. Küçüldüm. Utandım. Gün yüzüne, topluluk önüne nasıl çıkarız diye düşünüyorum. (...) Üç gündür düşünüyorum. Şerefimizi iade edecek bir yol arıyorum. Bulamıyorum” (Çelik, 2001a: 45).

Bastı Dadu, toplum önünde küçük düşmenin getirdiği yükü - ki dışlamaya sadece oğlu tabi tutulmuştur- cezası bitmesine rağmen oğlunu hiç görmez, otuz beş yıl sonra oğlunun adını ağzına aldığı anda da torunlarına ders vermek için amcalarından söz eder.

“Hayatımızı tanzim eden adet ve geleneklerdir. Geleneklerimizin temelinde saygı vardır. Adet ve geleneklere uymayanlar, topluluğa saygısızlık etmiş olurlar” (Çelik, 2001a: 188).

Dadu’nun bu tavrı habze-keabz kavramını, yaşam biçiminin kendisi sayılmasıyla ilgilidir. Onu yok saymak, kimliği yok saymaktır. Bu konuda asla taviz vermez, ölene kadar oğlunu hiç görmez, oğlu da ancak babasının ölümünden sonra –hiç istememesine rağmen- köye gelerek toplum içine karışır. Otuz beş yıl boyunca kendi köyü de dâhil sosyal hayatın içinde yer almaz. Ailenin diğer üyeleri de babalarının kararına saygı duyar, kendileri Takır’la görüşse de babalarına teklif dahi etmezler.

Ailesi tarafından dışlanan suçlu motifi, Kemal Bilbaşar’ın *Kölelik Dönemeci* romanında da görülür. Aslında suçlu olmadığı hâlde -aksi ispat edilemediği için- zina ve tecavüz ile yargılanan Şefsi, dava sırasında suçu üstlenir. Ailesi oğullarının suçlu olduğunu düşünerek onu kurtarmak istemez ve bedel olarak köleleştirilmesini kabul eder. Özgür bireyin köleleştirilmesine dair farklı görüşler olsa da²¹ genellikle maddi durumu yeterli

²¹ Nahit Serbes (2018) *Benim Yolum Habze* kitabında suçlunun ailesinin suçluyu her türlü haktan mahrum bırakması durumunda suçlunun kürek mahkûmu ya da köle olarak satılabileceğini söyler. S.80 Dubrovin (2019) de kadının ailesinin kızlarını satma hakkına sahip olduğunu, aldatılan eşin karısını öldürme hakkı olduğunu söyler. (S.169-170) Aynı konuda Nalçık Beşeri Araştırmalar Enstitüsü Tarih Bölümü Orta Çağ Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr.

aileler bedel ödeyerek istedikleri takdirde, suçluyu köleleştirilmekten kurtarabilirler. Romanda Şefsi'nin ailesi çocuklarının hatasını affetmez.

“ ‘Bu sapık bizden değildir. Şimdiye tarlamızdan böylesi ayıplı bir otun sürdüğü heç görülmemiştir.’

‘Onu kökleyip atmalıyık Mıksırların arasından.’

‘Hansisa Anamız’ı gücendirmiş bir zinakâr, demirhanemizde Şefsi olabilemez!’

‘Zıyanlık verip onu kurtarmana rızamız yoktur Saradla! Kötü kişinin diyeti kendisidir.’

‘Zincire vurup götürsünler ki, bir daha yüzünü görüp ayıbyla yerin dibine geçmeye!’ ” (Bilbaşar, 2015: 646).

Son derece uç bir örnek olan bu dışlamada ailenin adını temizleme vurgusu önemlidir. Şefsi'yle zina yapmakla suçlanan Satanya, aslında tecavüze uğramıştır ve gerçek suçlu kocasının kölesidir ancak bu durumu o da ispatlayamaz. Zalim bir koca olan Pşi Dole, karar meclisinde hayâsızlıkla suçladığı karısının toplum önünde aşağılanmasını, zina suçuyla baba evine gönderilme alayına katılmasını ister.

“ ‘Beli!’ dedi Kaytuk Dole, hınçla soluyarak. ‘Bu kadın karnında benim tohumumdan olmayan bir piç taşımaktadır. O sebeble helalim olmaktan çıkmıştır. Bu günahkâr Abhaz kırmasının obada kalıp günü dolanda namuslu avratları doğum salıncağı başında toplamasına, doğacak çocuğuna Hansisa ilahisi okuyup ad koydurmasına iznim yoktur. *Yirigeçin* yapıp vebalinin diyetini babasına ödetmek, alnımıza çalınmak istenen karayı soyuna aktarmak istirem. Aşağı Bozdok’a varıp piçin babası olduğuna inandığım Şefsi’nin soyuyla da hesaplaşmak boynumun borcudur.’

Haceş’e çekilen ihtiyarlar, kısa bir görüşmeden sonra kocanın isteğini yerinde buldular, çıkıp kararlarını herkesin duyacağı biçimde bildirdiler: *Yirigeçin* yapılacaktı.

Geleneğe uyularak Satanya, togalık önündeki suçlu direğine götürülüp bağlandı. Goşaf Ana yılların biriktirdiği kinle başı çekip genç kadını lanetledi, suratına tükürdü. Tüm evli kadınlar sırayla onu yansılادılar. Satanya büyük bir sabırla karşıladi hakaretleri” (Bilbaşar, 2015: 635).

Satanya aşağılanmak için iğdiş edilmiş bir ata bindirilir. Kızları Zevaş’la Denif köle kızlar gibi giydirilip bir heybe içine konur. Annelerinden dolayı onlar da dışlamaya maruz kalırlar. Alaya katılan erkekler, en eski giysilerini giyerler, yol boyunca Satanya’ya hakaretler yağdırılır. Zina ile suçlanan bir kadının baba evine örtüsü olmayan bir kağı

ile gönderilmesi, gelini götüren kağının atının kapıya ters durması bu tür durumlarda uygulanan bir gelenektir.²²

Satanya'nın ailesi de tıpkı Şefsi'nin ailesi gibi toplumca dışlanan çocuklarını kabul etmez. Ailenin Thamadesi Margal, aracılığıyla Satanya'yı ve torunlarını reddederler, onlara köleleştirme cezasını uygun görürler. Satanya için zamanında ödenen başlık parasını geri ödemeyi de kabul ederler.

“Tamata Margal gelenek gereği, yüreğinden kan giderek, Satanya'yı suçlayıp reddetmek zorunu duydu:

‘Soyumuzdan şimdiye böyle bir sütü bozuk çıkmamıştır. Koca soyuna da, baba soyuna da ayıbyla kara çalmış bu günahkârı obamızda görmek istemeyik... Alıp götürün, kızlarıyla birlikte yabancı bir esirciye satın ki, yurdumuz bu yüz karasından temelli arına! Vase olarak verdiklerini ise bir tamam geri alacaksınız’ ” (Bilbaşar, 2015: 639).

Nalçık Beşeri Araştırmalar Enstitüsü Tarih Bölümü Orta Çağ Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Khyej Zayurbeç'le yapılan röportajda Zayurbeç, soylu bir aile mensup kişinin hiçbir koşulda köleleştirme cezasına maruz kalamayacağını, söz konusu bedelin maddi yollarla ya da zaten köle durumunda olan halktan insanların davacı tarafa verilmesiyle ödendiğini aksinin mümkün olmadığını aktardı.²³ Habze- keabz kitaplarında da buna benzer bir cezalandırmaya – soylular için- rastlanmadı. Bu durumda bir Pşı (Prens) kızı olan Satanya'nın köle olarak satılmasının tarihsel gerçekliğinin olmadığı, yazarın burada soylu olmayan halk için uygulanan bir cezayı kurgusuna yerleştirdiği görüşündeyiz.

Çarpıcı örnekleri olsa da p'ın cezalandırma sistemindeki tek yöntem değildir, kısas da çoğu zaman toplumsal dışlanmaya eşlik eder. Bazı durumlarda sadece kısas yapıldığı da görülür. Mala karşı mal, cana karşı can ya da yüklü miktarda mal talep edilir kısasta. *Genar* romanında kaçırılan Gubate – üstelik nişanlıdır intihar edince onu kaçırان üç genç, gıyabında yargılanır. Karar, büyük bir meraklı topluluğunun önünde açıklanır. Suçlu

²²Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*. (Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık. S. 99.

Kuş, A. (2021). *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Kafkasya*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat. S. 214.

²³ Röportaj tarihi 05.06.2020

gençlerin aileleri kararı dinlemek üzere çağrılırlar. Açıklamada öncelikle eylemin yanlışlığı ve bunun bir cinayet olduğu söylenir.

“Ancak, bu üç genç değil Psıkuy Köyüne, Psıfabe Vadisine on yıl dönemeyeceklerdir. Bu karara aykırı davranır, yüzüzlük ederlerse, vadi halkı hiçbirini kabul etmeyecektir. Onlara yardım edenler de suçlu sayılacaktır.

Ayrıca Zıbeko, Hunko ve Becaşko aileleri ölen Gubate’nin babasına onar adet yetişkin sığır vereceklerdir. (...)

Janko; Zıbeko, Hunko ve Becaşko ailelerinin büyüklerine döndü.

‘Karara bir itirazınız var mı?’ dedi.

Zıbekolar’ın en büyüğü ihtiyar Kambi; ‘hayır’ anlamına başını sallamakla yetindi.

Diğer iki ailenin büyükleri ses çıkarmadığı gibi, hiçbir harekette de bulunmadılar.

Natholar, toplantıya gelmemişlerdi. Janko, arkadaşları ile birlikte, kararı tebliğ etmek üzere Natho Sabe’nin evine gitti.

Sabe, başını kaldırmadan Janko’yu dinledi.

‘Kızım için diyet istemem. Ama, mutlaka alınması gerekiyorsa, siz alın. Fakirlere dağıtın’, dedi” (Çelik, 2001a: 466-467).

Yargılamada yapılan bazı vurgular önemlidir. Gençlerin eylemi sadece habzeye aykırı olmakla kalmaz, mertliğe ve erkeklığe sığmaz, eylem bir ölümle sonuçlanmıştır. Toplumsal dışlama ve kısas cezaları bir arada verilmiştir. Suçlu aileleri duruma itiraz edememişlerdir. Maktul tarafı ise kısasla gelen maddiyatı kabul etmez, bu gurur meselesidir. Bu noktada önemli olan bir başka unsur Gubate’nin nişanlısı Genar ve ailesinin olaya müdahale etmemesidir, Genar intikam almak istese de Gubate henüz onun karısı olmadığı için yargılama sürecine dâhil edilmez. Bu metin aracılığıyla Osman Çelik, sistemin işleyişini okuyucusuna sergilemiş olur.

Cezalandırmada maddi bedel ödetmenin bir başka örneği *Kölelik Dönemeci*’nde görülür. Karısını aşağılamakla yetinmeyen Pşı Dole, düğün öncesinde verilen vasenin (hediye-başlık parası) iadesini ister.

“ ‘Şimdi vase pazarlığına oturak!’ ” dedi.

Oturdular.

Uzun çekişme ve tartışmalardan sonra Kaytuk Dole’nin alacağı giysi, kumaş topu, köle, hayvan, koşum takımı, tüfenk ve kılınc sayısı saptandı. Tamata Margal’ın, ertesi gün beyinin borçlarını sekuç alanına noksansız getirip teslim edeceklerini bildirmesiyle pazarlık sona erdi ” (Bilbaşar, 2015: 639).

Bu davada Thamadeler hem dışlama hem köleleştirme -Habzeye göre tartışmalı bir durumdur- hem de maddi bedel ödeme cezalarını bir arada kullanarak topluluk üzerindeki hâkimiyetlerini gösterirler.

Kan davası Çerkes ve Abaza toplumunda onaylanmayan bir eylem olmasına rağmen, yaşanan bir durumdur. Hem gelenek kitapları hem romanlar kan davasının toplum yapısına zarar veren yanına değinir. Habze- keabzın yasama basamağı, aralarında sorun olan aileleri bir araya getirerek onları barıştırmaya çalışır. Thamadeler yapılan toplantıda suçlu hakkında karar verilene kadar, iki tarafın ailelerinin bir araya gelmesine engel olmaya çalışır. Ailelerden bir yerde karşılaştıklarında yollarını değiştirmeleri istenir (Sarebiy, 2017). Her ne kadar sürtüşmeler engellenmeye çalışılsa da kan davası örnekleri görülür. Tornau *Bir Rus Subayının Kafasya Anıları* kitabında tanık olduğu bir kan davası cinayetine değinir. Kan davasının uzak akrabaları bile etkisi altına alan yanını vurgular. Kan davası durumunda şariat ya da habze mahkemelerinin kurulabildiğini ancak mahkemelerin sınıflı toplum yapısı nedeniyle isteneni veremediğini aktarır. Şeriata göre bir pşıyla köylü aynıken habze mahkemelerinde pşların (prensler) üstün geldiğini belirtir (Tornau, 2019: 45). Dubrovin ise kan davası cinayetlerini romanların anlattığının aksine onurlu bulmaz. Pusu, mala zarar verme, çocuk kaçırma, köleleştirme gibi yöntemlere başvuran davalılar olduğunu söyler (Dubrovin, 2019: 238- 239). Çerkes ve Abaza roman yazarları kan davasının topluma verdiği zararı bildiğinden roman karakterlerini barışçıl çizme eğilimindedirler ancak yine de toplantı kararlarına uymayan taraflar yüzünden kan davasının sürdüğü durumları da anlatırlar. Kimi zaman da kan davası bir gurur meselesi olarak görülür romanlarda.

Çerkesler için habzenin bir anlamda sınırlarını belirleyen Kazanuko Jabağ karakteri, kan davasına şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu âdet toplum yapısına aykırıdır.

“ -Kan davası bir Adige âdeti olamaz! Bunu geleneklerimizden çıkarıyorum. Ne dinimiz ne de ahlâkımız, artık bunu kabul etmiyor.

Adam öldürmek bir cinnet halidir. Bir kazadır. Bundan sonra adam öldürmede, başa baş istemek yok. Başa karşı şapka almayı; yani hakimin vereceği bir bedeli ödemeyi kural olarak koyuyorum.

Dövme ve yaralama olaylarında da aynı yol izlenecektir. Topluluk dalgalandı. Meydanın her tarafından uğultulu bir ses yükseldi. Pşı soyundan biri ortaya çıkarak, Kazanuko'ya itiraz etti.

‘ Soylulara bunu yapamazsınız. Biz intikam için silah taşıyoruz. Silahlarımızı atıp, kadın gibi dolaşamayız.’ Kazanuko, hüznle gülümsedi.

‘ Siz komşularınızı, soydaşlarınızı öldürmek için mi silah taşıyorsunuz? Eğer böyleyse, çok yazık! Dışardan herhangi bir düşmanın gelmesine gerek yok. Çünkü düşman bizim içimizde. Yüreğimizde.

Hayır! Bu böyle devam edemez! Bunun tartışılacak hiçbir tarafı yoktur’ ” (Çelik, 1994: 178-179).

Jabağ'a tepki gösterenler genellikle soylu kesimdir zaten Jabağ'a göre toplumdaki aksaklıkların temelinde sınıf ayrımı vardır. Jabağ bu konuda ısrarcı olur ve bir din adamı olmanın da sayesinde halka seslenir.

Kan davası Çerkeslerde olduğu gibi Abazalarda da görülen bir durumdur. Hayri Ersoy'un *Sürgün Sessiz Ölü*r romanında Bazala kuzenini öldüren İdris'ten intikam almayı kafasına koyar. Osmanlı topraklarına yeni gelmişlerdir ve bu topraklardaki kanun onun üzerinde etkili değildir. Karşı taraf Abaza da değildir dolayısıyla bir örfi mahkeme şansı yoktur. Bazala tek çarenin aile intikamını almak olduğunu düşünür ancak bunu yapmasının da bazı şartları vardır. Rahmi Tuna da arkadan vurmanın, silahsız kişiyi öldürmenin, eşit durumda olmayan kişiye saldırmanın meşru olmadığını vurgular (Tuna, 2009). Romanda da Bazala'nın aile gururu için adam öldüreceğini bilen Hayıd ona kuralları hatırlatır.

“ ‘Sevgili Bazala, biliyorsun töremizde öç almanın da kuralları var. Hasmını evinde; karısının, çoluğunun çocuğunun yanında öldüremezsin. Ona pusu kuramazsın ya da arkadan gizlice yaklaşıp vuramazsın. Ayrıca vurduktan sonra cesedine kötü davranamazsın. Anlayacağın töremizde birçok gerekli gereksiz kuralı var bu işin,’ dedi genç adama. Bazala, Hayıd'ın anlattıklarına karşılık herhangi bir şey söylemedi. Ona bir şey de sormadı. Zaten, köyünde tüm bu kuralları duyarak, hatta yaşayarak büyümüşü. Hayıd, başını eğip sessizce kendisini dinleyen genç adama; ‘Tüm bu uyarılarım için kusura bakma lütfen, ben de bazen saçmalıyorum işte. Törelerimizin bize yüklediği kuralları senin bilmemen olanaksız zaten’ (Ersoy, 2018b: 96-97).

Bazala için bu öç bir onur meselesine dönüşür bu nedenle intikamını almadan kimselere görünmemeye karar verir. Bu cinayeti soyuna sürülmüş bir leke olarak algılar.

“O artık toplum gözünde bir hayaletti; öcünü alana dek ortalıkta görünemeyecek, arkadaş toplantılarına katılamayacaktı. Hatta kendi evine bile, herkesin görebileceği bir şekilde girip çıkmayacak, girmek zorunda kalırsa da bunu el etek çekildikten sonra gizlice yapacaktı. Bundan sonraki tüm yaşamı, sürekli olarak hasmını izlemek, uygun zamanı bulunca da görevini “törelerin emrettiği şekilde” yerine getirmek üzerine kuruluydu. Nitekim bir süre daha Şabat'ın mezarı başında kaldıktan sonra hemen o gün ortadan kaybolmuştu. Artık onun tek hedefi İdris Ağaydı” (Ersoy, 2018b: 97).

Bazala, İdris'in peşine düştüğünde doğru anı yakalamak için bekler. Hatta bu sırada İdris'in boğulmak üzere olan oğlunun hayatını kurtarır çünkü onun derdi çocukla değil; tuzak kurarak kuzenini öldüren ve Abazaların o bölgeye yerleşmesini itemeyen İdris Ağa'yladır. Romanda anlatılan kan davası bir vahşet sahnesini değil gururlu bir

düşmanlığı anlatır. Yazarın amacı kan davasını övmek değil; düşmanlığın bile mertçe olanını göstermektir. İdris kalleşçe bir tuzakla cinayet işler, Bazala mert davranır, kadın ve çocukların olmadığı bir yerde hasmının yüzüne bakarak eylemini gerçekleştirir. Anlatı ideal Abaza kimliğini ortaya koymasından önemlidir.

Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen romanında sınıf farklılığı yüzünden sevdiği kızla evlenemeyen Khabug'un istemeden bir cinayet işlemesi anlatılır. Kavga sırasında Bırfin'in kuzenini öldüren Khabug kan davası başlayacağını bildiği için önce köyünü sonra Abhazya'yı terk ederek Çerkes bölgesindeki bir başka Abaza köyüne yerleşir. Üst sınıftan bir aile onun yaşamaması için elinden geleni yapacaktır. Bu anlatı da kan davası sorunun o dönemde hâlâ yaşandığını gösterir (Ersoy, 2018c: 114).

Anzure romanında da kardeşi öldürülen Hatutşuka'nın acısı anlatılır. Hatutşuka kardeşinin yıllarca omuz omuza Ruslar karşısında mücadele ettiği Çerkesler tarafından öldürülmesi kaldıramaz. Bu cinayet de yine sosyal sınıfların korunması ve gurur yüzünden işlenmiştir. Köy meclisi cinayeti işleyen katilin köyden çıkarılmasına ve düşman ailelerin karşılaşması durumunda yollarını değiştirmesi karar verir. Acılı Hatutşuka'dan bunu bir kan davasına dönüştürmemesi istenir. Büyükler kararı kabul ederler ama hatalı tarafın gençleri yol değiştirme ve köyden çıkma kararını kabul etmez. Bu aslında yasama basamağının işlevini yitirdiğini de gösterir. Bu olayın hemen sonrasında Rus işgali başlayınca köyün bir kısmı topraklarını terk eder. Hatutşuka kardeşini öldürenler köyü terk etmediği için köyden ayrılmaz. Gururu mantığının önüne geçer.

“Sen benim kardeşimin öldürülmesine, öldürüldü gitti ne yapalım, diyeceğimi mi düşünüyorsun? Böyle nasıl düşünebilirsin? Ben kardeşimin öldürüldüğü gün yemin etmişim ‘ya onlardan iki üç kişi öldüreceğim yada kendimi de vurduracağım’ diye neden kardeşimin öcünü almaya yemin ettim biliyor musun? diye Haris’e sordu. (...) Çünkü, o insanların öldürmek istedikleri bendim” (Uğurlu, 2007:46-48).

Hatutşuka da tıpkı Bazala gibi düşmanlarının kendisiyle ilgilidir; eşlerini, çocuklarını hedef almaz. Onlardan birini karısı yanında olduğu için öldürmez hatta ağır bir çuvalı kaldırmaya çalışan kadına yardım eder. Durumu anlayamayan oğluna açıklar.

“Bak oğlum, bütün dünyada bir biriyle düşman olan bir sürü insan vardır ama insan olan şu anda benim yaptığımı yapardı. Başka milletleri bilmem ama hiç bir Çerkes zor durumda kalan bir kadına bırak zarar vermeyi, düşmanı da olsa ona yardım etmeden geçemez. Kocasını bizi görünce uzaklaşırken görmedin mi, o bana saygı gösterdi. Onun saygısına karşılık karısına yardım ettim. Bana saygı göstermeyebilirdi. Çünkü karısının yanında onu öldürmeyeceğimi çok iyi bilir, ama günü geldiğinde ya o beni ya da ben onu vuracağım” (Uğurlu, 2007: 84).

Hatutşuka'nın bu tavrı Ersoy'un romanında da gördüğümüz gibi mertçe bir düşmanlık övgüsüdür. İdeal bir Çerkes intikamı kallesçe almaz, kadınlara bulaşmaz ama kanını yerde koymaz. Yıllar boyunca düşmanlarının köy dışına çıkışlarını gözler ve uygun bir anını bulunca kardeşini öldürenleri öldürür. Bu intikam için yıllarca sabreden Hatutşuka kendisi de uzun ömürlü olamaz. Köyde bu düşmanlığa son verecek kimse kalmamıştır. Sonunda öldürdüğü katillerden birinin kardeşi onu da öldürür (Uğurlu 2007). Yazar, roman boyunca kan davasının kötülüğünü; kardeşin kardeşi öldürmesi, birlikte Ruslara karşı koymak varken düşman olmak, sosyal sınıf etkisi bağlamında yorumlar. Hatutşuka bir haksızlığa engel olmaya çalışırken önce kardeşini sonra kendi hayatını kaybeder. Bu anlatıda da kan davası vahşet içerikli değil gurur odaklıdır.

Olayların kan davasına sebebiyet verebileceği durumlarda karar meclisleri buna engel olmak için öneriler sunar. Nalçık Beşeri Araştırmalar Enstitüsü Tarih Bölümü Orta Çağ Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Khyej Zayurbeç'le yapılan röportajda Zayurbeç, bir cinayet sonrasında suçlu tarafın ailesinin kan bedeli ödeyebileceğinden söz etti.²⁴ Olayların kan davasına evrilmemesi için maddi gücü olan aileler bu bedeli ödemeyi tercih ederler ancak bu talep her zaman kabul edilmeyebilir. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında Prens'in genç oğlu soylu bir ailenin oğlu Yakup'u öldürür. Prens oğlunun hatalı olduğunu bilir hatta karısının üzülmeyeceğini bilse oğlunun ölümüne razı olacaktır. Yine de kan bedeli ödeyerek onu başka cezalar almaktan kurtarmayı umut eder.

“ Prens her üçünün de kapağını açtı. Çil çil altın doluydu hepsi. ‘Bunları Yakup’un anısını yaşatmak için hayır işlerinde kullanırsınız,’ diye getirdik dedi. ‘Yeter ki ağzımızın tadı bozulmasın.’ Setenayguaşe çirkin, iğreti bir şey görmüş gibi yüzünü buruşturdu. Prense doğru bir iki adım attı. ‘Ağzımın tadı bozuldu Yakobi,’ dedi. ‘Hem de fena halde bozuldu. Biz kan parası istemiyoruz, bizim altınımız da, toprağımız da her türlü işimizi görmeye yeter. Biz adalet istiyoruz, katilin cezalandırılmasını bekliyoruz senden.’ Janbot, ‘Yeterince açık mı?’ diye annesini destekledi.

²⁴ Röportaj tarihi 05.06.2020

Prens ses tonunu ve tavrını bozmadan, ‘Elbette,’ dedi. ‘Elbette onu cezalandıracağım. Buraya gelmekteki amacımız başsağlığı dilemek, acınızı biraz olsun paylaşmaktı’ ” (Reşat, 2008: 68).

Prens, henüz karar meclisi kurulmadan aileyi sakinleştirmek ister ama Setenayguaşe ve oğulları kan bedelini kabul etmez. Onlar kana kan, cana can istemektedir. Gelinleri Neugrej, bir Prens ailesinin böyle bir bedel ödemeyeceğini bilir.

" ‘Yani, prensten oğlunun kurşuna dizilmesini isteyeceksiniz. Bunu hangi baba yapar. Böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceğini bal gibi biliyorsunuz. Tamam Pereniko bir hata yaptı; gençti, âşıktı ve sarhoştı, hata yaptı, ama siz ondan daha büyük bir hata yapmaya kalkışyorsunuz’ ” (Reşat, 2008: 91).

Neugrej, kan bedeli olarak önerilen üç sandık dolusu altının alınmasını ve kan davasını sonlandırılmasını ister. Neugrej, aslında paranın peşinde değildir, eşinin ailesinin olayı kan davasına çevirmesinden korkar. Eşi Pşımafe ise bunun bir gurur meselesi olduğunu Prens’in oğlunu kendi eliyle ölüme göndermeği takdirde bunu kendilerinin yapacağını, başka türlü saygı göremeyecekleri yanıtını verir (Reşat, 2008:92). Bu romanda Çerkes ve Abazalardaki sınıflı toplum yapısı Pşılara (Prenslere) birtakım ayrıcalıklar sağladığı için kısasa kısas yöntemi işletilemez. Prens’in oğlu için maddi bedel ödeme cezası verilir. Yakup’un ailesi bunu kabul etmeyecektir. Bu artık onur meselesine dönüşmüştür. Akıllarında Prens’in kendisini öldürmek vardır ama bu bütün ailenin ölüm fermanını imzalamak demektir.

“ ‘Sen yokken mahzene indik’, 400’e yakın da tabanca saydık, baltalar, kılıçlar, kamalar yeterli sayıda.’
Pşımafe ayağa kalktı. ‘Durun, durun,’ dedi. ‘Yavaş yavaş ve adım gitmeliyiz.’
Topal ayağa fırladı. ‘Bence vakit kaybetmeyelim,’ dedi. ‘Bir an önce önlemlerimizi alalım, adamlarımızı silahlandıralım. Eninde sonunda kaçınılmaz olacaktır.’ (...)
Janbot da ayağa kalktı. ‘Sakin ol,’ dedi. ‘Burda herkesin ortak bir amacı var; prensi ve ailesini bitirmek, Rus egemenliğine son vermek. İçinde özgürlük tutkusu taşıyan tüm Adıgeler kendi halkının sırtından servet ve nüfuz edinen bu Rus uşağından nefret ediyorlar. Ayrıca bizim de kalkıştığımız sıradan bir iş değil, ne yani herhangi bir askeri öldürür gidip prensi öldüremeyiz’ ” (Reşat, 2008: 153).

Zayurbeç, kendisiyle yapılan röportajda bir Pşı ailesinin asla cana can bedeli ödemeyeceğini, maddi karşılık vereceğini, en fazla bir kölesini feda edeceğini aktardı. Romandaki gibi bir intikam peşine düşen aile söz konusu olursa ve Pşı ailesinden birini öldürürse o ailenin bütün erkeklerinin öldürüleceğini ve kadınların da köle olarak satılacağını vurguladı. Abidin İnci de soyluların alt sınıfa verdiği zararın onların

yaşantısını etkilemediğini nacak tam tersi bir durumun ailenin ya da sülalenin tamamen ortadan kaldırılması anlamına geldiğini söyler.²⁵ Yazarın romanda vurguladığı gibi adalet sistemi Pşı ailesi üzerinde çok fazla etkili olmaz. Öldürülen bir soylu da olsa Pşı kanı dökmek kolay değildir. Setenay ve ailesi de bunun farkındadır eylemleri bir kan davasına dönüşecektir ama buna razıdırlar. Prensi öldürmeyi başarırlar ama bu uğurda Setenay’ın bir oğlu daha öldürülür diğer oğlu ise ağır yaralanır. Normal koşullarda bu eylemleri bütün sülalenin ölümüne sebep olacaktır ancak Rusların bölgeye gelmesi olası katliamı durdurur ama sürgün yolunu açar.

Kölelik Dönemeci romanında kan davası kaynaklı bir başka mahkeme süreci anlatılır. Burada mahkeme kararına uymayana verilen cezalandırma çok serttir.

“Şapsıhlılar, Zanoğlu’nun obasına vardıklarında ırmak kıyısında bir cinayet suçlusunun cezası infaz ediliyordu. Kan davası güden hükümlü, kız kaçırma kavgasında ağabeyini vuran komşu aşirete mensup iki kardeşten birini pusuya düşürerek öldürmüştü. İki aşiret ihtiyarlarından kurulan mahkeme, suçluyu ölüm cezasına çarptırmışsa da, akrabaları diyetini ödeyerek onu ölümden kurtarmışlardı. Ne var ki üç ay geçmeden kan davacısı, maktulün öteki kardeşini de öldürmüş, sonra da ormana kaçmıştı. Zanoğlu, aşiretinin onuruna kara çalan katili cezalandırabilmek için adamlarını seferber etmiş, iki ay amansız izleme sonunda onu ele geçirmişti. Artık mahkemenin yeniden toplanmasına gerek yoktu, onu kendi aşireti cezalandıracaktı. Zanoğlu geleneğe uyarak komşu aşireti, infaz töreninde hazır bulunmaya çağırmış, kararlaştırılan günde iki tarafın ihtiyarları, katil ve maktullerin hısımları ırmak kıyısında toplanmışlardı” (Bilbaşar, 2015: 441).

Bu mahkemede daha önce verilen kararın bozulması meselesi gündeme getirilir. Daha önce de belirtildiği gibi haseden çıkan kararlar tartışmaya kapalıdır ve tarafların buna saygı duyması beklenir. Üstelik katil kan davası gütmeyeceğine dair daha önce yemin etmiş ve diyet ödenerek kurtarılmıştır. Yeminini bozduğu için suçlu duruma düşer. Yargılamada hase kararına saygı duymayan ve kan davasını sürdüren katilin karısı ve çocukları, köle olarak kan bedeli adına karşı tarafa verilir.

“Zanoğlu çardağın altındaki başkanlık yerine geçti. İlk katilin zorallımla toplanan malları, hayvanları maktulün akrabasına teslim edildi. Sonra karısı, çocukları öne çıkarıldı:

‘Kaybınızı karşılamasa da, bunları da köle olarak kabul edin!’ dedi. Çocuklar, annelerinin eteklerine sarılarak ağlaşıyorlardı. Kadının gözlerinde yaş yoktu:

‘Ağlamayın yavrularım! Tersine köle olup satılacağınıza sevinin! Aşiret içinde andını çiğneyen bir adamın dölü olarak başı yerde gezmeyeceksiniz bundan böyle...’

²⁵ İnci, A. (2019). Bir Pşıyı Kimler Öldürebilir?. *Mizage Dergi* (Temmuz- Aralık): 5-7.

Bunları söyleyen kadın, çocuklarının elinden tutarak bundan böyle efendisi olacak adamın yanına gitti. Önünden geçerken, benzi kül gibi olmuş kocasının yüzüne bile bakmadı” (Bilbaşar, 2015: 442-443).

Suçlunun karısı, kendisi köleleştirilecek olsa da kocasını savunmaz, abartılı bir söylemle habzeye bağlılığını işaret eder. Bu boyutta bir cezalandırmanın varlığından emin değiliz. Nahit Serbes, yemin bozan suçlunun ailesi tarafından ıslah olmaz olarak görüldüğü durumlarda “Psıxadz” (suya atılan) ilanı yapılır demektedir. Suçlu bu ilandan sonra kaçmazsa kürek mahkûmu ya da köle olabilir ya da boynuna taş bağlanarak suya atılabilir, bu bir anlamda infazına engel olunmayacağını bildirir (Serbes, 2018: 80). Yine de suçlunun karısının ve çocuklarının köle olarak verilebileceğine dair bir hüküm habzeyi anlatan kitaplarda görülmemiştir. Zanoğlu’nun başkanlık ettiği cezalandırmada, hüküm suçlunun yakınlarınca uygulanır. Ailelerin ceza karşısında sessiz kalması bilinen bir durumken cezayı bizzat vermeleri tartışmalı bir durum olabilir.

“Bunun üzerine Zanoğlu arkasında dikilmekte olan iki genç adama döndü:

‘Emmi oğlunuzu cezalandırmak size düşer,’ dedi.

Cellatlar sağlam adımlarla katilin yanına vardılar, çizmelerini, çoraplarını çekip çıkardılar. Hiçbir direnme göstermeyen katilin kollarından sarkan ipe ayaklarını da bağladılar, sonra biri omuzlarından, biri ayaklarından tutup ırmak kıyısına götürdüler. Karşı taraftan iki tanık da artlarından gitti. Cellatlar, iki kez sallayıp hız aldıktan sonra katili, ırmağın girdaplanan çamurlu sularına fırlattılar. Hükümlünün, boşlukta ırmağa doğru uçarken, karısına, ‘Çina!’ diye seslendiği duyuldu, arkasından iri bir kayanın suya düşmesi sırasında çıkardığı gümbürtü yankılandı.

Cellatlar ve tanıklar bekleyip sulara gömülen katilin öldüğüne kanaat getirince birbirlerini dostça selamladılar, ırmak kıyısından ayrıldılar” (Bilbaşar, 2015: 443).

Zayurbeç’le yapılan röportajda Zayurbeç, bu tür durumlarda suçlunun infazının kendi aile üyeleri tarafından değil köle ya da sıradan köylülerce yapıldığını aktardı.²⁶ Zayurbeç’in bu görüşüne karşın Maf’edz Sarebiy, suçluların zaman zaman parçada anlatıldığı gibi kendi sülalesi tarafından cezalandırıldığını aktarır. Yine de cellatların kimliği hakkında net bilgi vermez (Sarebiy, 2017: 62). Orta Çağ boyunca Çingenelerin cellat olarak kullanılmasının bir benzeri olarak sonradan kendisine karşı bir kan davası güdülmemesi için toplumun alt kesinden birinin cellat olarak görevlendirilmesi daha mantıklı

²⁶ Röportaj tarihi 05.06.2020

görülmektedir. Kan davası gibi çetrefil durumlarda bile karar meclisinin etkisini gösterme eğilimde olan yazarlar, habze-keabzın gücünü işaret ederler.

Romanlarda sosyal adaletin toplum vicdanı kavramını da önemseydiği vurgusu yapılır. *Savaş Nesilleri* romanında Ruslarla iş birliği yaptığı için yargılanan ve gördüğü kötü muameleyle topraklarını terk eden Abbat Beyi Besni, hatasının affı için özür dileyip evine dönmek ister, bu isteği hemen kabul edilmez. Toplumda oluşan olumsuzluk giderilmemiştir. Geri dönmeleri onlardan için iyi niyetlerini gösteren eylemler beklenmektedir (Çelik, 2001b: 353). Bu bölüm dışlanma ve toplumsal algının sosyal düzendeki önemini göstermektedir.

Habze- keabz, çok sert yaptırımları olan bir ceza sistemi uygulasa da suçluya eziyet edilmesini onaylamamaktadır. Hasenin kararlarını en sert hatta belli ölçüde oryantalist aktaran Kemal Bilbaşar bile Pşı Dole'nin acımasız davrandığı yerlerde karşısına kardeşini çıkararak geleneği hatırlatır. Pşı Dole, “Çerkes töresinde kölelere eziyet etmek yasaklandığı halde” (Bilbaşar, 2015: 648). Şefsi'yi kırbaçlar, su içmesine izin vermez, onu yalvartmaya çalışır. Kardeşi Berkok, onun bu eylemlerinin düşmanlarının soylarını kınamasına fırsat vereceğini, davanın onun lehine sonuçlandığını, bu saatten sonra suçlulara eziyet hakkının olmadığını söyler. “Onlara eziyet etmeye hakkınız yoktur. Töremiz de, tanrılarımız da buna izin vermezler (Bilbaşar, 2015: 650), diyerek itirazını töreye dayandırır.

Pşı Dole, kısa süre kardeşinin sözünü dinlese de intikam hırsıyla işkencelerini sürdürür. Bir gün köle olarak sattığı bu adam, Osmanlı İmparatorluğu'nda paşa olup döner ve boşadığı karısıyla evlenir, diye ona en ağır cezayı vermek ister. Yargılama bitmesine, Çerkes ve Abazalarda böyle bir cezalandırma olmamasına rağmen Şefsi'yi hadım ettirir. Pşı Dole, toplum baskısından uzakta kafasına göre bir cezalandırma yapmıştır, zaten roman boyunca habze kurallarına aykırı davranan kişilerden biridir. İşine gelen kararları uygulayan, işine gelmeyenlere karşı çıkan yozlaşmış bir Çerkes'tir.

Habzeye dayalı toplum sisteminin işlevini yitirdiği vurgusuyla yazan Sevim Reşat, *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında, habze temellerine dayalı yargı sisteminin de geçerliliğini yitirdiğini savunur. Reşat'ın romanlarında sosyal sınıfta üstte yer alan prens

ve soylular adalet sistemine egemendirler. Hase kararlarını etkileme güçleri vardır. Zaten yanlı verilen kararların uygulamasına bile müdahale ederler. Romanda cinayet işleyen Prens'in oğluna maddi kısas cezası verilir. Mağdur aile de soylu bir ailedir, bu kısası kabul etmez, bedelin canla ödenmesini ister. Tabii ki bu bedel kabul edilmez. Bugün bile Çerkesler ve Abazalar “Bizim hapishanemiz olmaz.” diye övünürken Sevim Reşat'ın 1864 öncesinde yaşayan kahramanları, hapishane kavramını tartışır.

“ ‘Sen adalet duygusu gelişmiş bir adamsın,’ dedi. Ancak bunu hayata geçirebileceğimize inanıyor musun? Prens, oğlunu küçük bir odaya tıkip senelerce orda çürümmesine izin verir mi? Söz konusu kişi orta sınıftan bir çiftlik sahibi ya da bir asker olsaydı belki Ruslara yaranmak için ya da gösteriş olsun, diye bunu yapardı, ama oğlu için kilitli bir oda açacağını sanmıyorum.’

‘Veya,’ dedi Janbot. ‘Kabul etmiş gibi görünüp sonra her şeyi ters yüz eder ki, bu da prenze uygun bir davranış olur.’

Setenayguaşe, ‘Gerçekten de sen çok iyimsersin,’ dedi.

‘Bunun iyimsirlikle bir ilgisi yok,’ diye karşı koydu Jambulet. ‘Artık medeni dünyaya ayak uydurmak zorundayız, aksi takdirde acılar, savaşlar ve sürgünler hiç bitmeyecek. Bu olay başlangıç için bir vesile olabilir.’

Şetenayguaşe başını iki yana salladı. ‘Bu toprağın insanları bir mahzende çürümektense ölmeyi seve seve kabul ederler,’ dedi.

‘Doğru, katılıyorum,’ dedi Jambulet. ‘Ama uygarlığın kapısını bir yerden aramalıyız, bu hep böyle devam edemez, dünyada öyle değişiklikler oluyor ki, bizim yerinde sayıyor olmamız beni kahrediyor. Farkında değiliz, ama asıl büyük bir hapishanenin içinde yaşayan biziz.’

‘Sadece ceza sistemi değil,’ dedi Pşımafe. ‘Temelinden değişmesi gereken çok şey var’ ” (Reşat, 2008:203).

Yargılamada sosyal statüye bağlı kayırmaların olduğu fikri *Anzure* romanında da görülür. Adaletsizlik mücadelenin kanlı düşmanlıklarla sonuçlandığı belirtilir. (Uğurlu, 2007) Bu roman da 1858 yılında geçmektedir, sürgünün hemen öncesinde bile habzede boşluklar olduğunun dillendirilmesi önemlidir. Sevim Reşat, Batı tarzı adalet sisteminin yoksunluğunu hisseder, bir şekilde Batı’dan ve özellikle Fransa’dan haberdar olan kahramanları, hase meclislerinin yerini mahkemenin; toplumsal dışlama ve kısas cezalarının yerini de hapis cezasının alması gerektiğini savunur.

“ ‘Önce inceleme yapmak gerekir, hem her şeyin bir başlangıcı yok mudur, biz de belki önceleri hata yapabiliriz, zamanla doğrusunu öğreniriz ve bir ceza sistemi oturturuz. Halk ilkin bunun önemini kavrayamasa da sonradan kendi yararına olduğunu anlayacaktır. Şimdi ne oluyor, kafası kızan çekip adam vuruyor, kimin kime gücü yeterse, ama hapishane sistemini oturtursak, gerekli kuralları da koyarsak hiç değilse yasa önünde herkes eşit olur.’

Hajjiyiko adil ve tarafsız görünmeye özen gösteriyordu, prenze döndü. ‘Efendim,’ dedi. ‘Böyle bir uygulama başlatırsak çok önemli sorunlar yaşıyoruz. Burdaki feodal

yapı böyle bir düzeni kaldıramaz. Diyelim ki, bir Pşı, kölesini öldürdü, şimdi siz bu Pşı'yı o dört duvar arasına tıkabilir miyiz? Şayet bunu yaparsanız ondan sonra Pşı'lar kölelerine söz geçirebilirler mi? Düzen temelinden sarsılmaz mı?"
 'Tek tek bütün ayrıntılar kurallarla belirlenecektir,' dedi Jambulet.
 'Şunu da unutmamak gerekir ki, köleler de insandır, onların da yaşama hakları vardır' " (Reşat, 2008: 207).

Reşat'ın eleştirileri sosyal sınıflar arasındaki adaletsizlik temelli olsa da habzenin buna çanak tutan bir yanı olduğunu işaret etmesi ve yazarların çoğunun aksine olumsuz düşünmesi bakımından önemlidir.

Habzenin-keabzın yasama yürütme ve yargıdaki gücünün özellikle sürgün öncesinde, kısmen sürgün sonrası erken dönemde etkin olduğunu söylemek mümkündür. Sürgün sonrasında başka topraklarda başka kanunlara ve sosyal şartlara göre yaşamaya başlayan Çerkes ve Abazalar, habzeyle dayanan haselerin bu yetkisini ister istemez devretmek zorunda kalırlar. Sistem; yazılı anayasalar, ahlaki normlardaki farklılıklar, iskân politikaları, kentleşme, zorunlu ve gönüllü asimilasyon gibi etkenlerle yasama, yürütme ve yargıda güçlü olmasa da sosyal hayat ritüellerinin sürdürülmesinde hâlâ etkili olmakta, toplumsal dışlanma cezasını da belli ölçülerde yaşamaktadır. Yazarlar, sistemin o dönem için Çerkes ve Abaza toplum yapısını güçlendirdiğini savunan karakterler sunarlar romanlarında. Demokratik ve adil bir yargılama sistemi anlatısı da ideal kimlik inşası için gereklidir ancak Sevim Reşat örneğinde olduğu gibi olumsuz bakışlar, toplumun kendiyile ve tarihiyle yüzleşmesi, şeffaf bir kimlik algısı oluşturulması bakımından değerlidir. Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* 'nde ise yargılamalar gerçekte var olduğundan daha sert bir yapıdadır. Yazarın olumsuz karakterin zalimliğini göstermek için habzeyle çelişen kurgusal durumlar yarattığı düşünülebilir.

2.1.3. Liderlik (Thamade- Ayhabı- Nahıj Kültürü)

Thamade sözcüğü, Tanrının kabul ettiği, Tanrı tarafından onaylanan kişi anlamına gelen Çerkesçe bir sözcüktür.²⁷ Çerkeslerde "Thamade", kural koyan, yönetici, sofradaki en büyük kişi, kayınpeder, saygı duyulan büyük yaşlı erkek anlamlarını içerecek biçimde

²⁷ Serbes, N. (2018). *Benim Yolum Xabze*. Ankara: Kafdav Yayıncılık. S: 35,

kullanılır.²⁸ Hayri Ersoy'un aktardığına göre Abazalarda “Ayhabı-Eyhabı” sözcüğü “Eyha” daha fazla herkesten fazla anlamına gelen sözcük ile görmek anlamına gelen “Bı” eyleminin birleşmesiyle oluşmuştur. Herkesten fazla gören, tecrübeli anlamına gelmektedir. Abazalarda, Çerkeslerin kullandığı Thamade sözcüğü Tahmada biçiminde, evin lideri anlamında kullanılmaktadır.²⁹ Dijan Özkurt, Thamade'nin çok tanrılı dönemde dua, ayin, düğün, şifa gibi törensel nitelikli toplantılardaki yöneticilik görevini zamanla; başka yöneticilere bıraktığını belirtir.³⁰ Thamadenin görevlerindeki bu seyrelme şamanların büyü, şifacılık, anlatıcılık, dini liderlik görevlerini; ozan, doktor ve anlatıcılara bırakmasını andırmaktadır. Çerkes ve Abaza yazarların romanlarında sıkça değindiği bu iki kavram, millî kimlik inşasında ve korunumunda önemli bir rol üstlenirler. Romanlarda bu sözcükler kural koyuculuk ve tecrübeli kişi anlamlarının yanı sıra yaşça büyük, saygı duyulan herkese hitap etmek için kullanılan bir unvandır.

Çerkeslerde “Tanrının kabul ettiği”, Abazalarda “herkesten fazla gören” anlamını içeren bu sözcüklerin oluşumu bile, sosyal toplumda grup liderine ve yaşlıya verilen önemi işaret eder. Habze-Keabz bölümünde hase meclislerinde büyüklerin yer aldığından söz etmiştik. Büyükler sadece yasama, yürütme ve yargıda değil sosyal yaşamın her alanında sözlerine güvenilen, değer gören kişilerdir. Thamade- Ayhabılar her görevi yapan sabit kişiler değildir, farklı sosyal ihtiyaçlar için farklı görevlendirmeler yapılır.

Savaş, karar, yargılama, diplomasi, barış toplantısı, düğün, gelin alma, cenaze, yolculuk, sofa idaresi, misafir ağırlanması ve imece liderleri vardır. Bu liderler o yönetsel ya da toplumsal düzeni en iyi sağlayacak kişilerden seçilir. Bunun yanında sorunun niteliğine göre Çerkeslerde Hable (köy) Koaje (mahalle), Xegeug (birkaç köy) Jile (birkaç xegeug) ve Xeuk (vatan) thamadeleri vardır (Tuna, 2009: 32-33). Her sorun her thamade ile çözülmez.

Habze-keabz, büyüklere yaklaşım konusunda özel birtakım kurallar içerir. Bu kurallar toplumun bel kemiğini oluşturur. Thamade-Ayhabı, kararları sorgulanmaz. Liderler

²⁸ Adıgebe Psalahle (1999) Moskova: İnsani Bilimler Araştırma Enstitüsü Yayını. S.638.

²⁹ Sözlü görüşme 11.05.2020

³⁰ Özkurt D. (2016). *Uzunyayla Çerkeslerinde Ritüel Oyun ve Karnaval* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi] Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

törenleri başlatır ve sonlandırır. Thamade-Ayhabı, hâl hatır sormadan kimse soramaz. Thamade-Ayhabı, lider sayıldığı için –yaşça küçük olsa da – tokalaşmayı o başlatır. Thamade- Ayhabı, izin vermeden küçükler ve gelinler konuşmaz. Liderlerin izin verdiği durumlarda bile “haynape” ayıp sayıldığı için gelinlerin konuşmadığı durumlar görülür. Thamade- Ayhabı konumundakiler bir mekâna girip çıkarken diğerleri ayağa kalkar.³¹ Liderlerin yeme, içme ve oturma düzeninde öncelikleri vardır. Gençler, büyüklerin, liderlerin yanında oturmaz. Yürürken ya da atla yol alırken gençler, yaşlıların/liderlerin önüne geçmez, birkaç adım ya da birkaç at boyu geride kalırlar. Yaşı büyük olan sağda yer alırken genç olan solda kalır (Serbes, 2018; Dumanış, 2004; Durmaz, 2015; Tornau 2019).

Thamade ve Ayhabılara duyulan bu saygı hak edilen bir saygı olmalıdır. Bu nedenle lider seçiminde de birtakım esaslar vardır. Lider, akıllı, anlayışlı tecrübeli olmalı; liderin fiziksel ve akli bir engeli bulunmamalıdır. Donanımlı, tecrübeli, sistemin tüm değerlerine bağlı, iyi konuşan biri olmalıdır. Suçlu veya toplumsal yaşama ters düşen, dışlanan bir aileden gelmemelidir. Güvenilir, yönetsel becerisi ve öz güveni olan biri olmalıdır (Dumanış, 2004; Tuna, 2009; Serbes, 2018).

Çerkes ve Abaza romanlarında yazarların saygı kavramını, yaşlılık ve liderlik bağlamında işlediği görülür. Romanlarda liderlik kavramı ise, saygı gösterme biçimleri, selamlama ritüeli, sofrada ve öncelik sıralaması örnekleriyle işlenir. Örfi kuralların sıkı sıkıya uygulandığı toplumlarda büyüklerin tecrübeleri yol gösterici addedilir. Bilge kişi sayıldıkları için ritüellerin uygulanmasında thamade- ayhabılar öncü olurlar. Romanlarda çizilen toplum liderleri bu ölçütlere uygun kişilerdir.

Athılar romanında toplanan karar meclisinde bütün thamadeler birbirine saygı duyar. Duruşları, beden dilleri geleneği yansıtır. Hepsi bilinen kahramanlar, saygı duyulan büyüklerdir ama hepsi thamadelik unvanını birbirine sunar. Hepsi zamanında en doğru

³¹Çerkes ve Abazalarda ayağa kalkmak için gelen kişinin lider olması gerekli değildir. Gelen herkese hürmet göstermek için yapılan, genele yayılmış bir davranış biçimidir. Ev içerisinde evin en büyüğüne saygı göstermek amacıyla da ayağa kalkılır.

hareketleri yapmış, kahramanca ve bilgece davranmıştır (Kılınçvuran, 2015). Bir anlamda kusursuz insanlardır.

Kölelik Dönemeci'nde bahar şenliklerinin başlangıcında thamade yarı dinî bir törenin yöneticisi olur. Tamata Lâvritas bahar şenliğinde hayvancılık tanrısı Aytar'ın sembolünü kullanarak töreni başlatır.

“Karameseden yapılmış kurşun işlemez bijihh kapılarını açtırmazdan önce Tamata Lâvritas, Hayvancılık Tanrısı Aytar'ın sembolünü tavladaki kutsal köşesinden çıkarıp alana getirtmişti. (...)Tamata Lâvritas, Aytar'ın önünde dize gelmiş, yüksek sesle “Aksice Nihua” duasını okuyordu” (Bilbaşar, 2015: 69).

Yol gösterici thamadenin sözleri topluluğun diğer üyelerince tekrar edilir. Lâvritas bir şaman gibi törenin düzenli ilerlemesini sağlar. Aynı romanda başka bir boyun thamadesi Margal da benzer bir görevi üstlenir. Thamadelerin çeşitli törenlerde düğün, cenaze, sülale toplantısı, yemek vb dua (huhao) okuduğu bilinir. Hatta bu iyi bir thamade olmanın başat öğelerindendir. Romanda, Margal baharda debisi artmış bir ırmağı büyüleyecek için dualar okur.

“(...)İstediyini vermeden geçmeye kalktığımızda korkarım kızgınlığı artacaktır Zızlan'ın,” dedi, “hele gücümüzü bir sınyak! Ben dua okuyup periye afsunlayanda, yiğitler ırmağı kamçilasınlar! Belki geriletirik azgını” (Bilbaşar, 2015: 97).

İslamiyet'in henüz yerleşmediği coğrafya da thamadelerin böyle görevleri olması olağandır. Thamade dinî bir lider gibi hareket eder. İslamiyet'ten sonra duaların içeriği değişmiş ancak işlev aynı kalmıştır. Her evin en yaşlısı, o evin Thamadesi- Ayhabısı sayılır yaşı nedeniyle saygı doğal hakkıdır. Yazarlar, toplum algısını sunarken bunu vurgulamayı ihmal etmezler, büyükler toplumsal hafızanın koruyucularıdır. Onların her davranışı sonraki kuşağın görerek yaşayarak öğrenmesini sağlar. Bu nedenle örnek olmaya gayret ederler. Yasin Durmaz'ın Avrupa Birliği projesi kapsamında hazırladığı *Zamanın Anlattıkları* belgeselinde Abrek Sabahattin Tutuş'un naklettiğine göre, doksan yaşında bir thamade kendine selam veren on beş yaşındaki bir genç için bile ayağa kalkar.³² Bu davranışın temelinde thamadenin kültürü yaşatma isteği vardır. Benzer bir durumu Osman Çelik *Genar* romanında anlatır. Thamade Hanbeş, gençler odadan çıkmak

³² Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLfZs>

için izin isteyince onlara izin verir, gençler çıkarken odadaki yaşlılar da ayağa kalkar. Romanın başkahramanı Genar, yaşlıların kalkmamasını rica eder ama Hanbeş “Gücümüz oldukça töreye uyacağız!” (Çelik, 2001a: 362), diyerek saygının karşılıklı oluşunu vurgular. Büyüklerin davranışları gençlerin onlara duyduğu saygıyı pekiştiren bir etkidir. Kendisine saygı duyulduğunu fark eden gençler, habzenin gereklerini mutlulukla yerine getirirler. Aynı romanda bahar şenliğinde yarışmanın birincisine atını vadeden thamade cömertliğiyle gençlerin gururunu okşar. Yarışmayı kazanıp Thamade’nin atını hak eden genç de “Siz, topluluğumuzun en büyüğüsünüz. Sizi kaldırıp yerinize oturamam. Atınızın sizde kalmasını istiyorum” (Çelik, 2001a: 28), diyerek lideri onurlandırır. Peluk, thamadenin cömertliğine saygıyla karşılık verir ve onun yerini/atını alamayacağını söyler. Topluluktaki tüm büyüklerin tavrı, kültür aktarımında rol modellğin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu durum sosyal yapıya o kadar yerleşmiştir ki uygulayıcıların hiçbirine yapay gelmez.

Hilmi Taşkın’ın anı-roman özelliği taşıyan kitabında Şemsi karakteri, Abhazya’da kendisi şerefine düzenlenen büyük bir şölene katılır. Onu davet eden yüz on altı yaşındaki Vanya Dede misafirine duyduğu saygıdan dolayı hiç oturmaz.

“(…) bizim Yona’nın çocukları bana o haberi verince, onu evimize, avlumuza getirmelerini istedim. Sağ olsun bizim çocuklar, genç şairi buraya getireceklerine söz verdiler. Ben de, o genç şair buraya gelirse, bütün gün oturmayıp ayakta onu ağırlayacağıma söz verdim” (Taşkın, 2011:738).

Yüz on altı yaşındaki bir thamadenin tavrından sonra Şemsi de ısrarlara rağmen oturmayı reddeder. Kendisinin töredeki bazı şeyleri unuttuğunu ancak saygıyı unutmadığını söyler (Taşkın, 2011: 739). Şemsi ve Vanya Haşba’nın karşılıklı saygısı, şölendeki bini aşkın insanı da zorunlu olarak etkiler. Thamade, konuklara siz oturun dese de habze-keabz kültüründen gelen hiçbir konuk oturmayı kabul etmez. Saatlerce süren şölende herkes ayakta durur çünkü saygı yalnızca sözle değil eylemle gösterilir. Şemsi’yi Abhazya’da onurlandıran yaşlılardan diğeri büyük halası Emine’dir. Emine Hala da tıpkı Vanya Haşba gibi konuğu için yaşından beklenmeyen bir selamlama planlamaktadır. Yüz yaşını geçkin kadın, konuğun etrafında yedi kez dönerek ona hoş geldin, diyecektir. Şemsi bunu fark edince üçüncü turda halasını durdurarak onun onuruna saygı ritüeli gerçekleştirmesi

gerekenin kendisi olduğu söyler. Hala baş tacıdır, kutsaldır, en büyüktür (Taşkın, 2011: 744).

Büyükler küçüklere bu kadar saygı gösterince küçükler de onlara saygıyla karşılık verir. *Sürgün Sessiz Ölü*r romanında Marisa Hanım toplum lideri/ ayhabı olsa da yaşça en büyük olana hürmet eder.

“Şkok Bey, sedirin baş köşesine oturması için Marisa Hanım’ı yöneltmek istedi. Ancak yaşlı kadın, bu isteği kibar bir şekilde reddedip baş köşeyi Şkok Beye bıraktı. Şkok Bey, Marisa Hanım’dan on yaş kadar büyüktü ve her şeyden öte yaşından dolayı baş köşeye oturmayı hak ediyordu. Şkok Bey ile Marisa Hanım oturunca yaşlı ve palabıyıklı ev sahibi de “L” şeklinde düzenlenmiş sedirde Şkok Bey’in yanına oturdu. Diğer yaşlılarda boş kalan diğer yerlere oturdular. Gençler ise dışarıda köyün gençleriyle kalmışlardı” (Ersoy, 2018b: 43).

Yazarın “her şeyden öte yaşından dolayı baş köşeye oturmayı hak ediyordu” ve “Gençler ise dışarıda köyün gençleriyle kalmışlardı” vurguları geleneğin uygulanışını okuyucuya hatırlatan/öğreten yapıyla dikkat çeker. Çerkes ve Abazaların oturma düzenindeki protokol kuralları beraber yaşadıkları diğer halklara da sirayet eder. Sahil şeridinde Çerkeslere komşu olan Türk din adamları başsağlığı dilemeye gelince evin en yaşlısı Goşemid’in başköşeye oturması için ayakta beklerler (Çelik, 2001b). Türkler arasında böyle bir gelenek olmamasına rağmen –özellikle kadınlar için- saygılarını gösterirler. Bu noktada toplumsal uyum sağlandığı söylenebilir. *Özgürlüğün Bedeli*’nde bir din âlimi olarak köyüne dönen Halit Efendi yeni unvanına rağmen büyüklerin yanında bu kimliğinden sıyrılıp Çerkes kimliğini giyinir ve ısrarlara rağmen oturmaz.

“Halit Efendi, gördüğü ilimden bilgisinden dolayı saygı görmesine karşın, geleneklerinin en başında gelen büyüklerine karşı saygıda kusur etmiyor, onların yanında kısa süreli bir konuşmasının ayıp olduğunu oturursa saygısızlık olacağını biliyordu” (Uğurlu, 2009: 69).

Oturma düzeninde görülen bu öncelik yemek düzeninde de kendini gösterir. Genar romanında Dadu, torunlarıyla birlikte yemek yemek isteyince gelini Libe, onun yaşına uygun, ayrı bir sofraya kurar. Dadu izin vermeden hiçbir torunu gençler için hazırlanan sofraya oturmaz. Bu arada gelin Libe hiçbir zaman kayınpederiyle aynı sofrada yemek yemez.

“ ‘Haydi bakalım, oturun!’ dedi.

Erkekler ayağa kalkarak, sofranın üst tarafında dizildiler. İlk önce Lasmar oturdu.(...) Dedesine arkasını dönmeden divana yakın oturdu. (...)Yer sofrasının, Dadu’nun tarafına bakan kısmına kimse oturmadi. Orada küçük bir açıklık bırakıldı” (Çelik, 2001a:190).

Çerkes ve Abazalarda thamadelerin olduğu sofranın düzeni büyük önem taşır, doğal olarak da yazarlar bu düzeni anlatmaktan geri durmazlar. *Kölelik Dönemeci*’nde Kemal Bilbaşar bu töreni ayrıntılı olarak anlatır.

“Gurtan ile Şardan, en yaşlıdan başlayarak üzerinde basta ve dağlıların çok sevdiği çörekler ve börekler bulunan ağaç sinileri konukların önüne koydular. Sonra derin bir sini içinde, başıyla birlikte dana kızartmasını getirdiler. Konukların en yaşlısı Tamata Mago Şugra, önüne getirilen siniden başı kopardı. Bir kulağını hizmet edenlerin en genci olan Şardan’a uzattı. Delikanlı koşup kulağı saygıyla aldı. Hizmet edenlerden bir başkası da başı yüksekçe bir yere koydu.

Tamata Şugra kızarmış danadan bir parça et kopararak sinisine aldı. Gurtan, derin siniyi sırayla konuklara dolaştırdı. Ev sahibi sıfatıyla en sonra Pşi Şore yemeğe el sürdü.

Tavuklar da sofraya başlarıyla getirildi. Bunun anlamı, “Başım ve canım cümleminizin yolunuza kurban!” demektir. Tavukların göğüs etleri tamatalara, öteki yanları beylere verildi. Yemeğin sonunda bal çanakları getirildi. Basta’yı buna banarak yediler” (Bilbaşar, 2015: 114).

Yemek düzeninde thamadenin ilk sırada yer alması, yeme eyleminin o başlatmadığı müddetçe başlamaması, yenilecek etin sosyal statü ve yaşa bağlı olarak dağıtılması³³, thamadenin kendilerine hizmet eden gençleri ritüel çerçevesinde ödüllendirmesi thamade- aynabı kültürünün değişmez noktalarından biridir. Başka bir sofranın anlatısında thamadeler yine ön safta yer alır. Konuk thamade oturmadan kimse sofraya oturmaz, sonra sırasıyla ev sahibi thamadesi ve genç konuklar otururlar.

“Satanya, pşerhe’lerle leğen ibrik, peşkir gezdirdikten sonra konukları sofraya buyur etti. Tamata Margal’ı, Pşi Dole’ye en yakın olan başköşeye oturttu. Şardan’ın yanındaki genç konuklar, Tamata Lâvritas ve Pşi Dole’nin yaşlı dayı ve amcaları oturmadan, sofradaki yerlerini almadılar” (Bilbaşar, 2015: 299).

Yemek başlamadan konuk thamade, ev sahibini öven bir konuşma yapıp dua eder. Yemek yaş sıralamasına göre dağıtılır, Yemek bitince konuk thamade yeniden ayağa kalkıp

³³ Benzer bir ritüel Kazak Türklerinde de vardır. Ayrıntılı bilgi için: Çetin, H. (2021). Kazak Türklerinin Törensel Günlerdeki Yemekleri Ve Bu Bağlamda Gerçekleştirilen Ritüeller. *Milli Folklor*, 17(131): 219-229.

yemekleri, kadınların hünerini över ve bereket duasında bulunur. (Bilbaşar, 2015) Sofra kültürü thamadelik kültürüyle birleşince okuyucuya ayrıntılı betimlemelerle bu kurallar anlatılır. Büyüklerin olduğu sofralarda gençlerin istedikleri zaman sofraya oturup kalkması günümüz Çerkes ve Abaza kültüründe de çok mümkün değildir. Oturma düzeninde yaş gözetme, büyüğe arkasını dönmeme, büyüğün tam karşısına oturmama gibi davranışların belirtilmesi hatırlatılan/kazandırılan, toplumsal hafızaya yerleştirilen davranış kalıplarıdır. Genar romanda vadinin diğer bir köyünden olan Şate, büyüğünün yanında çay dahi içmek istemez. Yazar “Halk çaya, keyf veren bir nesne gözüyle bakıyordu. Bu yüzden gençler; büyüklerin yanında çay içmiyorlardı” (Çelik, 2001a: 104). derken bir habzeye işaret eder. Gençler büyüklerin yanında âdeta asker gibi davranır.

Çerkes ve Abaza kültürü protokol kurallarının sonuna kadar uygulandığı bir kültürdür. Bir gencin yürürken ya da at binerken büyüğünün önüne geçmesi hoş karşılanmaz. *Genar* romanında Şate at binerken bile habzeye uymaya çalışır. “Rostan, atının üzerinde hafifçe dönerek, Şate’ye baktı: "Yaklaşsana!" dedi. Şate dizgini çekti. Çok az da olsa, Rostan’ın atının önde olmasına özen gösterdi” (Çelik, 2001a: 116). *Özgürlüğün Bedeli* romanında Halit, evlerine gelen misafirleri görünce gelenlerin soluna geçer ve bir adım geride kalır. (Uğurlu: 2009)³⁴ Aynı romanda esaretten kurtulup yıllar sonra köyüne dönen Ashad’ı görmek için kardeşleri köyün girişine doğru koşar. Bu sırada babalarının önlerine geçtiklerini fark edip geri dönerler. Böyle bir durumda bile geleneğin etkisinden çıkamazlar.

Bir Vatan Aşkına romanında Güner Kuban, sosyal herhangi bir ortamda küçüklerin büyüklerin önüne geçmemesi kuralını amcası Ethem Bey ile babası Reşit Bey’in bir yarış sonrası durumlarını örnekleyerek aktarır.

“Kabartay diye de anılan Alkas Bey komşularıydı ve bir at çiftliği vardı. Kardeşlerin yanına geldi. Neşeyle, “Ne o? İki kardeş yarışmaktan bıkmadınız mı?” Ethem Bey tebessüm ederek, ‘Aşkolsun Alkas Bey, bu soruyu hele de size hiç yakıştıramadım.’ ‘Nedenmiş o?’
‘Bir Çerkese ağabeyiyle yarışmak yakışır mı hiç? Onu geçmemek için atımı dizginlemekten bir hal oldum’ ” (Kuban, 2017:49).

³⁴ Zamanın Anlattıkları belgeselinde Cankat Devrim, thamadelerin sağında durmama kuralını kendi hayatından örnekler. Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLfZs>

Ethem Bey, yarışı kazanmasına rağmen ağabeyine duyduğu saygıyı şakaya vurarak gösterir. Nadiren olsa da –savaş ihtimali – küçüklerin toplantıda büyüklerle konuştuğu görülür ancak Çerkes ve Abaza toplum yapısı bu duruma o kadar uzaktır ki küçüğün sözleri doğru da olsa bu durumdan rahatsız olurlar. *Zorunlu Göç* romanında gururuna düşkün Gerikiyo lideri, haklı olduğu hâlde Bastı Osman’ın konuşmasından rahatsız olur.

“Ünlü Geriyiko’nun kabul etmediği bir şey daha vardı. Osman, yaşça kendilerinden daha küçüktü. Durum böyleyken, kalkmış akıl veriyordu. Bastı’ye bunu hatırlattı. Osman, hüznle gülümseyerek; asla saygısızlık etmek istemediğini söyledi. ‘Ne yapayım, şartlar beni konuşmaya zorluyor!’ dedi” (Çelik, 2001c:96-97).

Bastı Osman’ın haklı durumda dahi kendini savunmak zorunda kalması geleneğin gücünü gösterir. Herhangi bir alanda büyüğün önüne geçmeme kuralı, büyükler fiziksel olarak uzakta olsa da geçerlidir. Onların aldığı karar yokluklarında da sürdürülür. *Savaş Nesilleri* romanında Pşımef, sahil şeridinde önemli ve saygı duyulan bir tüccar, bir sözülle binlerce atlıyı harekete geçiren bir lider olmasına rağmen geleneği her şeyin önünde tutar.

“Sahile geldiği ilk yıllar; Geriyikolar’ın, İndarlar’ın büyüklerine saygı göstermişti. Şimdi, onların çoğu hayatta değildi. Buna rağmen, ne kayınpederini ne de diğer büyükleri önünden çekilmiş kabul etmiyordu. Hepsinin manevi varlığını, nefsinde hissediyordu.

Pşımef, yıllar önce Psıfabe Vadisinde bıraktığı aile büyüklerini de unutmuş, aklından çıkarmış değildi. Yaşı da hayli ilerlediği halde, amcalarının otoriter sözlerini, hala duyar gibi oluyordu” (Çelik, 2001b:233).

Pşımef sahil bölgesini hiç bilmeyen amcalarına saygı duyar, “(...) O gene bir Bastı idi. Geleneğin tayin ettiği mertebeden daha ileriye gidemezdi” aile bağlarını zedelemeyiz (Çelik, 2001b: 233). Bölgenin ticari hayatına hâkimdir yine de onların kararlarını çiğnemez. Çelik, roman boyunca birlik duygusunu vurguladığı için aile birliğine de önem verir.

Yaşlılara, toplum liderlerine verilen değer sadece onların sözünü dinlemekle sınırlı değildir; onlara sosyal yaşamda da öncelikler tanınır. Özel Uğurlu’nun *Sürgün* romanında iskân edilen Çerkeslerin ilk önce thamadenin evini yapması büyüklere verilen değer sonucudur.

“ ‘Thamada ilk önce kimin evinden başlayalım?’
Zübeyir en yaşlı olarak fikrini söylese yanlış anlaşılacağını düşündü.

‘Yinal kimin evinden isterseniz başlayalım. Benim için fark etmez. Kimin evinden başlarsak başlayalım kış bastrana kadar yapabildiğimiz evlerde evi yapılmayanlar ile beraber kalınacak.’ Yinal herkesin duyacağı şekilde:
 ‘O halde ben diyorum ki yaş sırasına göre evleri yapmaya başlayalım. İçimizde en yaşlı sen olduğuna göre senin evinden başlayalım’ ” (Uğurlu, 2016:163).

Yinal, thamadeye soru sorarken aslında kimin evinin ilk yapılacağını bilir ama saygısı nedeniyle sorar. Thamade de önce kendi evini yapacaklarını bilir ama benim evimi yapın demez. Bu sırada topluluğa mesaj vermeyi tercih eder, önemli olan birlik duygusudur.

Yaşlılarla ilgili yazılı olmayan kurallardan biri de yalnız bırakılmamalarıdır. Çelik’in tüm romanlarında evin yaşlısı torunlarıyla sık sık vakit geçirir. Geceleri özellikle büyükanneler torunlarıyla kalırlar. *Savaş Nesilleri*’nde Goşemid, evin büyük kızı, Goşemaf, Osman ve küçük torunu Rampes’le aynı odayı paylaşır (Çelik, 2001b: 286). *Dağlara Yazılıdır* romanında da evin en küçük torunu nenesiyle, *Narıçko’nun Atı* romanında Narıçko Mirze torunu Azimet’le aynı odayı paylaşır, bu hem çocuk eğitimin bir parçası hem de yaşlılara saygı göstergesidir.

Habze-Keabz sistemi işlenirken liderlerin kararlarının sorgulanmadığını aktarmıştık. Bu da yazılı olmayan ancak uygulamayla karara bağlanmış bir saygı göstergesidir. *Genar* romanında gençler kendi aralarındaki sohbete doyamadıkları için misafirlik süresinin uzamasını isterler ancak büyükler yola çıkma kararı almıştır, hepsi bilir ki büyüklerin dediği olacaktır. “Serzenişleri, sitemleri büyüklerin kulağına kadar gidemezdi. Ancak kendilerinin duyabileceği dar bir alanda kalmak zorundaydı” (Çelik, 2001a: 116). Onlar ne kadar yakınsa da karar değişmez.

Bir lider konumunda olmasa bile yaşlılara (nahıj) saygı gösterilmesi geleneği de zamanla yozlaşmıştır. *Anzure* romanında kökü birinin; dalı bir başkasının tarlasında olan bir ağaç için tartışan iki köylünün durumu köylüleri ikiye böler. Hatutşuka zayıf görüldüğü için ezilen Hamit’in yanında yer alır. Şana ailesi ise akrabaları Musost’u tarafını tutar. Tartışma iki kişiyi aşar ve köyü sarar. Büyükler gençleri itidale davet eder. Ruslara karşı birlikte mücadele eden ailelerin düşman olmasını hoş karşılamazlar. Habze kurallarına göre gençlerin büyükleri dinlemesi ve eylemlerini sonlandırması beklenir ancak yozlaşma başlamıştır. Albuz amcasına karşı çıkar.

“Amca, senin dediğine karşı gelecek değilim, yalnız şimdi biz Hatutşuka’nın söylediği doğru dersek bundan sonra köyde bizim sözümüzü kim dinler? Demezler mi, ‘Hatutşuka Şana’ları dize getirdi’ diye. Peki biz başımız dik gezebilir miyiz? Sen yaşlının saygı gösteriyoruz. Ama Allah ömür verirse bu köyde biz senden daha çok zaman geçireceğiz. Onun için izin verirsen amca, biz kararımızı kendimiz verelim” (Uğurlu, 2007: 16).

Albuz’un bu tavrı, ideal bir Çerkes delikanlısından beklenmez. Hamırza da çok şaşırır. Gençlerin büyüklerine saygısızlık yaptığı bir yerde kalmak istemez, toplantıyı terk eder. Habzenin çiğnenmesi, dahası yaşlının gönlünün alınmaması büyük bir saygısızlıktır. Albuz değişen toplum yapısının gençlerindendir, romanın ilerleyen bölümlerinde de onun umursamazlığı bir kan davasının başlamasına sebep olur. Uğurlu, bütün kitaplarında asimilasyon ve yozlaşmanın topluma verdiği zararı anlatarak habze bilinci oluşturmaya çalışır. *Anzure* de bu yaklaşımın bir sonucudur. *İçimdeki Nehir* romanında meclisin aldığı kararlar Sohüm’de kanunsuz işlere bulaşan gençleri uyarmaya giden Anzor’a bir yaşlı ve üstelik karar meclis üyesi olarak saygı gösterilmez. Gençler onun ve meclisin kararlarını umursamadıklarını söylerler. Sözü edilen yozlaşma romanda varlığında çekinilen ve benliğin sonunu getireceğinden korkulan yozlaşmadır (Özkan Oğuz, 2021: 146-147). Thamadeye saygı duymama ya da onu zor duruma düşürme örneklerinden biri de *Kölelik Dönemeci*’nde yer alır. Romanın habzeye en uzak kişisi Pşı Dole, bir metres tutmuştur ve bunu karısının ailesinin duyması istemez. Katılması gereken toplantıya da katılmaz. Boyun thamadesi, boyun şerefini kurtarmak için Pşı’nın (Prens) ayağını kıldığını söylemek zorunda kalır (Bilbaşar, 2015). Bir thamadenin yalan söylemesi ondan beklenmeyecek hatta güveni sarsacak bir durumdur ancak thamadenin başka seçeneği yoktur. Pşı’nın saygısızlığı thamadenin de değerini düşürür.

Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*’nde yaşlıların geleneklerin muhafızları olduklarını söyler. Onlar hem gelenekleri diğerlerinden daha iyi bilirler, hem yaşatırlar hem de gençlere öğretirler (Halbwachs, 2016: 14). Bu nedenle toplumsal hafızada önemli bir yer edinirler. Halbwachs’un belirlemesi Çerkes ve Abaza kültüründeki yaşlıya saygı kavramıyla bütünleştğinde Thamade, ayhabı ve nahıjların geleneğin yeniden inşasında ne denli önemli olduğu ve yazarların bu anlayışı vurgulamaktaki haklılığı ortaya çıkar. Habzenin-keabzın toplumsal hafıza merkezi olan thamade-ayhabılar ya da liderlik vasfı olmayan nahıjlar(yaşlılar), Çerkes ve Abaza toplumunda saygı duyulan kişilerdir. Onların varlığı toplumun birlikteliği açısından değerlidir. Küçük köy sorunlarından bölge sorunlarına kadar geniş bir yelpazede söz hakkı olan thamadeler, kendilerine verilen görevin bilincinde hareket ederler. Yasaların koruyucusu olarak toplumsal aksaklıklarla mücadele ederler. Bir yaşlının saygı görmesi için lider olması gerekmez. Evin en büyüğü bu vasfıyla saygıyı hak eder. Yazarlar, genellikle gençlerin yaşlılara saygısını anlatsa da nadiren görülen saygısızlıkları da anlatırlar, bu da yozlaşmanın başladığını ve asimilasyonu hızlandığını gösterir. Yazarların yaşlılara duyulan saygıyı sıkça

dillendirmeleri, Çerkes ve Abaza toplumunun kendini ötekine göre konumlayıp yüceltme yollarından biridir.

2.1.4. Kaşenlik-Psetluh -Kadın Erkek İlişkileri

Çerkes ve Abazalar yaşam biçimleri ve hayatı algılamalarıyla komşu kavimlerinden belli açılardan farklılık gösterirler. Kültürel ayrımın en çok hissedildiği konulardan biri kadın erkek ilişkileridir. İslamiyet'in çok geç yerleştiği, yerleştikten sonra da halkın yaşama biçiminin önüne geçemediği coğrafyada, haremlik selamlık anlayışı hiçbir zaman kabul görmemiş ve bu durum diğer topluluklarca tuhaf karşılanmıştır. Bölgede izleri görülen diğer dinler de gelenek odaklı bu algıyı yok edememiştir. Çerkes ve Abazalarda genç kız ve erkeklerin görüşmesi, sohbet etmesi, tanışması, sabaha dek süren eğlencelere katılması, flört etmesi “altın dil” kurallarıyla sınırlanarak serbest bırakılır. Sosyal hayatın kendisi gençlerin tanışması için olanak hazırlar. Bu noktada bazı temel kavramlara değinmekte fayda vardır. Kuş, Marigny'nin Çerkes kadınlarının Türkiye'dekinin aksine eğlence ortamlarında bulunduğunu ve bu konuda hiçbir sorun yaşamadığını anlattığını aktarır (Kuş, 2021: 215). Dubrovin'se Çerkes kızlarının küçük yaşta evlenmediğini, eşlerini seçebildiklerini, erkeklerle aynı sosyal ortamı paylaştıklarını aktarır (Dubrovin, 2019: 110-111).

Çerkes ve Abaza toplumunda genç kızlar, günün uygun saatlerinde delikanlılar tarafından ziyaret edilebilir ve genç kızların ailesi bu durumu yadırgamaz. Hatta anne, baba, ağabey gibi ailenin otorite sayılacak bireyleri bu ziyaretleri görür ama yaşam biçiminin bir parçası olarak değerlendirdikleri için doğal karşılarlar. Gençler, kızlı erkekli toplantılarda bir araya gelip tanışabilirler. Bu toplantılarda ya da zexes olmaksızın yapılan “ceug”larda tanışabilirler. “Ceug” gençlerin dans ve müzik hünelerlerini sergiledikleri “Hatyak'ua” adı verilen düğün-eğlence yöneticisi sayesinde hoşlandıkları kızlarla iletişime geçtikleri eğlencelerdir, “ceug” yapılması için birinin evlenmesi gerekmez. Dijan Özkurt, *Uzunyayla Çerkeslerinde Ritüel Oyun ve Karnaval* başlıklı yüksek lisans tezinde “ceug”un dar anlamdaki düğün dışında ayin, kurban ve eğlenceyi barındıran törensel

niteliği olduğunu vurgular.³⁵ Çeşitli nedenlerle akrabalarını ziyarete giden genç kızlara hoş geldine gidilmesi “Haj’ağa” olarak nitelendirilir. Bu ziyarette delikanlılar misafir kızlarla tanışma ve kendi bölgeleri dışına çıkma imkânı bulur. Bu tür ziyaretlerin hiçbirinde evin büyükleri gelene gidene karışmaz, gençleri rahat bırakır. “Semerkow” neşeli toplantı anlamına gelir ve birbirinden hoşlanan gençlerin sohbet etmesine olanak sağlar. Fiziksel olarak beğenilen aday bir anlamda sözlü olarak kendini ispat etmeye uğraşır. “Zıpılh” aşamasında erkekler hoşlandıkları kızlara niyetlerini açık açık belli ederler. Son aşama olan kaşenlik genç kız ve erkeğin niyetinin ciddi olduğu, toplumdaki çoğu genç tarafından durumun bilindiği aşamadır (Tuna, 2009; Serbes, 2018; Sarebiy, 2017; Zihni, 2019).

Çerkes ve Abazalarda, ilişkinin karar merci genç kızdır. Kızlar ilgilerini kolay kolay belli etmez, erkekler onları ikna etmek için psetluh (karşılıklı flört içerikli konuşma) sırasında hünerlerini göstermeye çalışırlar. Psetluh şaka yollu olabileceği gibi ciddi boyutlara da varabilir, bu nedenle içerikleri de farklı olur. Bu konuşmaların hepsi topluluk içinde yapılır, dolayısıyla konuşmacıların zeki ve esprili olması gerekir. Erkekler kızların olumlu yanlarını sıralarken, kızlar erkekleri yerer. Türk kültüründeki manilere benzer bir yapıda atışmalar başlar (Tuna, 2009; Sarebiy, 2017; Zihni, 2019). Ma’edz Sarebiy şaka yollu atışmalardan birini şöyle örnekler:

“ Erkek: Herkes imrenip, gönül rahat ettiren... (kızın adı eklerdi).
 Kız: Alttan çıkıp elmaya yanaşırsa... (erkeğin adını eklerdi).
 Erkek: Kar beyaz gömleği, ipek göğüslü...
 Kız: Kazan direğinden bakarak, çorbaya bakınarak.
 Erkek: Mızıkeyi çalıp, düğünü güzelleştirse...
 Kız: Belini kaşıyıp ağılı dolanırsa..” (Sarebiy, 2017: 104).

Ciddi atışmaların içeriği ise şöyledir.

“Erkek: ‘Zirveye güneş ışınları yansıyor,
 Beraber bir tas su içelim, bir şey olmaz.’
 Kız: ‘Beshtow rüzgârı beş kardeştir,
 Bırmamıt yalnızdır,
 Biricik erkek kardeşim seni pişman eder’ ” (Sarebiy, 2017: 104).

³⁵ Özkurt D. (2016). *Uzunyayla Çerkeslerinde Ritüel Oyun ve Karnaval* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi] Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

Erkeğin niyeti ciddiye atışmalarda kızı sözleriyle alt etmek ve onu ikna etmek için uğraşır. Zaman zaman laf ebesi gençler, genç kıza yardım eder. Tüm bu süreçler kız ve erkeğin tanışıp anlaşması, doğru kararı vermesi adına önemlidir. Genç kız, erkeğin tüm çabalarından sonra olumlu yanıt vermezse erkek daha fazla ısrarcı olmaz, kız hiçbir şeye zorlanmaz. Yanıt olumluysa “ewuj” denilen ipek mendil, yüzük, kama gibi eşyalarla gençler sözleşir (Serbes, 2018; Sarebiy, 2017; Saltık, 1998; Zihni, 2019). Çerkes ve Abazalardaki kadın erkek ilişkilerinde başka toplumlarca en çok yadırganan kavramlardan biri de kız evi (leğune) kavramıdır. Leğune, kızın kendine ait odasıdır ve burada kız, kız-erkek misafirlerini ağırlar. Bu evin farklı bir kapısı vardır, büyükler o kapıyı kullanmaz (Sarebiy, 2017). Gençlerin dışarıda uygun görülmeyen yerlerde bir araya gelmesinden evlerinde bir topluluk içinde görüşmeleri tercih edilir. Tüm bu toplantılar ve kadın erkek ilişkisi başka toplumlarca yadırganabilir. Oysa Çerkes ve Abaza toplumunda bu tür toplantılar olağan sayılır, aileler gençlerin habze-keabz kuralları ışığında hareket ettiğinden emindir. Genç kız ve erkeklerin toplantılarda asla yalnız kalmayacakları herkes tarafından bilinir. Akraba evliliğinin ve büyük oranda aynı köyden evliliğinin olmaması- sürgün sonrasında Anadolu’da aynı köyden evlilik ve nadiren akraba evliliği görülür- genç kızların toplantılara kuzenleriyle ve kardeş bildikleri komşularıyla katılmaları aileler için yeterlidir. Toplum üyeleri yüzyıllardır bu kurallara göre tanışıp evlenmiştir. Yazarlar açısından “öteki”nden çok farklı olan bu durum, kimlik inşasının önemli bir basamağıdır. Kadın erkek ilişkileri ve kaşen kavramı, Çerkes ve Abaza kimliği vurgusunda sıklıkla kullanılan ve diğer toplumlara göre konumlanmada en çok dikkat çeken kavramlardan biridir. Ayhan Kaya’nın Türkiye’deki Çerkes diasporası çalışma bulguları dikkat çekicidir. Genç kuşak, anne babalarından farklı olarak kaşenliği önemsemekte ve bu kavramı vurgulamaktadır (Kaya, 2011: 146). Sürgün öncesinde yaygın bir tanışma ve evlenme yöntemi olan kaşenlik, Anadolu topraklarında eski gücünü yitirmiş ancak yeni kuşağın çabalarıyla “geleneğin yeniden icadı” amaçlanmıştır. Kaşenlik vurgusunun çok olması, kimlik tanımlamada bu kavramın artı değer kabul edildiğinin göstergesidir. Özellikle Türkiye gibi kadın erkek ilişkilerinin sıkı dinî ve toplumsal tabularla sınırlandığı, mahalle baskısının hissedildiği toplumlarda, eşini uzun soluklu bir görüşme sonucunda seçmek övünülen ve bilinmesi istenen bir toplumsal özelliktir. Jenkins *Sosyal Kimlik*’te kimliğin ifadesinde ayırt edici özelliklerin bilinçli kullanımına işaret eder.

“Gruplar arasındaki karşılaştırma ve değerlendirme, içsel benzerlik ve dışsal farklılığın karşılıklı etkileşimi içinde, jenerik olarak iç grup ayırt ediciliğinin kurulması ve sürdürülmesiyle ilgilidir.

Gruplar, kendi olumlu sosyal değerlendirmelerini ve kolektif kendine saygılarını yükseltmek için kendilerini diğer gruplardan ayırt ederler ve diğer gruplara karşı ayrımcılık yaparlar” (Jenkins, 2016: 125).

Jenkins’in bu belirlemesi, kendi değer yargılarının yüceliğini görmeye ve göstermeye çalışan yazarlar üzerinde kolektif kimliğin gücünü de gösterir. Çerkes ve Abazalarda eş seçimindeki özgürlük; ısrarla vurgulanan, yüceltilen bir değerdir. Onlar için akraba evliliği büyük bir tabudur hatta aynı köyden evlenmeye dahi sıcak bakmazlar. Bu ilkenin çiğnenmesi hoş karşılanmaz bu nedenle romanlarda, kahramanın eşini nasıl seçtiği, yukarıda sıralanan tanışma biçimleri ve yerleri tek tek ele alınır, kuralların sosyal hayattaki işleyişi anlatılır hatta zaman zaman yazarlar âdeta romanı keserek araya girer, konu hakkında bilgi verirler, kadın erkek ilişkilerindeki orijinalliği ve bunun eşsizliğini işlerler.

Romanlarda kız erkek ilişkileri ele alınırken; onların tanışmasının kendi toplumlarında ne kadar doğal görüldüğü, akraba evliliği tabusu, gençlerin evlerde buluşabilmesi, bir arada oynanan oyunlar, tanışmada dansın yeri, kaşenlik süreci, ewuj verme ritüeli ve evlilik kararı işlenir. Roman yazarları için tüm bu süreçler onları diğerlerinden farklı kılan, kendilerine özgü yanlarıdır. Romanlarda bu bölümler anlatılırken yazarların kurguyu kestiği, açıklamaya girdiği, Çerkeslerde Abazalarda böyledir diyerek romana müdahale ettiği, amacın uygulamayı anlatmaya döndüğü görülür.

Çerkes ve Abaza romanlarında akraba evliliği tabusu sıklıkla işlenir, Çetinbaş, *Elveda Çerkesya* romanında bu uygulamayı şöyle anlatır:

“Bir Çerkes, asla yakın akrabası ile evlenemezdi. Amca, hala, dayı, teyze ve hattâ aynı sülâleden uzak akrabalar bile öz kardeş mesabesinde sayılırdı. Bir Çerkes delikanlısının akrabası ile evlenme konusu hayalinden bile geçemezdi. Bu derece toplumsal baskının olduğu yerde istismar zaten olamazdı” (Çetinbaş, 2017: 113).

Yazar yukarıdaki bilgiyi vermeden önce birbirini seven roman kişileri konuşmaktadır. Yazar kurguya arar verip toplumsal bakışı açıkladıktan sonra romana devam eder. *Karlı Dağın Âşıkları* romanında akraba evliliği karşıtlığı Ruslar aracılığıyla anlatılır. Çerkes aileye konuk olarak gelen Rus bir çift, Çerkes olmadıkları için sevindiklerini çünkü

akraba evliliği yaptıklarını, Çerkes olsalardı bunun mümkün olamayacağını söyler. Nur Hanım, insan kardeşine âşık olamaz, diyerek Çerkeslerde yakın akrabaların evlenmesinin habzede yasak olduğunu vurgular (Reşat, 2019: 23). Akraba ve yakın komşu evliliği tabusuna değinen diğer eser *Adsız Roman*'dır. Toplum bunu yasaklasa da zaman zaman komşu gençler birbirine ilgi duyar ama bu ilgi genellikle bir sonuca varamaz.

“Çerkeslerde komşu, yakın köylü, akraba olmak gençleri birbirine kardeş kıldığı içindir ki, aralarında aşk yaşanması yasak sarılacak kadar yakışsızdı. Hele ki kızın kaşeni varsa, bir başka erkeğin o kıza yan gözle bakması, duygularım açması kabul dahi edilemezdi. Xabze kurallarının böyle buyurmuş olması Elbruz'un Janset'e duyduğu aşkı yüreğinden söküp atmasını sağlayamasa da açığa vurmaması için en geçerli nedendi.

Ancak o günden yaklaşık iki yıl kadar önce, serin bir yaz günü, Elbruz bütün cesaretini toplamış, kuyudan çektiği suyu evine taşıyan Janset'in yolunu kesmiş, bir umut dillendirmişti niyetini.

Bu defa, şakalaşarak değil, en ciddi tavrını takınarak...

‘Bir gülüşün için Çarlığı yok etmeye hazırım

İste, Kaf Dağını sana ova yaparım

Ey, güzelliğiyle aklımı alan masal kızı

Önünde diz çöksem, elimden tutar mısın?’

Öylece kalakalmıştı Janset. Elbruz'un gönlünün kendisinde olduğunu hissetmeye hissediyordu da kondurmuyor, ilgisini çocukluk arkadaşlığına yoruyordu. Ama dostluğu çok kıymetliydi. Gücensin, kalbi kırılsın, arkadaşlığı bozulsun istemediği için itinayla seçmişti cümlelerini” (Soykan, 2018: 61).

Soykan'ın araya girip habzeyi açıklamasından sonra Janset, Elbruz'un teklifini kibarca reddeder. Hâlihazırda Janset'in sevdiği ve “ewuj” (hediye) verdiği bir genç vardır. İki taraf da geleneğe uygun davranarak aralarındaki iletişimi biçimlendirir.

Yazarlar komşular arası evlilikten bir tabu olarak söz etseler de bu hiç gerçekleşmiyordu demek doğru olmaz. Sürgün öncesinde bile -nadir olmakla birlikte- böyle evliliklere rastlanır. Çelik Savaş Nesilleri romanında bunun bir örneğini verir, burada evlenen çiftler kaşen değildir, büyükler öyle münasip görmüştür.

“Evlendirmeyi düşündüğü gençler, aynı avluda büyümüşlerdi. Hiçbir zaman, onun düşündüğü şekilde birbirlerine bakmamışlardı.

Nitekim, oğluna açıldığı zaman, konunun ne kadar hassas olduğunu anladı. Bugüne kadar kimseye bir şey söylemediği için Allah'a şükretti. Çünkü Pşimef, son derece olumsuz bir tepki göstermişti. ‘Nan, sen ne diyorsun?’ diyerek, bağırıyordu.

‘Onlar, bir evin çocukları gibi büyüdüler. Geleneklerimize ters düşmüş olmaz mıyız? Sonra, konukomşu ne der?’ demişti” (Çelik, 2001b: 289).

Romanda Pşimef'in bu fikirden hoşlanmaması tabunun gücünü gösterir. Pşimef'in annesinin bu evlilikte ısrar etme sebebi ise evlendirmeyi düşündüğü gençlerin yetim olması ve onları gözünün önünden ayırmak istememesidir. Akraba evliliği tabusu sadece bekârlar için geçerli değildir. Ayça Atçı'nın *Kağıttan Gemiler* romanında Raif, âşık olduğu Nefin'in, amcasının oğlunun evinde kalmasından rahatsız olur. Onun Nefin'i kendisine almasından korkar, Raif'in babaannesi Çerkes'tir ama dede tarafı Türk'tür ve Raif bu tabudan habersizdir. Bu fikrini ninesine açıkça yaşlı kadın torununu azarlayıp Çerkes geleneğini anlatır.

“ ‘Yemux, ayıplamazlar mı insanı? Aynı köyden, evine gelenden, evine gittiğinden bile eş olmaz bizde! Kaldı ki akraba! İt sürüsü gibi insan var dışarıda, amcaoğluna mı düşer o kızı almak?’ ” (Atçı, 2018: 96).

Yazar burada Çerkes geleneğini övmek için Raif'in ağzından bir erkeğin karşılıksız iyilik yapmayacağını altını çizer ve akraba evliliğinin bulundukları coğrafyada ne kadar yaygın olduğunu vurgular.

Akraba ve yakın komşu evliliğine şiddetle karşı olan toplum, kadın ve erkeğin tanışarak evlenmesine, evlilik öncesinde eğlencelere katılmasına karşı değildir hatta bu sağlam bir evliliğin ön koşulu sayılır. Yaşanan her şey toplumun önündedir bu nedenle de bir sorun yaşanmaz. Yazarlar bunun net anlaşılması için kurguyu kesmekten geri durmazlar.

“Çerkes toplumu bu konuda çok ilginç bir yapı arz ediyordu. Toplum içinde yaşanan tüm ilişkiler herkesin gözü önünde yaşanırdı. Hiçbir delikanlı, hiçbir genç kıza kötü gözle bakamazdı. Hattâ bir delikanlı, komşu kızını gece yarısı evinden alabilir ve onu köydeki bir eğlenceye (zexes) götürüp eğlence bittikten sonra da geri bırakırdı. Çerkeslerin en fazla dikkat ettikleri kavram, ahlak ve namustur. Bir genç kıza kötülük yapan ve onu istismar edenin cezası çok ağırdır. Örneği pek fazla olmamakla birlikte, böyle bir insanın toplum içinde barınma şansı sıfırdır. Böyle bir insan toplumdan dışlanır ve hiçbir Çerkes köyünde yaşam hakkı olmazdı. Bir Çerkes için onursuz yaşamaktan ziyade ölüm tercih nedeni olurdu” (Çetinbaş, 2017: 113).

Ahmet Midhat *Kafkas*'ın başında okuyuculara Kafkasya'yı anlatırken memleket ahalisinin manevi mükemmelliği olarak yorumladığı kız erkek ilişkilerini ve genç kızların özgürlüğünü şöyle açıklar.

“Husûsâtı ma'neviyyeye de ihtiyaç vardır. Fakat Kafkas bundan da mahrum değildir. Şu sureti tahattur ediniz ki bir komşu çocuğu bir komşu kızını maiyyetine aldığı gibi sekiz saatlik bir köye, düğüne götürür. Haftalarca orada kız ile güler, oynar. Onun

muhafazası yalnız kendi himmeti merdânesine havale edilmiştir. Ancak ol merdi cemîl bu himmeti merdâneyi asla suistimal etmez. Korkusundan değil. Hayasından! Hem de hayası yine kızdandır. İkisinin dahi yüreklerini birtakım hissiyat gıcıklayacak olsa bile tavırlarında bunun alâimi pek güçlûkle görülebilir. Zira humreti hicâb alâimi mezkûreyi setredecek bir perde makamına kaim olur. Böyle bir istidat herhangi bir hikâyenuvisin eline geçer ise onun içine ne kadar şairâne ahval sığdırır. Daha doğrusu ondan ne kadar şairâne ahval çıkarır? Hâlbuki bu kızın fevkalhad serbest bulunması dahi başkaca nazarıdikkate alınacak mevaddandır. Pederi, kızından istihsâli ruhsat etmedikçe onu görmek için odasına gelemes. Neden gelsin? Belki kızı o gün odasında kendisi gibi birkaç kızlar ile birkaç delikanlılardan mürekkep bir cemiyet teşkil etmiş de eğleniyor!” (Ahmet Midhat, 2000: 7-8).

Romanının mukaddimesindeki bu alıntıyla herkesin dikkatini çekmeyi umduğunu söyler. Gerçekten de eserin yazıldığı dönem (1877) düşünüldüğünde anlatılanların – komşu erkeğe emanet edilen genç kız, babanın kızının odasına habersiz girmemesi, genç erkeklerin genç kızları ziyaret etmesi- Osmanlı coğrafyasında ses getireceği muhakkaktır. İnal Kılınçvuran’ın *Athılar* romanında da yazar kurguya müdahale edip: “Adigelerin zehes adını verdikleri bu eğlenceler Çerkes toplumsal yaşamında önemli bir yer tutardı. Gençler böylesi doğal ortamlarda tanışıp kaynaşırdı” (Kılınçvuran, 2015: 16), diyerek kültürü öğreten bir dille okuyucuya bilgi verir. Ona göre zeheste tanışanlar samimi olduğu için de boşanma neredeyse hiç görülmez. Kız erkek karışık toplantılar son derece doğaldır. Kafdağı’nın Ateşi’nde de Özbek, gençlerin tanışmasının habze kuralları çerçevesinde nasıl gerçekleştiğini didaktik bir üslupla iki sayfa boyunca anlatır. Bölüm roman anlatısından çok habze övgüsü biçimi alır (Özbek, 2021: 98-99).

Gençlerin bir araya geldiği toplantılarda müzik eşliğindeki etnik dansların yanında çeşitli oyunlar oynadıkları görülür. Bu oyunlar erkeklere hoşlandıkları kızları belli etme fırsatı verir. Bu oyunlardan ilki “Yüzük Kimde?” oyunudur. Gençlerin oyun yöneticisi Preşah elindeki yüzüğü topluluktaki gençlerden birinin avucuna bırakarak oyunu başlatır. Ebe de yüzüğün sahibini bulmaya çalışır. Diğer oyun “Aykan” denilen kâğıt taş makas oyununa benzeyen bir oyundur. Grup dinamiğini oluşturan bu oyunların yanında erkeklere fırsat tanıyan oyunlar da vardır. “Eguav (çapşe)” bu oyunların başında gelir. El kızartmaca oyununa benzeyen bu oyunda erkekler genellikle hoşlandıkları kıza yumuşak davranır (Serbes, 2018). Bu oyuna benzeyen ama bir havluyla da oynanabilen “Eşinden memnun musun?” oyunu yakınlaşma için tam bir fırsat sunar. Oyunda rastgele eşleştirilen ve yan yana oturtulan çiftlere sırayla eşinden memnun olup olmadığı sorulur. Eşinden memnun olduğunu ve değiştirmek istemediğini söyleyenlerin avucuna elle ya da havluyla vurulur.

Eşinden memnun olmadığını söyleyen biri oturduğu yerden kalkar ve dayaktan kurtulur. Hoşlandığı kızla yan yana oturmak için delikanlılar, bu oyunda şaka yollu epeyce dövülür. Bunun dışında fıkra anlatma, şarkı söyleme, taklit yapma yetenekleri sergilenebilir. Bu tür oyunlar sona erdiğinde kimse kimseye kin tutmaz. Oyunlar bölgelere göre çeşitlilik kazanabilir, farklı adlandırmaları olabilir ama hepsi gençler için tanışma fırsatı yaratır. Yazarlar da romanlarda gençlerin tanıştığı bu toplantıları anlatarak hem geleneğin yeniden canlandırılmasını hem de hâkim kültürde görülmeyen bu durumun parlatılmasını sağlarlar. Osman Çelik'in *Savaş Nesilleri* romanında oynanan oyunlardan biri şöyledir.

“ “Bu kim?” adlı oyun üzerinde karar kılmışlardı. Bu herkesin katılabileceği basit fakat hoş bir oyundu. Kişilerin mizah yapma gücü ne kadar fazla ise, topluluğu güldürme ve eğlendirme şansı o kadar artıyordu. Önce gönüllü bir ebe çıkıyor, gözleri bağlandıktan sonra ortada duruyordu. Bir diğer gönüllü de, ebenin birkaç adım ötesinde yer alıp, onu yanıltmaya çalışıyordu. Oyunun bütün esprisi ebenin ikinci şahsı tanımasından ibaretti. Başarılı taklit yapanlar, çoğu zaman ebeyi şaşırtabiliyorlardı. Biyenko Bital, teklif kendisinden geldiği için, gönüllü olarak ortaya çıktı. İlk ebe oldu. Gözleri bağlandı. Karşısına Hatho Melah geçmek istediye de, el kol işaretleriyle durdurdular. Bital'in kızkardeşi Kurag'ı gürültü etmeden ortaya sürdüler. Biyen kızı, çok becerikliydi. Yumuşak adımlarla değil, sert erkeksi bir tavırla, ağabeyi Bital'in çevresinde bir tur attı. Sonra karşısında durdu. Sesini kalınlaştırarak, Natho Melah'ın sık sık söylediği bir şarkının ilk sözlerini seslendirdi. Bital, ellerini açarak kendinden emir bir tarzda konuştu. Ahoo! Bundan daha kolay ne var ki! Bu Natholar'ın kart delikanlısı değil mi? Bital'in bu şekilde karar vermesi normaldi. Çünkü, ebeyi şaşırtmak için, bazı oyuncular kendi gerçek sesleri ile konuşur ya da şarkı söylerlerdi. Ancak, durum böyle değildi. Bital yanılmıştı. Gözlerini açtıklarında, karşısında kızkardeşini gördü. “Hay Allah!” diyerek bağırdı. Meğer ben, evimizdeki kızı tanıımıyormuşum! Gurup, kahkahayla güldü. Bital, tekrar ebe oldu ” (Çelik, 2001b: 118-119).

Köydeki imece çalışmaları, birlikte söylenen şarkılar ve dinlencelerde yapılan sohbetler de tanışmalar için fırsat yaratır. *Narıçko'nun Atı* romanında bir imece çalışmasında gençler böyle bir olanak bulur. Delikanlılardan birinden evlilik hakkında konuşması istenir. Delikanlı, sevdiği kızı hâlâ ikna edemediğini söyler. Akıllıca bir kız, sevdiğin kız burada mı diye delikanlıya takılır. Bir genç kız güzel konuşmanın önemini anlatır. Gençlerin konuşmasını sağlayan âdetlerin güzelliğinden söz eder. Bir başka delikanlı mızıka eşliğinde bir şarkı söyler. Böylelikle hoş vakit geçiren gençler, beğendikleri

kızlara da yaklaşma şansı bulur (Atalan, 2005). Romanda başka bir gün köye gelen bir eşkıya, gençlerin sıradan bir günde bir sebep yokken eğlence yapmasını tuhaf bulur.

Narıçko 'ya, 'Düğün mü var?' diye sordu. Narıçko da, düğün olmadığını, gençlerin toplanmış eğlendiklerini söyledi. Yine, her zaman böyle olup olmadığını sordu. Narıçko da her zaman gençlerin böyle bir araya gelerek çalıp söylediklerini, muhabbet ettiklerini belirtince Karabıyık. 'Bunlar nasıl bir millet? Bunların çok değişik âdetlerinin olduğunu duyuyordum; demek ki doğruymuş.' diye düşündü" (Atalan, 2005: 113).

Kültürler arası farklılık teması burada karşımıza çıkar. Eşkıya aldığı duyumların gerçek olduğunu düşünür. Böylelikle okuyucuya "ötekilere" göre Çerkesleri konumlama şansı verilir. *Genar* romanında Osman Çelik bahar şenliğinde eski bir inancın yansıması olan su savaşı geleneğini anlatır. Bu oyunda kızlar ve erkekler karşı karşıya gelir. Su Tanrıçası Psıtha-Guaşe'yi Şimşek Tanrısı Şıble'ye karşı koruyan kızlar erkeklere meydan okur. Simgesel Psıtha-Guaşe'yi ıslanmaktan koruyan kızlar ve onu ıslatmaya çalışan erkekler sırlı sıklam olur. Oyun bittiğinde gençler şenliğe devam ederler (Çelik, 2001a: 30-33). Çelik'in örneklediği bu oyun gibi kızlı erkekli oyunların varlığının ısrarla vurgulanması, kültürün kız erkek ilişkilerindeki farklılığı belirginleştirme isteğiyle ilgilidir. Kapalı kültürlerin aksine Çerkesler kurallar dâhilinde kız erkek ilişkilerini doğal karşılar.

Etnik grup içindeki tanışmayı kolaylaştırarak evlilikleri destekleyen toplantılardan biri, konuk kızların ziyaretine -Haj'ağa- gidilmesi âdetidir. Uzun ya da kısa süreli misafirliklerde gençlerin bu ziyaretleri toplumsal yaşamı hareketlendirir. Bu toplantı türünün anlaşılması için Hilmi Taşkın, romanında uygulamanın nasıl olduğunu kurgu dışı bir ifadeyle anlatır.

"Yöredeki Abhaz köylerinde, başka yerleşimlerden gelmiş genç kız konuk olduğu zaman, köyün gençleri her gece o eve toplanır, konuk kızın eğlenip mutlu olmasına katkı yapardı. Konuk kızın bulunduğu evde değişik oyunlar oynanır, alaf söylenir, öyküler masallar anlatılır, türküler şarkılar seslendirilir, gençler herhangi bir neden bulup coşkularını yansıttı. Abhaz toplumunda töresel olarak sürdürülen bu etkinlik, Nursen'in konuk olduğu dayılarının evinde de geçerli idi. Her gece toplanan gençler, Şemsi ile Nursen'in sevdasını anlayışla karşılayıp onları destekliyor, onlar için tüm arkadaşları özverili davranıyordu. Nursen'in dayıları, alaf denen Abaza söyleşisini anlayışla karşılayıp, gençlik aktivitesidir diye hoş görü ile yaklaşıyordu" (Taşkın, 2011: 326).

Tanrının Çorbasını İçmiştik romanında da Zehid, sevdiği kız Beşkızakhable köyüne misafir olunca onu görmek için yola çıkar. Köye vardıklarında misafir kız için eğlence yapılmaktadır. Zehid'in arayıp bulamadığı fırsat ayağına gelmiştir. Gece boyunca Gune'ye ulaşmanın yolunu arar ve sonunda onunla dans etmeyi başarır (Genel, 2009). Bu ziyaretler bazen o kadar üst üste olur ki genç gruplar, birbirlerini beklemek zorunda kalırlar. Köye misafir olarak gelen Nihal ve Merziye'yi ziyarete gelen erkekler, kendilerinden yaşça büyük diğer erkeklerin ziyaretinin bitmesini dört gözle bekler. "O ise, yüzünde keyifli bir gülümsemeyle, üstüne basa basa "Gidiyorlar," dedi. Kalabalığın içinden " Nihayet!", "Yatıya kalsalardı bari..." homurtuları yükseldi" (Genel, 2009: 82).

Genç erkekler için rekabet ortamına dönen ve hoşlandıkları kızın bir başkası tarafından da beğenilmesi ihtimalini de barındıran toplantılar sabırsızlıkla beklenir. Wuersher deneyimi çok olan daha olgun erkekler, üst üste misafir ağırlamanın zorluğunu bildiğinden daha sabırlı ve temkinli davranırlar.

"Grup tam İbrahimler'e yönelecekken bir ses, 'Nereye, baskına mı gidiyorsunuz? Hiç değilse ağabeylerinizin doldurduğu küllükleri boşaltsınlar,' dedi. Geriye döndüklerinde, duvarın kenarında herkesle ilgisini kesmiş gibi oturan, Wuersher deneyimi tartışılmaz Çot ve Muradin'i gördüler. İkilinin kararlılığı herkesi sessizce oyalanmaya yöneltti. Gruptakiler bu kez, ikiliden 'Hadi gidiyoruz...' sözü duyuluncaya kadar yerinden kımıldamamaya niyetliydi. Bir süre sonra, ilk önce Muradin ayağa kalktı. Sigarasından son bir nefes daha aldıktan sonra yere atıp ezdi. Sefere hazır bir komutan gibiydi. Yürümeye başladığında, arkasında oluşan küçük bir birlik de, düzenli adımlarla ardı sıra geliyordu" (Genel, 2009: 82).

Romanlarda habze-keabz her zaman tecrübelilerin yönlendirmeleriyle korunur. Bazı misafirliklerde genç kızların her akşam ziyaretçi ağırladıkları olur. Habze kurallarına göre genç erkekler, yalnız olmamak kaydıyla genç kızları, kız evinde (Leğune) ya da ailenin misafir evinde ziyaret edebilir, hoşlandıkları kızlarla sohbet etme şansı yakalayabilir ama bu ailenin illaki memnun olacağı anlamına gelmez. Gerçek hayatta büyüklerin bu durumdan her zaman hoşlanmadığını dillendiren yazarlar da vardır. Yukarıda sözü edilen romanda gençler, İbrahim'in evine gittiğinde İbrahim onları hiç hoş karşılamaz.

Genel'in *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Zehid, körkütük âşık olduğu Gune'yi görmek için, Gune'ye olan aşkını dinlemekten yorulmuş arkadaşlarını da yanına alarak evlerine gider. Uygun saati sabırsızlıkla bekler.

“Gece dokuza kadar beklemelerinin asıl nedeni ise, ihtiyarların yatsı namazından sonra yataklarını bulacakları, konuk odasına alınacak gençlere ilişmeyecekleri düşüncesi idi.

Zehid, bir bacağına altına aldı, ceketinin sağ cebinden gümüş bir tabaka çıkardı. Dağıstan işi desenlerle süslü böylesi bir tabakaya sahip olmanın ayrıcalığı, ellerinin tüm hareketlerinden anlaşılıyordu. (...)Önceden sarıp hazırladığı sigaraları çıkararak, önce Gune ile Gülbeyaz'a, sonra da arkadaşlarına ikram etti. Misafirlerin gelmesi ile birlikte, Gune'nin kardeşi Kemal apar topar komşuya koşturmuş ve Gülbeyaz'ı çağırmişti” (Genel, 2009: 12).

Gune de habze kurallarına göre hem erkek kardeşini hem de komşuları Gülbeyaz'ı görüşmede bulundurur. Zehid'in arkadaşları da Gune'yi etkileyebilmesi için onu cesaretlendirir. Bu tür görüşmelerde okuyucuya her basamağın ayrıntılı anlatılması, doğru anlaşılma isteğiyle ilgilidir çünkü hâkim kültürler, diaspora halklarının âdetlerini yadırgamaya yatkındır. *Kölelik Dönemeci*'nde Şardan, tanışma niyetiyle Sine'yi ziyaret eder. Evine gitmesi, odasında misafir olması kurallara uygundur ancak görüşmenin başında Sine'nin annesi Vinberin Ana'nın kızını övmesi, kızının çeyizlerini göstermesi, Sine'nin sandığındaki işlemeleri çıkarıp göstermesi habze-keabz kitaplarında ya da diğer romanlarda rastlanmayan bir uygulamadır. Çerkes ve Abaza toplumunda anne babalar damat adayıyla muhatap olmazlar. Burada yazarın yorumunun devreye girdiği söylenebilir.

Gençlerin tanışmasına fırsat sağlayan düğünler günlerce süren ve farklı köyler ve boylar bir araya gelir. Başka köylerden gelen genç kız ve erkekler düğünün olduğu köydeki gençler tarafından ağırlanır. Düğün bir ailenin sorumluluğu olarak algılanmaz, bütün köy misafirlerle ilgilenir, uzun süren bu düğünler ideal eşi bulmak için olanak yaratır. *Sürdüler Sürgün Oldum* romanının thamadesi Paçkuk Bey gençliğini anımsarken karısı Marisa ile nasıl tanıştığını hatırlar.

“Paçkuk Bey o zamanlar gençti, çok yakışıklıydı, soyluydu, yiğitti; dağlı bir genç kızın aklını başından alacak her türlü özelliğe sahipti. Bir de dans ederdi ki, oyuna kalktığında düğün alanındaki tüm gözler, onun rüzgârla yarışın ayaklarına odaklanırdı sanki. Zaten bu toplumda, dans etmesini beceremeyen adamdan sayılmazdı pek. (...)

Pembe yanaklı, yosun gözlü; ince belli, uzun boylu genç dağlı kızla yakışıklı Paçkuk göz göze geldiklerinde her ikisinin de sanki yüreğinde fırtınalar kopmuştu. Bu tam bir yıldırım aşkıydı. Diğer zamanlarda dans ederken parmakları rüzgârla yarışan Paçkuk un bu kez sanki ayakları birbirine dolanıyor, yalpalıyor, düşmemek için çaba sarf etmek zorunda kalıyordu. Dansını bitirdiğinde ise, belki de hayatında ilk kez “dans bittiği için” sevinliyordu” (Ersoy, 2018a: 38).

Paçkuk Bey ve Marisa Hanım bu düğünden sonra kaşen olup evlenirler. “Ceug”lardaki dans mahareti gençlerin kendilerini göstermek için bir fırsattır. *Kölelik Dönemeci*’nde Şardan, Sine’yi görmek için gittiğinde onlar için bir düğün-eğlence düzenlenir. Hatkiak’ue Şardan’ın niyetini bildiği için onu kendisini sergileyeceği ve Sine’yle karşılıklı oynayabileceği bir dansta onları eşleştirir. Sürgün öncesinde pek çok genç bu biçimde tanışıp evlenmiştir. *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında da Şemsi bir düğünde gördüğü Nursen’e yaklaşmanın yollarını arar. Abhazlara (Abazalara) özgü alaf söyleyip kur yapar ve Nursen’in dikkatini çeker (Taşkın, 2011). Bazı toplantılarında erkekler hedef şaşırtmak için ilgi duymadıkları kızlara iltifat ederek aslında ilgi duydukları kızın dikkatini çekmeye çalışırlar ya da erkeğin arkadaşları, arkadaşları için onun hoşlandığı kızı över ve ona iltifat ederler. *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında arkadaşısı aracılığıyla hoşlandığı kıza seslenen Şemsi, bir süre sonra kendini, kendinden kıskanmaya başlar.

“Düğün dönüş yolunun bir bölümünü onlarla paylaşan başka köyden bir genci yanlarına alıp, Nursen’e alaf söylemeyi çalışan Şemsi, sözde Nursen’le Aydın’a alaf söyletir gibi, kendi yerine Aydın’ı gösterip, diğer arkadaşlarına adres şaşırtıyordu. Şemsi’nin, Aydın’ın ağzı ile sevdiği kız Nursen’e yönelttiği aşk sözcükleri, Aydın’a karşılık verir gibi yanıt verdikçe, Aydın’dan olumlu tepki alıyordu. Bu adres şaşırtmak alaf oyunu, giderek Şemsi’nin canını sıkmaya başlamış, içinden bolca küfür etmek geliyordu” (Taşkın, 2011: 320).

Kendi arkadaşlarının yerine övgü yapan erkeklerin yanlış anlaşılma ihtimalleri yüksektir. Özellikle kültürün dışındaki insanların bunu kavraması çok güçtür. *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*’nda yazar mitolojik karakteri Sosruko üzerinden bu tür davranışların normal olduğunu kültürün yabancıları karakterlere anlatır.

“İşte diyor ki Nermin ‘ya bu yazar hem beni seviyor hem de bana sürekli Kenan’ı övüyor. Benim Kenan’ı sevdiğimi bilirken, ben de onun beni sevdiğini bilirken, niçin böyle davrandığını çözemiyorum bir türlü’ filan diyor. Senar da ‘psikolog olarak yorumlayamıyorum bu davranışını yazarın, ama normal olmadığını söyleyebilirim’ Demek ki psikolog olmak böyle bir şey, bir adamın bir şekilde niye davrandığını yorumlayamıyorsun, için sana para veriyorlar. Güzel bir meslek valla! Yahu bunu yorumlayamayacak ne var, dayanamadım söyledim: ‘Yazar bir Çerkes delikanlısı, Kenan da onun arkadaşı, Nermin Hanım siz de Kenan’ı seviyorsunuz. Yani bir Çerkes delikanlısı arkadaşının kaşenine göz koyar mı hiç? Ölse yapmaz. Hatta adetler gereği onu övmesi lazım. Soylu bir Çerkes başka türlü sü yakışmaz’ dedim, öyle baktılar yüzüme acayip acayip ” (Antigen, 2005: 123).

Nermin kültürün inceliklerini bilmediği için durumu anlamakta zorlanır. Kültüre yabancı büyümüştür. Kaşenlik kavramına dair dışsal yorumlamaları vardır. Bir erkeğin bir başkası adına iltifat etmesi ona tuhaf gelir.

Yazarlar gençlerin birbirine yaklaşması için yardımcı olanları da anlatırlar. Genç erkekler topluluk içinde tüm hislerini söyleyemedikleri için hiç olmazsa anlık boşluklar yaratmaya çalışırlar. Bunu başarabilmek için topluluktaki diğer kız ve erkeklerin yardımına ihtiyaç duyarlar.

“Genar Gubate ile yalnız kalmak için can atıyordu. Böyle bir fırsatı ancak kendi cesareti yapabilirdi. Aklına gelen ilk şeyi de hemen denedi.

Canseri’ye, Hağuruko Perit’i gösterdi.

‘-Perit, benim hem akrabam hem de en iyi arkadaşım. Şu güzel kızlardan biriyle konuştursana. Perit iyidir, hoştur. Fakat, kızlardan biraz çekinir de...’

Perit, o kadar sinirlendi ki! Sapsarı kesildi. Fakat, sesini çıkarmadı.

Zeki kız güldü. “Anladım!” der gibi, başını salladı.

‘-Sizler benimle gelin! Gubate, sen misafirinle ilgilen’, dedi.

Canseri, Hağuruko Perit ile Çermıtiko Aje’nin arasında gevezelik ederek uzaklaşırken, Kodan anlamlı bir şekilde gülümsedi. Genar’a baktı. Sonra, diğerlerinin peşisıra yürüdü” (Çelik, 2001a: 291).

Bu danışıklı dövüşte erkek maharetli ise niyetini açıkça söyleyip olumlu yanıt almaya uğraşır ama son karar genç kıza aittir. Genar bu ilk denemesinde olumlu yanıt alamaz hatta Gubate onu sevdiği hâlde Genar’a kötü davranır, aileleri arasındaki eski kavgayı hatırlatarak bir Bastı ile evlenmeyeceğini söyler (Çelik, 2001a: 294). Çerkes ve Abaza romanlarında, taliplerin reddedilmesi açıkça anlatılır çünkü toplumsal yaşamda bu sıklıkla görülmektedir. Bu anlatılar bir yandan da habzenin uygulanış şeklini gösterir. *Kölelik Dönemeci*’nde Sine, evlenme niyetiyle onunla görüşmek isteyen bazı gençleri reddetmiştir, hiçbirine “evet” anlamına gelen yüzüğünü vermemiştir. Romanda Sine’nin yüzüğünü bir gence vermemiş olması yadırgandır.

“Ne söyler bu Aytar çobanı Lâvritas? Şapsıh Aşireti nasıl bir millettir ki, yabancı aşiret delikanlısının kocalığa layık olup olmadığına, babası yerine kızı karar verir? Şaşmışem doğrusu! Örflerini mi yitirmişlerdir? Yoksa bunlar Çerkes milletinden değil midirler?”

“Yoh canım kurban,” dedi Lâvritas, “örflerini yitirmemişlerdir, üstelik katıksız Çerkestirler. Ne var ki Batago çoban doğruyu söyler. Biricik kızına düşkünlüğü nedeniyle Perit Hajan, erini beğenmede Sine’yi serbest bırakmıştır. Narçu’yu geri çevirdiğini ben de duymuşem. Şu da var ki, bir kızın kimi geri çevireceği, kimi beğeneceği önceden kestirilemez. Şardan’ımız hele varıp tin’ini sunsun, Sine’yle baş

başa bir görüşsün! Ola ki bey kızı, yiğidimizi gönlüne göre bulup nişanını verir. Babası da bu nişanı görüp bizimle vase pazarlığına oturur” (Bilbaşar, 2015: 179).

Thamade Lâvritas’ın bu duruma şaşırması ilginçtir çünkü evliliklerde kızların seçme hakkını kullanması yaygın bir gelenektir. Elbette bütün evlilikler karşılıklı anlaşmayla yapılmaz yine de thamadenin “Bunlar Çerkes milletinden değil midirler?” demesi habze anlatılarıyla örtüşmez.

Maf’edz Sarebiy *Çerkesler ve Gelenekleri* kitabında gözde kızların peşinden koşan erkeklerle ilgili ilginç bir anlatıya yer verir. Zamanın birinde prens ve soyluların bile peşinden koştuğu bir Çerkes kızı, taliplerini bir sınavdan geçirir. Kız büyük annesinin kendisine vasiyeti nedeniyle kendisine talip olan erkeklerin bir gece misafir odasında kalması gerektiğini anlatır. Bir gün bir prens, yanında özgür bir köylüyle gelir. Geceki misafirlikten sonra genç kız, prensle değil kabul ettiği takdirde özgür köylüyle evlenmek istediğini söyler. Bu kadar gözde bir kızın köylüyü seçmesi şaşkınlık yaratır.

“Bu prens genç, geçen gece uyurken iki eli ayaklarının, bacaklarının arasındaydı. Demek ki onun düşüncesi, o ellerinin olduğu yeri geçmiyor. Oysa diğer genç, sağ eli kalbinin üzerinde, sol eli de başının arkasında, ensesini eline koymuş vaziyette uyudu. Onsa yiğitlik var cesaret var, büyük aklı olan büyük başı var. Böylesine pek rastlanmaz! İnanmazsanız buradan reddedip gönderdiğim kişilere bakın. İsterseniz onların hayatını izleyin, onların yaşantısı beni kalı çıkaracaktır. Bu benim büyük annem vasiyetidir” (Sarebiy, 2017: 101).

Kendini isteyen gençler arasında seçme şansı olan kızlar son sözü söylerler. Gençler arasındaki ilişkilerde erkek olumlu karşılık alamadığında -kızı sevmeye devam etse de- harekete geçmez ve sessiz kalır. Aksi davranışlar hoş karşılanmaz. Reddetmenin temelinde genellikle beğenilmeme olsa da bazen farklı sebeplere de rastlanır. Hüküm süren sınıflı toplum yapısında; kızın soylu, erkeğin köle olduğu durumlarda böyle bir teklifin vuku bulması bile neredeyse imkânsızdır. *Karlı Dağın Âşıkları* romanında köle olan Jan ve soylu bir aileden gelen Albina birbirlerini severler ancak toplum bunu onaylamaz. Kaşen olduklarını kimseyle paylaşamazlar. Kızın erkekten çok büyük olması da kaşenliğin reddedilmesine neden olabilir. Genç kızlar evliliği kendileri istese bile aileleri durumu hoş karşılamaz. *Genar* romanındaki Çet de böyle bir imkânsız aşkı yaşamaktadır.

“Birkaç saniye ateşe, yükselen alevlere baktı. Ateşin biraz sağında merdiven önünde duran Agunde’yi gördü. Alevlerin kızıllığı genç kızın yüzüne vurmuştu. Agunde bu haliyle çok güzeldi. Bir süre, onu hayranlıkla seyretti.

Çet, ilerlemiş yaşına rağmen Agunde’ye tutkundu. Fırsat buldukça, duygularını ona hissettirmeğe çalışıyordu Agunde ise, kesin bir şekilde ümit vermemiş. Saygılı davranmış, iltifatlarına sadece gülümseyerek karşılık vermişti” (Çelik, 2001a: 242).

Gençlerin eğlencelerdeki atışmaları her zaman flört amaçlı olmaz, zaman ortamın yumuşaması ya da sohbet konusu açılması için erkekler ilgi duymadıkları kızlara da takılırlar. Bu takılmanın şaka olduğunu herkes anlar ve sohbet başlatılmış olur. *Genar* romanında Genar Gubate’ye ilgi duyar, onları ağırlayan Kodan- Gubate’nin amcasının kızı- yapısı itibariyle sert mizaçlıdır. Genar ona takılarak ortamın yumuşamasını sağlar.

“Bu esnada Natho kızları misafirlere boza ikram etmeye başlamışlardı.

Elinde tepsi, boza vermek üzere Kodan yaklaştığında: Genar, arkası dönük olduğu için onu fark etmedi. Şate eliyle işaret ederek: ‘Buyurun, boza alın!’ dedi. Genar döndü. Kodan’ın yüz hatları yine gergindi. Elini uzatıp bir bardak alacağı sırada vazgeçti. Şate’ye baktı.

‘-Bu Natho kızı hep böyle midir? Hiç gülmez mi?’ Korkuyormuş gibi, sahte bir tavır takınarak devam etti.

‘Doğrusu, ondan korkuyorum.’

Şate güldü.

‘-Korkmakta haklısın. Kodan, Natholar’ın prensesidir. Ondan biz de korkarız.’

Kodan, elinde olmadan bir kakhaha attı. Az kalsın elindeki tepsiyi tersyüz edecekti. Genar, başını salladı:

‘-Demek gülmesini biliyorsun! Oldu. Şimdi bozanı içerim’, diyerek tepside bir bardak aldı.

Kodan, başını eğmiş hala gülüyordu. Geri geri çekildi. Hızla uzaklaştı. Bir grubun arkasında kayboldu” (Çelik, 2001a: 278).

Kız ve erkeklerin alaya dayalı sohbetlerinde güzel söz söylemek ve insanları güldürmek maharet ister. Bu yöntem hem ilanı aşk için hem de tatlı bir reddetme için kullanılabilir. *Genar* romanındaki hazırcevap kızlardan biri kendisinden hoşlanan genci alaylı sözlerle yerden yere vurur ama bunları bir oyun gibi yaptığı için hoş karşılanır. Canseri, Kanje’nin kendisini sevdiğini alenen söyler, aralarında karşılıklı bir durum olmadığı için herkes buna gülmekle yetinir. Canseri oyununa devam edip bir ayı hikâyesi uydurarak hem ondan hoşlanan genci reddeder hem de topluluğu güldürür. Canseri’nin o an uydurduğu hikâyeye göre; Canseri, Kanje’den kendisine layık olup olmadığını ispatlaması için bir ayı vurmasını ve postunu ona getirmesi ister. Kanje ise bu konuda dostu Tıkı’dan yardım ister. Ormana giderler, karşılıklarına büyük bir ayı çıkınca Kanje saklanır, Tıkı da ayıyı

vuramaz, ayıyla boğuşurlar. Hikâyeye göre ayı burada Tıkı'nın kulağına eğilip bir şeyler söyler ve sonra onu bırakır.

“Kanje, korku içinde Tıkı'yı karşılamış. Hemen merakla sormuş: ‘Yahu Tıkı!’ demiş, ayıyla çok fena boğuştunuz, seni öldürecek sandım. Ama, sonra vazgeçti. Eğildi, kulağına uzun süre bir şeyler fısıldadı. Söyle allahaşkına Ayı sana ne söyledi?”

Tıkı bu! Fırsatı kaçırmı? Hemen karşılık vermiş: ‘Bir daha arkadaşına güvenip, ayı ile güreşme, dedi.’ demiş.

Topluluğun üzerinde bir kahkaha tufanı yükseldi. Bir hayli arayı açmış olan Şate ile Blutse, merakla dönüp geriye baktılar. Topluluk kahkahayla gülerken, zavallı Kanje renkten renge girdi. Pişkinliğe vurup gülümsemeğe çalıştı.

Kanje, gerçekten Canseri'ye tutkundu. Onun bu saldırılarından, izahı güç bir haz duyuyordu” (Çelik, 2001a: 290-291).

Canseri'nin gençleri eğlendiren bu zekice hikâyesi hoş karşılsa da bu alaylı yaklaşımı sürekli hâle getirmesi istenmez. Kanje'nin mızıkasını çaldığı bir akşam Canseri mızıkasıyla ona karşılık vermek istediğinde gençlerin arasındaki en büyük kız bu duruma izin vermez. Her şeyin bir yeri ve zamanı vardır (Çelik, 2001a: 286).

Habze- keabz kuralları nedeniyle köy ziyaretlerinde büyükler ve küçükler farklı yerlerde ağırlanırlar. Büyüklerin hizmetinden sorumlu tutulan gençler dışındakiler bir araya gelirler ve sohbetlerini sürdürürler. Bu tür toplantılarda da erkekler tüm kızlara iltifat ederek gönüllerini alır. Buradaki niyet flört değil hoş sohbettir. *Genar* romanında, Genar ve arkadaşları kendileri için hazırlanan sofradaki yiyecekleri kızlara ikram ederek bir sohbet ortamı oluştururlar.

“Genar, elindeki diğer ekmek parçasını uzatarak: ‘Lütfen alın!’ dedi.

Vunay: ‘Beni bağışlayın, ben almayayım!’ diyerek inledi. “Ona verin!” der gibi, Gubate'ye baktı.

Genar gözlerinin akını göstererek genç kıza baktı. Boş elini kaldırarak: ‘Hayır!’ dedi. ‘Gubate'ye mi? Yo! Ben herkese lokma yetiştiremem. Ona da Haguruko Perit versin.’

Herkes gülmeye başlamıştı. Vunay, çaresiz ekmek parçasını aldı.

(...)Kızlar kendilerine verilen küçük ekmek parçalarını sessizce yediler. Lokmalarını çiğnerken elleriyle dudaklarını gizlediler. Yemek, neşeli bir şekilde yarım saat kadar sürdü. Nemerukolar'ın düğününden söz açtılar. Fij köyünde birlikte oldukları günleri tekrar yaşadılar. Kartenko Duğu'un sözlerini, hareketlerini hatırlayarak başta Kodan olmak üzere kahkahayla güldüler” (Çelik, 2001a: 282).

Genar'ın kendileri için hazırlanmış sofradan bir parça ekmek sunarak onurlandırdığı kız bir Pşılı (ev içi köle) dir. Buna rağmen o da gençlerin sohbetlerinde bulunur. Çelik,

Genar’ın bu tavrı ile unutulmakta olan iletişim biçimini hatırlatmaya çalışır. Toplumdaki genç erkekler genç kızlara her zaman kibar davranırlar.

Romanlarda kaşenlik kavramının her zaman ciddi anlamıyla kullanılmadığı da anlatılır. Bir düğün süresince ya da bir toplantıda kız ve erkek birbirlerine kaşenim, diye takılabilir, eğlenenin sonunda bu ciddiye alınmaz. Gerçek kaşenlikte tarafların konuşup karar vermesi gerekir. Bazala böyle düğünlerden birinde bir kaşen edinir.

“Sonra dün geceki kaşeni Dıjin’ı düşündü Bazala. Genç kız ne kadar da güzeldi; sanki onunla göz göze gelmiş gibi kızardığını hissetti bir an. Çerkeslerde kaşenlik aslında başlangıçta hoş bir, şakadan ibaretti. Ancak sonradan bu ilişki tarafların yaklaşımına göre daha ciddi bir durum alabilirdi. Nitekim dün gece Bazala da eğlenenin bir parçası olarak bir kaşen edinmişti” (Ersoy, 2018a: 224).

Bazala, geçici kaşenini çabuk unutup daha önce sözleştiği ama sürgün nedeniyle izini kaybettiği kaşenin peşine düşer. Yazarın kurguya müdahale edip şaka yollu kaşenlik ve gerçek kaşenlik ayrımını anlatması önemlidir. *Sürgün Sessiz Ölü*r romanında Temir, birbirinden güzel Ubıh kızları arasından pek de güzel olmayan birini o düğün için kaşen seçer çünkü gerçek bir kaşeni vardır. Bu düğünde sadece eğlence için kaşenlik yapar (Ersoy, 2018b). Gençlerin şaka yollu kaşenleriyle övündüğü de bilinir. Yasin Durmaz’ın *Zamanın Anlattıkları* belgeselindeki Thamadelardan Lheksej Mehmet Ömür’ün “Benim şimdi en az yüz kaşenim vardır” demesi ya da Metaphu Münire Bedir’in “Köyde en güzel kız da ben olduğum için benim de kaşenlerim çok oldu köyün içerisinde”³⁶ demesi ciddi olmayan kaşenliğin de çok yaygın olduğu ve toplumda olağan karşılandığını gösterir.

Ciddi boyuttaki kaşenlikte kız ve erkeğin arasındaki ilişki evlilik yolunda ilerliyorsa taraflar birbirlerine bir eşya yüzük, mendil, kama vererek kendi aralarında söz verirler bu aşamadan sonra ailelerine bir aracılıyla haber verirler. *Genar* romanında Genar, Gubate’ye ikinci kez evlenme teklif ettiğinde Gubate, “Hakkımızda büyükler karar versin!” diyerek gerekli işareti verir, sonrasın aileler devreye girer (Çelik, 2001a: 455). *Elveda Çerkesya* romanında ise Nefin yüzüğünü vererek evlenme teklifini kabul eder.

³⁶ Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLfZs>

“Nefin parmağında bulunan yeşil taşlı yüzüğünü çıkardı. Yüzüğü yavaşça Maharbi’nin avucuna köydü. Kendi avucunu da Maharbi’nin avucu üstüne koyduktan sonra:

‘Bu yüzüğümü sana verdiğim sözün işareti olarak avucuna koyuyorum. Allah şahit olsun ki bundan sonra kaderim seninle birlikte yazılacak. Bu yüzüğe sahip çıkarak örf ve âdetlerimize uygun şekilde yuvamızı kuruncaya kadar seni bekleyeceğim.’ dedi” (Çetinbaş, 2017: 28).

Athlilar romanında yazar, “ewuj/avuj” verme âdetini yine kurgu dışı biçimde sunar. Bir genç kızın pek çok talibinin olabileceğini, kızın istediğini seçebileceğini, büyüklerin ona karışmayacağını, kız “avuj” verdikten sonra ilişkinin artık ciddi sayıldığını anlatır (Kılınçvuran, 2015). *İçimdeki Nehir*’de de Mazenef, Ahra’ya bir mendil vererek bir anlamda evlilik sözü verir. *Adsız Roman*’da Jankat ewuj olarak bir at verir, Janset’se ona bir kama hediye eder. Bu romanda gençler sürgün nedeniyle hemen evlenemezler ve birbirlerinin izlerini kaybederler. Anadolu’da tekrar buluşunca sözlerini yerine getirirler. Sözden dönmek ve usulüne aykırı biçimde “ewuj”ı iade etmeden vazgeçmek habze kurallarına aykırıdır ve yapan ciddi bir dışlanmaya maruz kalır (Sarebiy, 2017). *Athlilar*da Berkuk, Setenay’la daha önce sözleşmiş ewuj almıştır. Buna rağmen Rus Alisa ile yaklaşır ve verdiği sözden caymak ister. Berkuk’un arkadaşları müdahale ederek onu ayıplar. Setenay durumu fark edip gitmesine izin verir ancak arkadaşları Berkuk’u uyarır, hem sözünden dönmüş olması hem de Rus bir kadınla evlenmeyi düşünmesi dışlanmasına sebep olacaktır. Berkuk’u ikna etmek için ona Çerkes kimliğini hatırlatırlar. Çocuklarını Çerkes olarak mı Çerkes düşmanı bir Rus olarak mı yetiştireceksin sorusuyla Berkuk’un gururunu kırarak onu bir anlamda dışlarlar (Kılınçvuran, 2015). Başka kültürden gelen insanların ya da kendi kültürüne uzak büyüyenlerin “ewuj”u anlaması mümkün değildir. Ayça Atçı’nın “Kağıttan Gemiler” romanında kendi toplumuna uzak büyüyen Tuna, habzenin bu kuralına bir türlü anlam veremez. Kendi kültürünü arayış yolculuğunda karşısına çıkan Çerkes delikanlısı Elbruz’un verilmiş bir sözü vardır.

“Elbruz Aynur’a verdiği sözün altında eziliyor, Tuna’ya bunu bir türlü anlatamıyordu. ‘Hepi topu bir söz! İnsanlar evlendikten sonra bile boşanıyorlar! Saçmalık bu, aklım almıyor bu saçmalığı!’ diyordu bu konu her açıldığında Tuna. Xabze böyle der diye nasıl anlatacaktı, verdiği sözü ucuna ölüme gitse bile tutman gerektiğini... Xabzenin şu hayatta tutunacağı tek dalı olduğunu...Nasıl anlatacaktı Xabzeye uymazsa yok olup gideceklerini?Çocuklarına bırakacakları tek şeyin bu olduğunu...!” (Atçı, 2018: 168).

Elbruz, romanda ideal Çerkes delikanlısı olarak habzeye sonuna kadar bağlıdır. Yok olmamak için ona muhtaçtır, babası onu bir kere bile kucağına almaz, büyük bir ailede büyür, derdine annesinden önce yengeleri koşar (Atçı, 2018). Atçı'nın toplumda az rastlanabilen bu örnek üzerinden habze dersi vermesi toplumsal hafızanın canlanması için bir çaba olarak nitelenebilir. Elbruz sözünden caymaz, Tuna ise kendi kültür arayışını kendisi tamamlar. Elbruz'un verilmiş bir sözü olduğu hâlde Tuna'yla flört etmesi de tartışmaya açıktır.

Tanışma aşamasında son derece rahat olan habze kuralları, kız ve erkeğin arasındaki ilişki ciddiye binince birdenbire sertleşir. Evlenme niyetinde olan gençler artık sorumluluk sahibi sayılır ve ona göre davranmaları beklenir. Yazarlar romanlarda bu ayrımının üzerinde ısrarla dururlar. Bu da bir anlamda kendilerini diğer toplumlara doğru anlatmak için seçilen yoldur çünkü Türkiye'de çiftler ilişkileri resmîleşince daha rahat davranırken Çerkes ve Abazalarda bu süreç terstir.

“Çok ilginçtir ki, bu kadar rahat bir görüntü sergileyen kız erkek münasebetleri, evlilik kararı alınıp resmi anlamda söz kesildikten sonra, ilişkiler de resmîleşirdi. Kız isteme resmî olarak yapılıp söz kesildikten sonra delikanlı ile kız eskisi gibi rahat görüşemezlerdi.

Onlar artık halk nezdinde resmi olmasa bile evli olarak addedilirlerdi. Bir aksilik olup evlilik gerçekleşmezse, delikanlı savaşta veya başka bir nedenle hayatını kaybetse genç kızın namusunu korumak adına böyle bir gelenek var edilmişti. Evlenene kadar kız ve erkek asla baş başa yalnız kalamazlardı. Görüşme zarureti durumunda mutlaka yanlarında bir ya da birden fazla insanın bulunması gerekirdi” (Çetinbaş, 2017: 113-114).

Genç kız ve erkek evlenme niyetleri ortaya çıktıktan sonra birbirlerinin ailelerine de görünmemeye çalışırlar. Bu da habzeye aykırı bir davranış olarak değerlendirilir. Pşımef hoşlandığı Dişebzu ile evlenme kararı alınca -Dişebzu'nun ağabeyi -samimi arkadaşı Adir'le görüşmeye ara verir (Çelik, 2001b: 126). Kaşenlerin evlilik öncesinde bir araya gelebilmeleri yine arkadaşlarının yardımıyla olabilir. Hâlden anlayan arkadaşlar çok kişiye duyurulmadan küçük toplantılar düzenlerler ama burada da çiftler uzun süre yalnız kalamazlar. Hatta çoğunlukla yanlarında yaşça kendilerinden küçük ortak bir tanıdıkları olur. *Elveda Çerkesya* romanında Pşımef ve Maharbi sözlüleriyle bu yolla görüşme fırsatı yakalar.

“ ‘Ablam, akşam Şhagum’de Aışet sizi davet ediyormuş, söyle diye beni gönderdi’ dedi.

Pşımaf ile Maharbi hemen konuyu anlamışlardı. Aışet büyük ihtimalle Guşef ve Nefin’i de çağırarak onları buluşturmak istiyordu.

Çerkes köylerinde zaman zaman genç kızlar da kendi aralarında toplanırlar ve dertleşirlerdi. Bu tür toplantılar, sözlü kızlar için sözlüleriyle görüşme fırsatı oluştıurdu” (Çetinbaş, 2017: 188-189).

Yazar burada kurguya yine müdahale etmiş, eylemin yapılma biçimini anlatmıştır. *Athılar* romanında Cemal; Berkuk, Cankat ve onların kaşenleri Setenay’la Gupse’yi bir araya getirir. Kendisine geçmiş olsuna giden kızları sizden yemek istiyorum, diye oyalayarak çiftlerin buluşmasına fırsat yaratır (Kılınçvuran, 2015).

Evlenme kararı alan genç erkek, bir aracıyla-kuzeni, arkadaşı- bu isteğini, ailesine haber verir. Ailenin de uygun bulması durumunda kız isteme aşamasına geçilir. Kız istemek için illaki kaşen olmak gereği yoktur ama gençler genellikle kendi istedikleri insanlarla evlenirler. *Savaş Nesilleri* romanında Pşımef kuzeniyle aracılığıyla annesine evlenme isteğini bildirir.

“Koce kızı, yeğenini görünce, bir an durakladı. “Hayırdır!” dedi.

Sen bu saatlerde gelmezdin. Bugün yapılacak işiniz yok mu?

Eşav, aynen Pşımef gibi yaptı. Aldığı mesajı olduğu gibi kısaca aktardı. “Oğlun, Geriyikoların kızını istiyor!” demekle yetindi.

Goşemıd, hafifçe gülümsedi. Bir şey söylemeden, tekrar işine döndü (Çelik, 2001b: 193).

Kız tarafı erkeğin ailesini araştırdıktan sonra -genellikle ilk seferde değil- kızlarını verir. Burada erkeğin yiğitliği, dürüstlüğü, sosyal konumu ve sülalesi belirleyici etkenlerdir (Sarebiy, 2017). Bu özellikleri taşıyan bir damat adayı da kuşkuyla karşılanabilir. Kız tarafı çeşitli sebeplerle kızlarını vermekte tereddüt edebilir. Soya dayalı sorunlar, maddi sorunlar ya da batıl inançlar devreye girebilir. Sevim Reşat’ın *Rüzgâr Kokulu Athılar* romanında Janbot soylu ve varlıklı olmasına rağmen Guaşedağ’e’nin babası, Janbot’un ilk eşinin attan düşerek ölmesini uğursuzluk sayar ve kızını vermek istemez. Guaşedağ’e annesine “Janbot’la evlenmezsem bir daha evlenmem ” (Reşat, 2008: 27), dediği için kızını vermeye ikna olur.

Kaşenliğin toplum içindeki ilanı, henüz evlilik gerçekleşmese bile habzenin diğer basamaklarını da harekete geçirir. Çerkes ve Abaza toplumunda kız tarafı, damatla sınırlı

bir iletişim kurar ve damatlara sert davranır. Evliliğin ilk yılında damadını görmeyen çok aile vardır (Sarebiy, 2017). Bu kural nedeniyle de damat adayıyla muhatap olmazlar. *Metropol Çerkeslerin Kararsız Kitabı*’nda Prens Ali, Pşiyuka sülalesinden birilerini aramaktadır ama damat olma ihtimali nedeniyle ona yardım etmezler.

“‘Yahu peki Prens Ali’ye niye söylemedin Türkiye’de Pşiyuka’ların yaşadığını?’” diye dayanamadım sordum tabii.
 ‘Biliyorsun Ali, Dinojey Svetlana’nın kaşeni. Svetlana halamın kızı sayılır. Evlenirlerse Ali damadımız olacak. Onun için ona yardım etmek yakışmaz bana. İnsanların dillerine dolanır sonra “damat delisi olmuş bunlar” diye. Janberk de haklı tabii, öyle damat olacak adamın işine koşulur mu, insanı tefe koyarlar valla!’” (Antigen, 2005:107).

Parçada sözü edilen Prens Ali, Ürdün Prensi Ali’dir ve damat olma ihtimali onun prensliğini önemsiz kılar. Çerkes ve Abazalarda “Damat delisi” olmak istemeyen kız tarafı, evlilik gerçekleşikten bir süre sonra- bu süre bölgelere göre farklılık gösterebilir- bir törensel yemek düzenleyerek damatlarıyla tanışır (Sarebiy, 2017). Bu âdet Anadolu coğrafyasında işlerliğini yitirmiştir yine de damatlarla yüz göz olmama fikri sürmektedir.

Bir istisna olarak *Genar* romanında Gubate’nin amcasının oğlu Abu, Genar’a Gubate’yi istiyorsa bir an önce onunla konuşması gerektiğini söyler. Bunu söylerken habzeye aykırı davrandığını bilir. Köyde Gubate’ye ilgi duyan, ilgisine karşılık alamayan bir genç vardır. Abu, kuzenini korumak için onu gerçekten seven Genar’ı uyarma ihtiyacı hisseder. Habzeye ters düşmesine rağmen kuzeninin mutluluğu için adım atar (Çelik, 2001a).

Kız ve erkeklerin tanışıp kaynaşmasına ve azınlık içinde evliliklere fırsat tanıyan bu uygulamalar genç kuşak tarafından benimsenen sürmesi istenen uygulamalardır. Ayhan Kaya, bunu bir tür kültür koruma eğilimi olarak yorumlamaktadır. Özellikle kültürel hakların koruma altına alınamadığı ülkelerde topluluk içi evliliklerin yaygın olduğunu “evli olan Çerkeslerin yaklaşık % 81’inin Çerkeslerle evli olduklarını” belirtir (Kaya, 2011: 146). Evlilik konusunda cemaat içi eğilimlerinin olması, romanlara da yansımış görünmektedir. Yazarlar, millî kimliği oluştururken gençlerin bir araya gelmesini sağlayan tüm toplantıları ayrıntılarıyla anlatmış, habze-keabz kurallarını, yasakları, olumlu örnekleri sıralamıştır. Romanların bazı bölümleri “Çerkes ve Abaza gençleri nasıl tanışır, nasıl evlenir?” başlığıyla bir kurallar kitabı olacak biçimde tasarlanmıştır. Kurgu bir yana bırakılmış, yazar-thamadeler araya girip ders vermiştir. Diğer topluluklarca

yadırganan kaşenlik ve kız evi kavramı, gençlerin bir arada eğlenip dans edebilmesi, oyunlar oynayabilmesi Çerkes ve Abazalar için gurur duyulan ve kimliğin olumlu yanı olarak sunulan bir değerdir ve romanlarda da bu yanıyla var olur.

2.1.5. Kız Kaçırma

Çerkes ve Abazalarda kız kaçırma kültürü, evlenme isteğinin karşılıklı olması durumunda hoş karşılanan hatta şaka konusu hâline gelmiş bir kültürdür. Dış bakışla “Çerkes ve Abazaların kızları kaçar.” cümlesi söyleyenler için bir aşağılama içerirken Çerkes ve Abaza toplumunun genelinde bu kötü karşılanmaz çünkü kaçırma eylemi diaspora halklarının yaşadığı ülkelerindeki gibi bir anlam taşımaz. Başka bir topluma göre tuhaf ve kabul edilmez olan bu durum, sıradan hatta zaman zaman değerli görülmektedir. Zamanın Anlattıkları belgeselinde Atshokaphu Ayhan Kubilay, kız kaçtığında erkeğin ailesinin kıza daha fazla değer verdiğini ve onu hediyelere boğduğunu söyler. Jadephu Necmiye Serbes de “Nişanlı evlenmek ayıptı.” diyerek toplumsal algıdaki farklılığı gösterir.³⁷

Çerkes ve Abazalar farklı nedenlerle kız kaçırlar, kız kaçırma yöntemleri amaç ve içerik olarak birbirinden ayrılır. Kızın ve erkeğin uzun zamandır tanıştığı ve kaşen olduğu durumlarda aileler araya girip kıızı ister ve olumlu yanıt alır. Bu durumda erkek, düğün sürecini uzatmamak -nişanlı kalmamak-için kızın da rızasına alarak kıızı kaçırmaz. Kız kaçarken yanında kendi ailesinden birini bulundurur. Kız tarafının genellikle sorun çıkarmadığı bu yöntemde aracılar gelip aileyi haberdar eder, düğün bir an önce yapılır.

Kız ve erkeğin kaşen olduğu, kızın ailesinden istendiği ancak herhangi bir engel nedeniyle- kızın ya da erkeğin kendisinden büyük kardeşinin olması, kız tarafının erkek tarafını onaylamaması- erkek kızın rızasını alarak onu kaçırmaz, bu durumda kızın yanında

³⁷ Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLfZs>

ailesinden biri destek olarak bulunmayabilir. Her koşulda aracılar, aileye giderek kızlarının güvenli bir yerde olduğunu aileye haber verir.

Üçüncü yöntem kızların zorla, baskın yöntemiyle kaçırılmasıdır. Bu yöntemi ne kız tarafı ne toplum olumlu karşılar. Aileler arası düşmanlığa ve kan davalarına sebep olabilir. Kız tarafı hiçbir koşulda akrabalık bağı kurmayı kabul etmez. Zorla kaçırma, alıkoyma yasaktır. Bunu yapanlar ya da yapmaya yeltenenler cezalandırılır yani bu konunun hükümleri de habze-keabza belirlenmiştir. Buna maruz kalan kızlar bir şekilde baba evine dönse de “adı çıktığı” için mutlu olamaz (Sarebiy, 2017; Tuna 2009; Serbes, 2018).

Bir erkek genç bir kızı kaçırırsa birtakım kurallara uymak zorundadır. Geleneğe göre, kaçırılan kız ve onu kaçıran erkek asla yalnız olmazlar. Erkek, kızı kendi ailesinin evine götürmez. Kaçırılan kız aileler anlaşmaya kadar Çerkesçe “Nanguaş” Abazaca “Tatsamhara” denen aileye emanet edilir. Erkek, kız kaçırdıktan sonra kendi evine gitmez, büyüklere görünmemek için saklanır. Kaçırma eyleminden sonra aracılar kızın ailesine giderek kızınız güvendedir, misafirimizdir, diyerek ailesine haber verir. Ailelerin barışması ve anlaşması varsa başlık parasının (wase) belirlenmesi için aracılar gerekli konuşmaları yaparlar. Anlaşma sürecinde genç erkek, kızın teslim edildiği aileye gidip kalamaz. Kızın ailesi barışma teklifini kabul edip evliliğe rıza gösterebilir ya da kızlarını reddedebilir.

Kaçırma durumlarında kız gönüllü olsa da ailelerin anlaşması uzun sürebilir.³⁸ Bu durum da dahi erkek kızın misafir edildiği eve gidemez. Aileler anlaşsa gelin evi – kaçırılan kız o evin kızı sayıldığından- genellikle kızın misafir edildiği ev olur (Tuna, 2009; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018).

Çerkes ve Abaza roman yazarları, kız kaçırma hoş bir anı, habze-keabza uygun eylem bağlamında ele alırlar. Olumsuz örneklerin sayısı azdır. Roman kahramanlarının kız kaçırırken geleneği çiğnemediği vurgulanır. Romanların belirli bölümleri, yukarıda

³⁸ Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLfZs>

sıralanan kız kaçırmak kurallarının nasıl işlediğini anlatmak için yazılmış gibidir, kuralları kurguya yedirebilen az sayıda romancı da vardır.

Tanrının Çorbasını İçmiştik romanında Zehid kendisiyle gelmeye gönüllü Gune'yi kaçırdıca habze'ye uygun biçimde davranır. Kızın ailesi barışmayı reddetse de habze ona düğün yapması için gerekli hakkı verir.

“Sonraki bir hafta, Pshiane'nın "Jandarmayı, hükümeti üstünüze salarım," tehditleri Hapeshey'e kadar ulaşsa da, herkes âdetlerin gereğini yerine getirmeye soyundu. Gelenekler ilk kez Zehid ve Gune'den yanaydı. Sığındıkları ev artık Gune'nin ailesi kabul ediliyordu. Hable'den yola çıkan düğün kafilesi Gune'yi alıp Zehidler'e getirdi” (Genel, 2009: 159).

Çetin Öner'in *Dağlara Yazılıdır* romanında delikanlı, sevdiği kıızı bir düğünde kaçırmak için onunla sözleşir ancak düğünün ortasında kaybolur. Genç kız aşağılanmış hissedip kinlenir. Gece yarısı onlarca kızın yattığı odada kaşeni onu bulup uyandırır. Sevgilisini kaçırmak için ona layık bir at bulmaya gitmiştir. Bahçeye indiklerinde bir kır atla karşılaşır kız. Çaldığı at Ruslarıdır. Fabio L. Grassi de özellikle evlenmeyi düşünen Çerkes delikanlılarının Çar'ın askerî birliklerinden at çalmasını bir yiğitlik göstergesi sayıldığını vurgular (Grassi, 2017: 34). Romandaki delikanlı da sevdiğine gitmeden ona layık olduğunu ispatlamış olur. Cesur delikanlı, kaşenini atının tergisine atınca, kız kaçırdığını ilan eder biçimde silahını patlatır.

“‘Hadi bakalım Besleneyler! Yetişin de alın bakalım kızınızı elimden’ diye bağırdı.”
“Tabancasındaki son kurşunları da boşalttı karanlık gökyüzüne. Dörtmala kaldırdı atını sonra da” (Öner, 2007: 28-29).

Kız tarafından atlılar peşlerine düşse de onlara yetişemezler. Bir süre sonra genç kız, atın hikâyesini öğrenir.

“‘Ruslardan,’ dedi. ‘Çarın askerlerinden aldım. Ovadaydılar. Çadır kurmuşlardı. Daldım aralarında. Neye uğradıklarını şaşırıyorlardı. Gözüm attaydı. Hiç böylesine güzel bir at görmemiştim. Benim olmalıydı. Hançeri yiyince olduğu yere düştü seyisi. İkincisi kaza kurşununa gitti. Vurmak istemedim. Karınca gibi üşüştüler tepeme. Yarıp çıktım çemberi. Tüm ova ayağa kalktı. Baskına uğradıklarını sandılar. Ardına düşeceklerine, borular çalıp silahlarının başına koştular. Bir yandan da bağıryorlardı: Baskın! Baskın! Çerkesler geliyor, Dağlılar geliyor, diye.’
“Dörtmala koşturuyordu atını hâlâ deden. Soluğu enseme yakıyordu. Sıkı sıkı sarılmıştı bana. Gülüyordu.

“Özellikle seçtim bu kır atı. Hem Ruslar, hem köylülerin karanlıkta bile görebilsinler diye. Hırsız değilim ben, sevdalıyım. Yılan gibi kara bir atla kaçıramazdım seni. Bağışla’ ” (Öner, 2007: 29).

Romanda kız kaçıрма hadisesi gayet olumlu ve şiirsel bir biçimde anlatılır. İki genç de çok mutludur ve asla pişman olmazlar. *Genar* romanında da düğünde başlayan bir aşkla cesur ve gözü kara Şible, defalarca ırmağı aşarak sevdiği kızı görmeye gider sonunda da Zeyide’yi kaçıırır.

“Arkadaşlarıyla Arıgoy Köyünde yapılan bir düğüne gitmişti. Zeyide’yi o düğünde tanıdı. Ondan sonra da, gözü başkasını görmez olmuştu. Zeyide’yi özlediği zaman, arkadaşı olsun olmasın, atını Kuban’ın serin sularına delice sürerdi. Zeyide’nin evine sırlıklam inerdi. Zeyide’nin babası, “Şapsığ” sözcüğünü kasıtlı bozarak: “Gene mi geldi bu Shapsuğ” derdi. Kızı Zeyide’nin, hiçbir zaman deli Şible’yi seveceğini, o’na uyacağını düşünmemişti. Akıllı, güzel, şakacı kızının, onunla alay ettiğini, onu oyaladığını sanıyordu. Fakat, yanılmıştı. Şible, bir yaz gecesi Zeyide’yi kaçırdı” (Çelik, 2001a: 70).

Bu romanda da kız kaçıрма olumlu bir çerçeveden tatlı bir anı biçiminde aktarılır. Ahmet Midhat’ın *Kafkas*’ında da aşk, kaçıрма sebebi olur. Yunus karakteri Esmacan’ı kaçırdıca onu geleneğe bağlı olarak kendi evine değil sütannesesi Guşamov’un evine götürür. Guşamov gelin evi olarak kendi evinin seçilmesinden onur duyar.

“Bu defa terkisinde bir de güzel kız ve hatta Esmacan bulunduğunu (Guşamov dahi Esmacan’ı tanırdı) görünce kadının telâş bütünü başkalaşıp "Aman ya Rab! Ne şerefli misafirlere nail oldum. Vay Esmacan! Dünyada en büyük selâmetin için en emniyetli yer benim hanemi buldun ha? Teşekkür ederim kızım" diye derhâl Esmacan’ı kucağına alarak attan indirmeye davrandı” (Ahmet Midhat, 2000: 146).

Esmacan da gelin evi olarak Guşamov’un evinin seçilmesinden mutluluk duyar. Yusuf bir an önce Esmacan’la nikâhlanmak³⁹ istese de Guşamov, bunun dinen mümkün olduğunu ancak kızın ailesinin durumu hoş karşılamayacağını, ailesine haber verilmesi gerektiğini söyler. Bu noktada Ahmet Midhat âdeti bir büyüktan duyurur ancak bir Abaza gencinin bunu bilmemesine imkân yoktur. Ahmet Midhat, bu bilgilendirmeye ek olarak Yunus’un başka bir odada; Esmacan’ın Guşamov’un yanında geceyi geçirdiğini de ekler. Okuyucusuna seslenir:

³⁹ *Kafkas* romanında anlatılan nikâh, İslamiyet’e göre kıyılan dinî nikâhtır ancak o dönemde İslamiyet’in bölgedeki yaygınlığı tartışmaya açıktır. Özellikle Abazalar arasında yaygınlaşması geç dönemde olmuştur.

“Lâkin Çerkezistan ahvalinin icabâtı asliyyesince böyle bir kız kaçırılıp da bir haneye indirildiği zaman onu doğruca harem tarafına indirerek delikanlının dahi selâmlıkta misafir edilmesi lâzım gelirken bizim delikanlı ile Esmâ Can haklarında bu icaba bihakkın tatbiki hareket edilememiş olması bu hanenin tıpkı kendi haneleri olmasından neşet eylemiştir. Henüz resmi nikâh şer’ân icra olunmaksızın ikisinin bir odada yatması suretine hiçbir tarafta müsaade olunamayacağı derkârdır” (Ahmet Midhat, 2000: 152).

Ahmet Midhat böylelikle Türk okuyucusuna Çerkezistan âdetlerini anlatmış olur. Okuyucuyu bir kavuşma gecesine hazırlar ama gecenin sonu onların tahmin ettiği gibi olmaz. Kemal Bilbaşar, Recep Genel, Musa Uysal ve Ahmed Midhat’ın romanları dışında şeri nikâhtan söz edilemez. Çerkes ve Abazalar için nikâhın biçimi çok da önemli değildir, geleneğe bağlı verilen söz dinî nikâhtan daha bağlayıcıdır.

Hayri Ersoy’un üçlemesindeki Bazala karakteri, sevdiği kızı esircilerin ele geçirdiği fikriyle onu kaçırmaya karar verir. Her ne kadar bu bilginin yanlış olduğunu öğrense de bir kere niyet ettiği için eylemini sürdürür. Bu iş için kurallara uyması gerekir. Abazalarda kaçırılacak kızın yanında, aileyi tanıyan bir gencin bulunması şarttır.

“İsmil, bundan sonra her şeyi Alkhas’a bırakmanın daha doğru olacağını düşündüğü için; ‘Tamam arkadaş! Biz, şu andan başlamak üzere sorumluluğu tamamen sana bıraktık. Bundan sonra sen ne dersen biz uyacağız,’ diyerek aralarındaki gerilimin tamamen bittiği mesajını vermişti.

‘Her konuda anlaştıysak, şimdi hemen işin organizasyonuna geçebiliriz çocuklar. Unutmayın, kız kaçırmak ciddi bir iştir ve gerçekten de ciddi bir ön hazırlık gerektirir. Bunun için, her şeyden önce bir khatsa yüza⁴⁰ bulmalıyız. Amra kızımızın ailesini ve yakınlarını iyi tanıyorum ben. Bu işi yapacak uygun bir genç buluruz sanıyorum ’ (Ersoy, 2018b: 144).

Bazala Amra’yı kaçırdığında onu kendi evine götürmez, köyün lideri Marisa Hanım’ın evine götürerek ona emanet eder.

“‘Peki ama evladım, kaçırdığınız kızı nereye götürdünüz? Tatsamhara neresi?’ diye sordu. İsmil, Marisa Hanım’ın bu sorusu karşısında biraz rahatlamıştı. İşte şimdi buraya geliş amacını açıklayabilirdi. Başını önüne eğerek utangaç bir sesle;

‘Kız khatsa yüzasıyla birlikte şu anda dışarıda. Biz, tasamhara için sizin kulübenizin daha uygun düşeceğini düşünmüştük,’ dedi. (...)

‘Ah ahmak oğlum benim! Bu soğuk havada, bunca zamandır zavallı kızcağızı dışarıda mı bekletiyorsunuz yani. Şunu baştan söylesene; kızı sana getirdik desene!’

Yaşlı kadın bunları söyledikten sonra kapıyı ani bir hareketle açıp;

‘Hemen koş, konuklarımızı her nerede bekletiyorsan onları oradan al ve doğruca buraya getir,’ diye bağırdı” (Ersoy, 2018b: 150).

⁴⁰ khatsa yüza: Kaçırılacak kızın ailesini tanıyan genç erkek.

Bazala'nın Amra'yı kaçırmamasını kimse yadırgamaz, kızın ailesine haber verilir, aileler bu geleneğe alışık olduğu için –zorla kaçırma dışında- genellikle sorun çıkarmazlar. Özellikle Anadolu topraklarında kızlarının köle tacirlerinin eline düşmesinden sevdği adamla kaçmış olması, aileler için mutluluk vericidir.

“ ‘Sevgili kızınız Amra şu anda bizde, ayrıca oldukça iyi ve sağlıklı. Yani artık bizim de kızımız olmuş durumda,’ diye sürdürdü konuşmasını. Bu konuşma, Abhazlarda kız kaçırıldıktan sonra yapılan kalıplaşmış bir konuşmaydı aslında. Gece gizlice kaçırılan kızın merak içinde bekleyen ailesine sakinleştirici ilahtı adeta. Ailesi, kızlarının sevdği gence kaçığını, şu anda “tatsamhara’da ve güvende olduğunu, ertesi gün kendilerine ulaşan habercilerin bu konuşmasıyla öğrenirdi” (Ersoy, 2018b: 155).

Geleneğe göre kız kaçırın erkek de kendi evine gitmez ve kimseye görünmeyeceği bir evde kalmaya başlar. Evlenecek erkeğin ortalarda dolaşması ayıptır. Ersoy bu geleneği özellikle vurgular.

“Kız kaçırınca, Bazala'nın bizzat kendisi de bir çeşit kaçak durumuna düşmüştü şimdi. Çünkü kız kaçırın bir gencin, herkesin, özellikle de yaşlıların görebileceği bir şekilde elini kolunu sallaya sallaya ortalıkta dolaşması ayıptı. Düğüne kadar, hatta bizzat kendi düğününde bile saklanır, genç arkadaşları dışında kimselere görünemezdi. Bazala da şimdi bu geleneğin kurbanıydı ve köşe bucak kaçıyor, özellikle de yaşlı insanlardan saklanıyordu” (Ersoy, 2018b: 156).

Aileler isterlerse kızlarına haberci gönderip onun durumunu sorabilirler, kız kendi rızasıyla orada değilse bunu öğrenirler. Bu da habze- keabzın belirlediği kurallar çerçevesinde olur. Aracılar aileye böyle bir talepleri olup olmadığı sorar, böylelikle uzlaşma yolları açılır. Romanda Marisa Hanım, Amra'nın ailesine bir heyet gönderip kızı ister.

“Aile büyükleri de kızın kendi rızasıyla kaçmış olması durumunda karşı çıkmayacaklarını söylemişti. Bunun üzerine Akapalı yaşlılar, kızın ailesinin bu konuda tereddütleri varsa ve eğer isterlerse kızlarına gönül rızasıyla kaçıp kaçmadığını sorabileceklerini bildirdiler. Bu da aslında geleneklerin bir parçasıydı. Ailesinin, kızlarının rızası olup olmadığını öğrenmek istemesi durumunda, görevlendirilen iki genç, gelin adayını tatsamharada ziyaret edip, gönüllü olarak kaçıp kaçmadığını sorarlardı. Ancak Amra'nın ailesi böyle bir talepte bulunmayınca, kızın fikrinin sorulmasına gerek kalmamıştı. Yani sonuçta iki taraf sorunsuz bir şekilde anlaşmıştı. Artık düğün hazırlıklarını hızlandırmak dışında yapılacak pek bir şey kalmamıştı” (Ersoy, 2018b: 168).

Hayri Ersoy, geleneği hatırlatmak ya da öğretmek için olanın yanında olmayanı da anlatır. Bu noktada didaktik bir tavır takınır. Toplum yaşantısında kız kaçırma sebeplerinden biri de istenilen kızın önünde ağabey ya da ablasının olmasıdır. Böyle bir durumda geleneğe göre küçük kardeş sırasını beklemelidir. Beklemeye tahammülü olmayan erkekler, eğer kız da gönüllüyse kızı kaçıırır. Bu yöntem pek hoş karşılanmasa da habzeye aykırı değildir.

“Skurun, büyük oğlu Kadir’i evlendirmek istiyordu. Ondan, küçük bir işaret bekliyordu. Ancak aksi oldu. Hun Gazi’nin oğlu Sefer, büyük kızı Sas’ı kaçırdı. Delikanlı bunu yapmaya mecbur kalmıştı. Sas’ı istetse büyüğü var diye vermeyeceklerdi. Oysa onun bekleyecek vakti yoktu. Kimseye bir şey söylemeden, işini kendisi bitirdi.

Skurun, çok kızdı. Sonra, öfkesi hüzne dönüştü. Ağlayıp sızladı. Osman ise, fazla sesini çıkarmadı. Camide, arka sıralarda kalarak Hun ailesine olan kınğını öyle gösterdi.

Damatlarını, evlerine davet etmediler. Ancak, kızlarının yokluğuna dayanamadılar. Üç ay kadar sonra, töreye uygun şekilde gelmesine izin verdiler” (Çelik, 2001c: 206).

Aileler bir süre sonra barışmayı kabul edebilirler bu tamamen iki tarafın anlaşmasına bağlıdır. *Kafkas* romanında Yunus, Esmacan’ı kaçırdıktan sonra aileye haber gönderilir ancak beklenen olur yanıtı henüz gelmemiştir. Yunus bir anda heyecanlanıp kızın ailesine kendisinin gideceğini söyler. Burada Ahmet Midhat, okuru meraklandırmak için Yunus, Esmacan ve Guşamov arasındaki konuşmayı uzatır. Oysaki Yunus’un böyle bir şey yapması geleneklere aykırıdır. Guşamov’un uyarısıyla beklemeye devam eder (Ahmet Midhat, 2000: 154-156). Ahmet Midhat kurguya bir renk katmış olsa da Kafkasya’da yaşayan bir delikanlının bu âdetten haberdar olmaması imkânsızdır.

Kız kaçırma sebepleri arasında ailenin damat adayını uygun bulmaması da yer alabilir. Bu durumda kızın gönlü varsa kız sevdiği erkekle kaçabilir. Bu da habzeye uygun biçimde kıza haber verilerek ve rızası alınarak yapılır. *Şaheser* romanında romanın yan karakterlerinden biri, sevdiği kızı böyle bir sebeple kaçırmak zorunda kalır. Meziyet’le anlaşılan Nihat çeşme başına gelen kızı kaçıırır (Üstün, 2004). Ahmet Midhat’ın *Kafkas* romanında da kız evinden olumlu cevabın gelmemesi üzerine Guşamov, Yunus’un sosyal statüsü nedeniyle ağabeyi Canberd’in barışma teklifini reddedebileceğini düşünür. Yunus varlıklıdır ama soylu değildir. Esmacan soylu bir ailenin kızıdır.

“Guşamov: Öyledir. Eğer Yunus da, Canberd Bey kadar soy zade bir adam olsaydı belki iş daha kolay olurdu. Lâkin o Canberd derecesinde değildir. Zengindir, filândır, ama soyzadelikte onunla beraber olamaması yine bir dereceye kadar mani sayılır. Ya Canberd "Bak şuna! Mal hatırı için hemşiresini tuttu da kendisinden küçük bir adama verdi diye ta'yib ederler" mütalâasına düşer ise? Haklı değil midir? Ama doğru sözüme darılma.

Esma Can: Haklıdır. Guşamov valide. Sen de haklısın” (Ahmet Midhat 2000: 157).

Bu durumda erkek tarafının sülalesinin ya da maddi durumunun yetersiz görülmesi, kız kaçırmaya ve kaçırma sonrasında ailelerin barışmamasına neden olabilmektedir. Çerkes ve Abazalar arasında özellikle soya dayalı sistem, evliliklerin önünde büyük engeldir.

Kız kaçırma eylemleri her zaman planlandığı gibi yürümeyebilir. *Şaheser* romanında arkadaşının kız kaçırmasına yardım etmek için yola düşen kahraman, olaya tanık olan bir kızın bağırmasına engel olmak için onu kaçıtır ve onunla evlenmek zorunda kalır.

“Başlangıçta niyetleri kızı alıp biraz ötede bir yere bırakmakmış fakat zavallı korkudan bağırıp çağırıyor çırpınıp duruyormuş. Mecburen köyden uzaklaşmışlar ve garip kızcağızı gecenin bir saati çok uzaklara bırakmaya kıyamamışlar İstanbul’a gelmek için Samsun’dan bindikleri trene onun için de bir bilet almışlar. İki kişilik kompartımanda babamla cici annem yalnız kalmış.

Benim gençlik yıllarımda, yani ellili yaşlarını sürerken bile bir Yunan heykeli kadar yakışıklı olan babam, Züleyha’yı kandıran Yusuf gibi kalbini titretmiş cici annemin. Uzun tren yolculuğu bitip İstanbul’da Haydarpaşa garına vardıklarında babam yanlışlıkla kaçırdığı bu kızcağızla karı koca olmuş bile. Babam Nihat’ın, Nihat da babanım nikâh şahidi olmuş ” (Üstün, 2004: 112-113).

Çerkes delikanlısı bir anlık panikle yapılan bu eylemi, genç kıza daha fazla zarar vermemek için evlilikle noktalamak zorunda kalır. Kız kaçırma basit gibi görünse de sanılanın aksine erkeğe çok fazla sorumluluk yükleyen bir gelenektir.

Romanlarda, kızın gönlü olmadığı takdirde zorla kaçırılmayacağı kuralı hatırlatılır. Gençler birbirlerini sevmeyi sürdürse de kız, kaçmayı kabul etmezse erkeğin eli kolu bağlanır. *Anzure* romanında kaşenler habzeyi çiğnemedikleri için kavuşamazlar. Yazar böylelikle kız kaçırmanın her zaman gerçekleşmediğini gösterir.

“Yavuklusu göçe giden Şamil’de kafileye eşlik eden gençlerin içindeydi. Otuz yaşlarında babası pek zengin olmadığından, sevdiği yirmi yedi yaşındaki köyün en güzel kızlarından olan Hamzat’ın kızı Gunaps’la evlenemeyişi içine dert olmuş, şimdi hepten onu kaybediyor olmanın acısı yüzüne yansıyor. Şamil Gunaps’ı defalarca istetmesine rağmen, Hamzat’ın inadı yüzünden bir türlü evlenememişlerdi. Gunaps da Şamil’i sevdiğinden başkasıyla evlenmemiştii. Şamil’in defalarca

Gunaps’a kaçalım demesine karşılık, Gunaps: Babamı, ağabeylerimi yok sayıp kaçamam, diye Şamil’in teklifini her defasında geri çevirmişti. Şimdi biri göçe gidiyor, biri köyde kalıyordu. Şimdilik kafilenin içindeydi ikisi de” (Uğurlu, 2007: 53).

Uğurlu romandaki bu kesitle kız kaçırmanın gönüllük esasına dayandığını ve buna uymanın da habzeye duyulan saygının göstergesi olduğunu anlatmış olur. Aşk geleneğinin önüne geçmez. Habze-keabzın keskin kurallarına rağmen genç kızların, rızaları dışında kaçırıldığı örnekler de vardır. Bu durumlarda ailelerin tepkisi çok serttir. Eylemin kendisi onuru zedeler, bu nedenle kan davasına kadar giden düşmanlıklar gelişir. *Genar* romanında Genar’ın sözlüsü Gubate, bir başkası tarafından kaçırılır.

“Gubate’nin kaçırıldığı haberi, kısa zamanda bütün Psıfabe Vadisinde duyuldu. Vadinin büyükleri, olayın dehşetinden korkmuşlardı. Büyük bir kavgayı önlemek için, Çığızaç ve Psıkuy Köylerine koşmuşlardı. Çığızaç’ta Bastıların dostları toplandı. Fij Köyünden Nemeruko Şıvu ile Berko Nehuray geldi. Psıkuy köyü’nde de aynı heyecan aynı hiddet vardı. Natholar’ın en büyüğünü teskin etmek mümkün değildi, ihtiyar Shalak önüne geleni suçluyordu. Hanbeş ile Sabe’ ye demediğini bırakmadı. Ayağını yere vurarak: ‘Kızınızı bir defa esir tüccarları kaçırdı. Bundan ders almadınız. Tedbirsiz davranıp şerefsiz bir duruma düştünüz’ dedi. Aile dışından gelenleri hiç dinlemedi. Gidip evine oturdu. Bir daha çıkmadı. Herkese darılmıştı. Ocağın başında kendi kendine konuşuyor, yeni nesle lanetler yağıdırıyordu. Adıgeler töreyi unuttular. Sözlü bir kız, evli bir kadın gibidir. Onu kaçırmak düpedüz namussuzluktur. Böyle gençleri Allah kahretsin! diyordu” (Çelik, 2001: 462-463).

Habzeye aykırı bu davranış, “wuneyidzıha” zorla kaçırma olarak adlandırılır ve hiç hoş karşılanmaz. Kızın ailesi intikam almak için harekete geçebilir (Sarebiy, 2017: 167). Gubate kaçırılınca da amcaları, kuzenleri, habzeyi çiğneyen delikanlının peşine düşerler.

“ ‘Evet! Adıgeler kız kaçırrır. Bunu anladık. Ama sözü kesilmiş bir kızı kaçırmak namusa tecavüzdür. Ulan Hazeş denen köpek, bunu senin yanına bırakmayacağım!’ diyordu. Hanbeş ve yanındakiler civar ormanların, kuytu sığınakları acele etmeden taramaya başladılar. Kaçakların, vadideki herhangi bir köye sığınabileceklerini tahmin etmiyorlardı. Çünkü, onları akli başında hiçbir ailenin kabul edeceğine inanmıyorlardı. Bağ ve bahçelerdeki kulübeleri, yaylalardaki koyun ağıllarını tek tek kontrol ettiler. Yol aldıkça günlerce aylarca sürecek bir takip için gerekli kin ve nefreti içlerinde geliştirdiler” (Çelik, 2001: 463).

Genar, nişanlısı kaçırılmasına rağmen hiçbir şey yapamaz çünkü Gubate onun karısı değildir, habzeye göre Gubate'yi korumak ve intikamını almak onun ailesinin işidir.⁴¹ İçi içini yese de sessiz kalır. Gubate, kaçırıldıktan sonra umutsuzluğa düşüp intihar eder. Bu örnek, gönüllü olmayan kaçırma eylemin varabileceği aşırı uçları göstermesi adına önemlidir. Aileler habzeye göre bir yargılama ve cezalandırma sistemine başvurur.

Savaş Nesilleri romanında Pşımef, bir ara Dişebzu'yu kaçırmayı düşünür ama Dişebzu buna razı gelecek karakterde bir kız değildir. Onun bu hâli durup düşünmesine neden olur. Dişebzu direnirse küçük düşeceğini fark eder. Pşımef, duygularını tam olarak açmadan Dişebzu'yu kaçıramayacağını anlayıp bundan vazgeçer, habze burada da ağır basar (Çelik, 2011b: 126).

Kız kaçırmayla ilgili eleştirel bir algıya yer veren roman ise *Kazanuko Jabağ*'dır. Habzeyi, İslami bir yorumla besleyen Kazanuko, "Kız kaçırmak eski bir âdetti. Taraflar anlaşarak gerçekleşirse, mutlulukla sonuçlanıyordu. Ancak bu işi zorbalığa kadar götürenler vardı" (Çelik, 1994: 169), der. Romanda Kazanuko farklı bağlamlarda "Kız kaçırmak sözde adetimizdir. Ancak kötüdür. Görerek, isteyerek evleniniz." (Çelik, 1994: 170) "Zorla kız kaçırmak, erkeklığe yakışmayan bir hareketti" (Çelik, 1994: 171), diyerek konuya bakıştaki farklılıkları dillendirir. Yazarın, eyleme olumsuz bakanların da olduğunu belirtmesi dikkate değerdir. Öte yandan bu durum İslami geleneğin yerleşmeye başladığının da işaretçisidir.

Kız kaçırma Çerkes ve Abaza toplumunun belirgin ve ayırt edici özelliklerinden biridir. Kuralları ve sınırları geleneğe tabidir. Kız kaçırma da geleneğin bir parçasıdır. Diaspora yazarları olumsuz algılanabilen bu durumu bir kimlik ögesi olarak görüp öyle yazarlar. Onların bu çabasında, kendine yabancılaşan Çerkes ve Abazaları uyandırma, etiketleme ve dışlama aracı hâline getirilmiş bir durumu aklama sezilir. 21. yüzyılda kız kaçırma çok nadiren görülen bir durum hâline geldiği için hem aileler hem gençler için istenmeyen bir davranışa dönüşmüştür. Gelenek, diaspora toplumunun değer yargılarıyla birleşerek

⁴¹ Dubrovin *Çerkesler*'de intikamın nişanlı erkeğe ait olduğunu söyler. Dubrovin, N.F. (2019). *Çerkesler*. (Çev. H. Eren, ve V. Tümer) Ankara: Kafdav Yayıncılık.

erimiştir. Diasporada başka etnik grupları; kaçırarak evlenmenin sevgiye dayandığına, erkeğin düğün olana kadar kıza dokunmayacağına inandırmak zordur. Anadolu coğrafyasında Çerkes ve Abaza kızların sevdikleri erkeklerle kaçmasıyla haremlere satılan köle kızların durumu bir tutulmaktadır. Köle kızların da kendi istekleriyle saraya gittikleri düşünülmektedir. Bunun yanı sıra etnik kimliğini açıkça söyleyen kadınlara “Siz hep kaçarak evlenirmişsiniz doğru mu?” biçiminde aşağılama amaçlı sorular sorulması nedeniyle insanlar kimliklerini sorgulamaktadır. Genelde Çerkes ve Abaza yazarlar ve özelde kadınlar; hep bir savunma, kendini ve kültürünü anlatma, açıklama, etiketlemeyle uğraşma yoluna gitmektedir.

2.1.6. Kız İsteme- Nikâh –Düğün

Çerkes ve Abazalarda sosyal hayatı düzenleyen tüm eylemler habze-keabz etkisiyle biçimlendiği için evlilik öncesi âdetleri ve düğün sürecinin tamamı da bu kurallara bağlıdır. Evlilik sosyal sorumlulukları ağırlaştırdığından gençlerin belirli bir olgunluğa ulaştıklarını belli etmeleri gerekir. Kızlar da bu olgunluğu taşımayan, yiğitliğini ispatlamamış erkekleri kabul etmezler. Bu yolda kendini ispatlayan bir erkek uygun biçimde ailesine haber vererek evlilik isteğini bildirir. İster kaşenlik yoluyla ister görücü usulüyle olsun, erkek tarafının harekete geçmesiyle kız isteme töreni gerçekleştirilir. Kız istemeye gencin anne babası katılmaz- hatta eski dönemde kadınlar hiç katılmaz- erkek tarafından gencin dayısı ya da amcası, babanın bir arkadaşı katılır. Kız, anne babasından değil, sülalesindeki en yaşlı amca ya da dayısından istenir. Sarebiy’in aktardığına göre daha eski dönemlerde kızı istemeye gidenler kız evinin misafir odasına girmez, odunluk gibi bir yerde beklerler, ev sahipleri gelenlerin kız istemeye geldiğini anlar (Sarebiy, 2017: 169). Kız istemede ilk gidişte genellikle kesin bir yanıt verilmez, birkaç gidip gelmeden sonra yanıt olumluysa gelenler eve buyur edilir, yanıt olumsuzsa “Biz size haber ederiz” denilerek, niyet belli edilirdi. Kız tarafı istemeden haberli de olsa habersiz de olsa bu uygulamalar sürdürülürdü. Nişan kavramı, Çerkes ve Abazalarda görülmeyen bir evlilik basamağıdır (Alvadin, 2004; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Zihni, 2019).

Romanlarda örneğini görmesek de kız isteme töreninden sonra kız tarafı isterse erkek evini görmeye gidebilir. Bu bir anlamda damadın ailesinin araştırılmasıdır. Sarebiy’in

anlattığına göre kız tarafının temsilcileri, erkek evine gidince yemeğe davet edilir ancak davet hemen kabul edilmez. Ev, avlu, hayvanlar, komşuluk ilişkileri, etrafın aileye saygısı incelenir, gözlemler kötüyse thamade arkasını dönüp gider, eve girmez. Olumlu gözlemleri varsa thamade geliş amaçlarını açıklar ve yemek ikramını kabul eder. Prens ve soylular için böyle bir araştırmaya gerek duyulmaz (Sarebiy, 2017: 170-171).

Wase (Başlık parası) kavramı da araştırmacıların üzerinde uzlaştığı, sınırları belli olan bir kavram değildir. Kaynaklarda; başlık olarak at, öküz, silah, tarla, para, köle verildiği⁴² görülür. Wasenin bir hediye anlayışı olarak ortaya çıkıp kalıplaştığı daha sonra bu âdetin ortadan kalktığı vurgulanır. Asıl amacın kıza verilen değeri görmek olduğu düşünülür. Sarebiy, bu âdetle ilgili bir anlatıyı aktarır. Negureş adlı güzeler güzeli bir genç kız onunla ilgilenen Hash'el tarafından kaçırılır. Durumu öğrenen kızın ağabeyi Janceriy, Aşabey köyüne giderek damadın ailesinin sürüsünü wase bedeli olarak alıp götürür. Sürüsünü kaybeden kayınbaba, gelini için tırnak kadar başlık vermese de kızın onların yanından ayrılmayacağını söyler. Kızın ağabeyiyle iddiaya girer. Ağabey tamam, der senden başlık istemiyorum, kardeşim beni bir kez görsün eğer arkamdan gelmezse ben bu sürü kadar bir sürüyü sana vereceğim. Ağabeyi Negureş'in penceresinin önüne gelip bir işaret yapar ve kız kalkıp ağabeyinin arkasından gider. Bunu gören kayınbaba, başlık nedeniyle kendi şanına leke gelmesinden korkarak –aracıyla- gelininin geri dönmesini rica eder. Janceriy, kayınbabaya geleneği bozmamasını, derdinin mal olmadığını, başlıkla kendi değerini gösterdiğini, kazandığı sürünün iddia hakkı olduğunu söyler (Sarebiy, 2017: 187-189). Wase geleneğinin kaynağında evlenme çağına gelen erkeğin erkekleğini kanıtlaması yattığı da düşünülür. Erliğini kanıtladıktan sonra evleneceği kızın ailesine verilmek üzere tam teçhizatlı bir at, çeşitli kumaş ve sırmalardan oluşan hediyeler hazırlar. Zamanla başlık konusunda pazarlıkların yapıldığı, abartılı hediyeler istendiği de vurgulanır. Sarebiy, wase toplantısında özel ritüelleri olan bir yemek düzenlendiğini de aktarır. Genel olarak bu toplantı için erkek tarafı, kız tarafına haber gönderir, kız tarafı küçük bir grubu erkek tarafına gönderir, yemek yenir ve hediyeler alınarak dönülür (Alvadin, 2004; Saltık

⁴² Kuş, A. (2021). *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Kafkasya*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat. S.213- 215/ 225- 226

Dubrovin, N.F. (2019). *Çerkesler*. (Çev. H. Eren, ve V. Tümer) Ankara: Kafdav Yayıncılık. S. 127-128

1998; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Zihni, 2019). Wase alınarak ya da alınmadan bir sonraki aşamaya geçilebilir. Nikâh kavramı İslamiyet sonrasında geleneklere eklenmiştir. Genellikle kız evinde yapılır. Kız ve erkek nikâhta olmaz. Nikâhtan sonra kız evi özel bir yemek verir. Yemek öncesinde ve sonrasında huhao (dua) yapılır. Bazı nikâhlarda küçük eğlenceler yapıldığı da görülür (Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017).

Çerkes ve Abaza düğünleri habze- keabz kurallarına bağlı, günlerce süren etkinliklerdir. Düğünü tarafların bir araya gelerek eğlenmesi olarak yorumlamak çok sığ kalacaktır. Düğünlerde akraba ve köylülerin somut görevleri vardır ve bunlar çok önceden belirlenir. Habze-keabza göre düğün öncesinde düğün esnasında, düğünde ve düğün sonrasında uyulacak katı kurallar vardır.

Düğün öncesinde erkek tarafının sülalesinin temsilcileri, gencin dayısının ailesinin temsilcileri, komşu temsilcileri bir toplantı yaparak törenin başlatılmasına, gününün belirlenmesine ve belirlenen günün ilgililere bildirilmesine karar verir. Üzücü bir olay yaşanmadığı takdirde bu tarihe uyulur. Wunafe(toplantı) kararı, gelin alma heyetinin kız evine geleceği gün ve düğün günü, kız tarafının temsilcilerine bildirilir. Erkek tarafının akrabalarına düğün tarihi bildirilir. Gencin yakın akrabaları düğünden önce belirli hazırlıklarla düğün evine gelir. Akrabalar özel sepetlerde yemekler, düğünde kesilebilecek “Nış” kurbanlık hayvanlar getirirler. Misafirler “Guşxa” denen özel bir at veya öküz arabasıyla gelir. Gelenlerin başında bir Thamade vardır, onun dışında Thamadekodze (thamade yardımcısı) düğüne katılacak genç kızlar ve atlı delikanlılar vardır. Grup düğün evine gelirken, köy gençliğinin hakkı, diye hazırladıkları yemekleri getirir. Düğün evine girerlerken mızıka çalarak, atları oynatarak girerler. Kızlar damat evinde kalır, erkekler uygun evlerde ağırlanır (Alvadin, 2004; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Zihni, 2019).

Erkek tarafının akrabalarının düğüne gelmesinden sonra yeni bir wunafe (toplantı) yapılır. Toplantıda gelin almaya gidecek kişilerin seçilmesi ve görevlendirmesi yapılır. Uyulacak kurallar hatırlatılır. Düğün Thamadesi ve onun yardımcısı Thamadeskodze seçilir. Thamade kodzeyeye yardım edecek habzeyi-keabzı iyi bilen genç erkek ve genç kızlar seçilir. Hatiyak’ue (düğünde eğlenceden sorumlu kişi) Ssheghırtler (büyüklerin

atlarına bakmakla sorumlu kişi) seçilir. Gelin getirmeye gidecek olan grup thamadesi ve yardımcısı seçilir. Düğünle ilgili gerekli kararlar alınır. Her işin bir thamadesi vardır. Toplantıya katılanlar, düğün sahibine yardım etmek için aralarında para toplar. Bu toplantıda katılımcılara yemek verilir, toplantıya daha eski dönemlerde nışaşeyefe (gelin alma içmesi) eklenebilir. Burada amaç içki içmek değil kadehi elden ele dolaştırırken (huhao yapmak) dua etmektir. Bu toplantılar yapılırken erkek evinde küçük eğlenceler yapılabilir (Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009). Erkek evinde yapına toplantıdan sonra düğün zamanı gelini getirecek heyete yemek (kahvaltı) verilir. Gelin alma thamadesi, hareket etmek için düğünün yöneticisi ve diğer büyüklerden izin ister. Gelin alayına ailenin maddi durumuna göre atlı erkekler ve belirli sayıda genç kız katılır. Bu katılımcılar gelenekleri iyi bilenlerden seçilir. Atlıların at binmede usta olmaları gerekir, gelin alma esnasında kız evinin yapacağı şakalara karşı, cesur, maharetli ve çevik atlılara ihtiyaç duyulur. Bu gruba katılmak erkekler için onur meselesidir. Düğün sahibi aile, gelin almaya gidecekler için yemekler hazırlayıp arabalara yükler. Erkek tarafından bir kadının (damadın halası olabilir, çocuklu bir kadın olması tercih edilir) getirdiği “Bje” (kadeh), mışaşe thamadesine (düğünün yöneticisi) verilir. Thamade, gelin getirecek thamadeye (gelin getirme yöneticisi) iyi yolculuklar diler, bjeyı ona verir. O da bjeyı alıp kısaca huhao (dua) yaparak yolculuk için izin ister, kadehteki içkiyi içmeden iade eder. Düğün yöneticisi de kadehten bir yudum alarak onu getiren kadına verir. Kızlar at ya da öküz arabalarına biner ve bekler ya da birkaç atlıyla önceden belirlenen buluşma noktasına doğru yola çıkar. Gelin alacak atlılar, gelin alma yöneticisinin atına binmesiyle yola çıkarak önden giden grubu yakalar. Kız evi uzaktaysa beliri aralıklarla molalar verilir. Gelin alma grubu kurallara sıkı sıkıya bağlı kalır ama eğlenceyi de bırakmaz. Kız evine yaklaşınca gelin alma grubu durur, thamadenin görevlendirdiği iki atlı, kız ailesine haber vermeye gider. Sayılarını bildirir, izin verirlerse köye gireceklerini söyler. Bu iznin kızın köyünde cenaze olup olmadığını öğrenme amacı da vardır. Kız tarafı düğün için izin almış olsa da erkek tarafı da izin almış olur. Kız evi de düğün için kendi thamadelerinden oluşan bir heyet belirler. Haberciler gelince kız tarafı, atlı bir kişiyi onlarla birlikte gönderir. Elçi, gelenlere kız tarafına hoş geldiniz, diyerek onları buyur eder (Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Zihni, 2019).

Kız evinde onay olan düğün heyeti köye girince kız evinde thamadekodze (yönetici yardımcısı) ve heyet tarafından karşılanır. Misafir kızlar, ev sahibi kızların davetiyle düğün evine alınır eğer gelin alma o gün gerçekleşemeyecekse atlı misafirlerin dağıtımı yapılarak gelin alma yöneticisine bildirilir ve büyükler misafir odasına kabul edilir. Odada kız tarafı heyeti ve thamadesi oturmaktadır. Kız ailesinin thamadesi, gelin alma thamadesini sağ yanına oturtur, yardımcısını da duruma göre yakın bir yere oturtur. Bu oturma düzenleri görev ve yaşla ilintilidir. Kız evinden iki genç kız, odaya gelip misafirlere "Hoş geldiniz" diyerek bekler, kurallara göre sunulacak bir şey varsa sunarlar. Onlar çıktıktan sonra gelin almaya gelen genç kızlar da benzer sorular sorarak, gerekli sunumları yaparak, misafir odasından çıkarlar. Kız evinde gece kalırsa büyüklerden izin alınarak oyun oynanabilir, düğün yapılabilir. Kız tarafının erkek tarafını zorladığı şakalar yapılır. Erkeklerden kıyafetlerini çıkarıp onların yerine eski kıyafetler giymesi istenebilir. Erkekler kağına koşulabilir, onlardan elekle su taşımaları istenebilir. Erkek tarafının bu şakalara hazırlıklı olması gerekir. Erkek tarafı birkaç kez kız tarafından müsaade istedikten sonra düğün yemeği (nış) getirilir, yemeğin ardından önce kız tarafı büyüğü sonra da erkek tarafı büyüğü huhao (dua) yapar. Gelinin çeyizi arabaya yüklenirken arabaya kırmızı bir örtü/bayrak serilir. Bu, kızımız size emanet anlamına geldiği gibi kızın bakireliğinin de işaretidir. Bunun dışında gelin arabasının yanındaki direğe kız ve erkeğin sülale armalarının bulunduğu bir flama asılabilir. Gelinler özel bir gelinlik giymezler. Başlarına "kurak" denilen sırmalı bir taç takarlar. Gelin hazır olunca erkek tarafı büyüğü, gelini alıp götürmek için kız tarafı büyüğünden izin ister. İzin verilince görevlendirilen iki kız ve damadın sağdıcı ve/ veya dayısı, amcası kızın odasına girer. En büyük erkek, kızı yerinden kaldırmak için bir hediye verir. Gelin ayağa kalkınca erkek tarafından iki kız gelinin kollarına girer, bu kez de gelini odadan çıkarmak için bir hediye verilir. Gelin arabasında mızıkacı, gelinin sağ yanına; diğer kız soluna; gelini yeni evine alıştırmakla görevli kadın (jemxeğase) gelin arabasını sürenin yanına oturur. Arabanın arkasında iki atlı hazır olur. Gelin alma thamadesi kız evi büyüğüne teşekkür eder, kısaca konuşarak yola çıkma izni ister. Burada yine bje (kadeh) dolaştırılabilir. Thamadeler ayrılmadan erkek tarafı, Shıghecegu (at oyunu- düğünü) başlatır. Shıghecegu, müzik eşliğinde yetenekli atlıların atlarla gösteri yapmasıdır. Ssheghırtler (büyüklerin atlarına bakmakla sorumlu kişiler) thamadelerin atlarını getirir, ev sahibi gençlere bırakır ve kendileri atlarına biner. Yola çıkmadan köy gençlerinin hakkı, ilerleyen zamanlarda muhtarın -

imamın hakkı gibi adlarla yemek sepetleri ya da küçük hediyeler kız tarafına verilir. Thamade gelin alayının başına geçer, avludan çıkınca sağa dönüp alayın çıkmasını bekler, herkes yerini alınca tekrar başa geçer ve gelin alma şarkıları söylenerek yola çıkılır. Gelin alayı, hareket edince kız tarafı onlara engel olmak amacıyla şakalar yapabilir. Eski dönemlerde abartılı şakalar yapıldığı ve atlıların görevinin gelin arabasını korumak olduğu bilinir. Kızın köyünün delikanlıları yollara küçük hedefler koyarak (yumurta vb.) erkek tarafının nişancılığını dener, erkek tarafını attan düşürmeye, şapkalarını çalmaya uğraşır ya da iki köyün gençleri kısa süreli yarışlar yapar (Dumanış, 2004; Saltık, 1998; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Zihni; 2019).

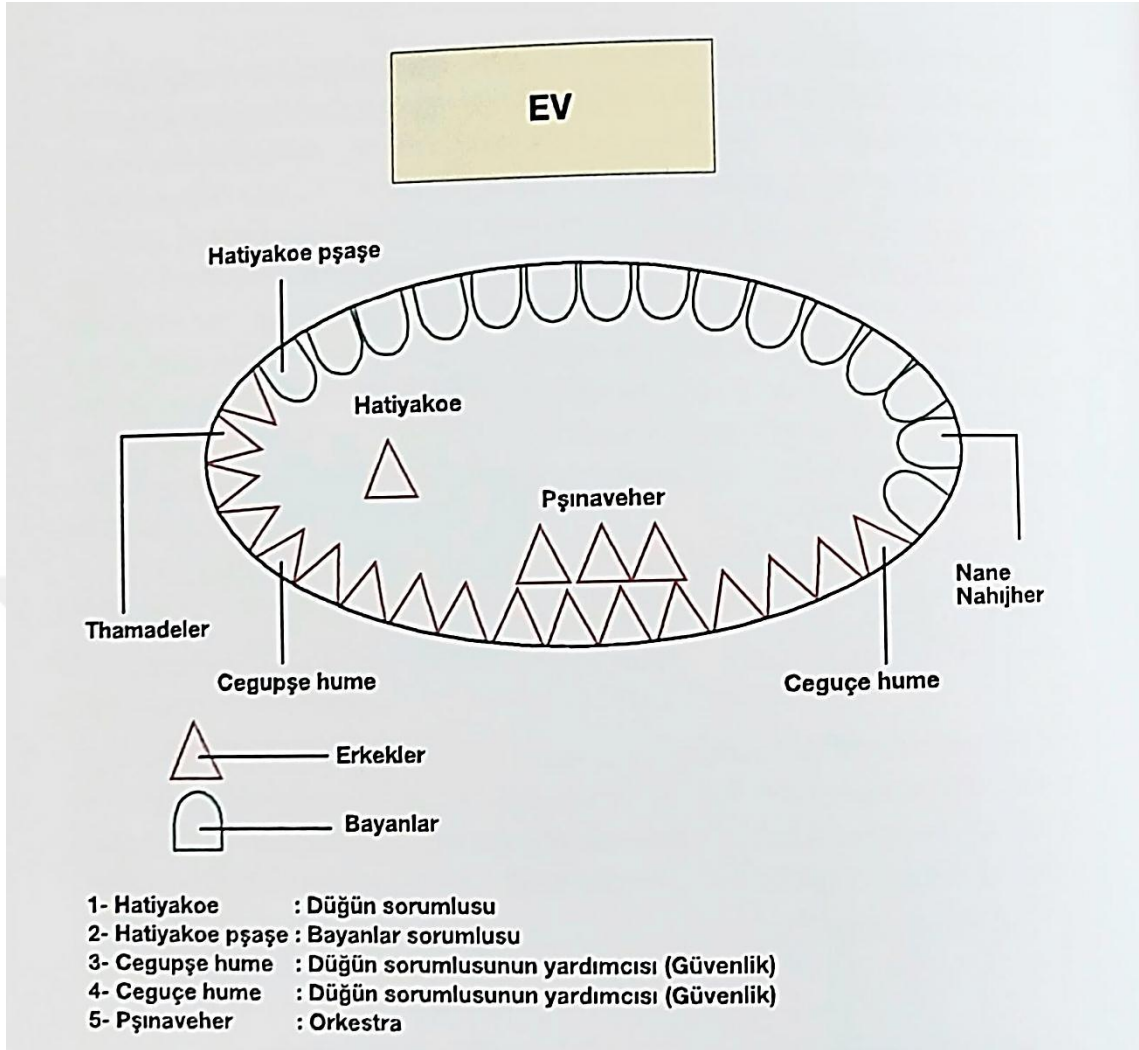
Gelin alındıktan sonra da seremoniler devam eder. Özellikle yol uzunsa konaklayarak ilerleyen kabile ona göre tedbir alır. Erkek evine giderken başka bir köyden geçilecekse o köyün gençleri gelin alayını durdurup kısa bir düğün yapabilir. Yolculuk uzunsa bir köyde mola verilebilir, gelin köydeki bir evde misafir edilebilirdi. Bu durumda gelini ağırlayan ev artık onu, kendi kızı gibi görür. Heyet, damat evine yaklaşıncaya belirli bir yerde konaklar, haberci döndüklerini düğün thamadesine bildirir. Düğün evi heyete yemek ve Maksime (alkollü içki) gönderir. Yemek yendikten sonra huaho (dua) yapılır ve gelinin indirileceği yere gidilir. Gelin alayı köye girerken bu kez de erkek tarafının gençleri alayı sıkıştırır, arabanın örtüsünü almaya çalışır. Atlılar yine arabayı korumaya gayret eder. Bu araba örtüsü parçalara ayrılıp hatıra olarak saklanır. Gelin genellikle damadın ailesinin evine değil erkek tarafından bir büyüğün evine indirilir, bazı durumlarda damadın evine indirildiği de görülür. Gelini damat indiremez, zaten damat – bazı istisnalar dışında- gelin almaya da gitmez. Kayınbiraderi ya da erkek tarafından bir büyük tarafından arabadan indirilen geline, kayınbabası ya da onun temsilcisi bir hediye verir. Gelin “Woridade” şarkısı söylenerek içeri alınır. Gelin eve alındıktan sonra, maharetli atlılar mızıka eşliğinde at oynatır, kendine güvenen biniciler atla gelinin indirildiği evin salonuna girer, zaman zaman atlara merdiven çıkarıldığı bile görülür. Evdeki kadınlar atlılara çeşitli hediyeler verirler. Bekâr kızlarsa atlılara işlemeli mendiller, havlular verir. Özellikle hoşlandıkları kızdan mendil alabilmek için delikanlılar, bu tehlikeli oyuna sıklıkla katılır.⁴³ Gelin alma yöneticisi düğün yöneticisine

⁴³ Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLifZs>

gelini sağ salim ulaştırdığını bildirir. Burada bje (kadeh) sunumu yapılabilir (Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017; Tuna, 2009).

Bundan sonraki aşama düğündür ve burada da net kurallar uygulanır. Gelin eve girdikten sonra düğünü yönetmek için ya önceden ya da o gün belirlenen bir erkek “Hatıyak’ue” ve kızları yönetecek bir kız seçilir. Hatıyak’ue, düğün yöneticisi izin alınır. Yaşlıları düğüne davet eder. Yaşlılar alana gelince en büyükleri huaho (dua) yapar. Kızların oyun yöneticisi ile düğünü açar, birkaç yaşlı daha dans ettikten sonra yine huaho (dua) yaparak düğünü gençlere bırakırlar. Görevliler, düğün boyunca oyun düzeninden sorumludur. Oyun sırasını, oynayacak kişileri, getirilecek bjelerin (kadehlerin) yerine ulaşmasını, düğüne aykırı davranışların engellenmesini, kızların düğün yerinden ayrılmasını düzenlerler. Düğünlerde herkes istediği yerde duramaz. Bu da bir kurala bağlıdır. Diziliş; evin, akarsuyun, güneşin, Elbruz dağının ya da İslamiyet’le birlikte kıblenin yönüne göre belirlenir. Genç kızlar düğüne özel olarak davet edilmiştir. Kızlar yaş, misafirlilik ve asalet durumlarına göre yerleştirilirler. Alvedin Dumanış’ın *Çerkes Kültürü Üzerine Etüd* kitabında düğün dizilişi şöyle çizilmiştir.⁴⁴

⁴⁴ Dumanış, A. (2004). *Çerkes Kültürü Üzerine Etüd*. Kayseri: Kafkas Derneği Yayını. S.88



Herkes uygun konuma geldiğinde düğün başlar. Çerkes ve Abaza düğünlerinde genç kız ve erkeklerin topluca katılacağı Wuig ilk danslardan biridir. Erkekler dansın sonunda kızları sıralarındaki yerlere bırakır. Düğün devam ederken gelen konuklar düğün alanına öylece giremez. Hatiyak'ueya haber verirler, hatiyak'ue da düğün Thamadesine durumu bildirir. Konukların durumuna göre düğün durdurularak konuklara yer verilir. Gelen gruplar düğünle ilgili iyi dileklerini dualarını sunarlar. Düğüne ara verildiğinde –özellikle eski dönemlerde cambazlar, şairler, müzisyenler, ajeghafe (keçi maskeli) kişiler, güreşçiler sanatlarını sergiler. Onların gösterisi bitince sanatçılar, kendileri için hazırlanan özel sofraya davet edilirler. Ceguak'ue⁴⁵ bu sofrayı satışa çıkarır, sofraya eyerli bir at karşılığında satın alınırdı. Düğün sırasında kızların istediklerinde düğün

⁴⁵ ceguak'ue: Ozan, müzisyen.

halkasından çıkması mümkün değildir. Bunun için izin alınır, kısa süreli olarak halkadan çıkıp sonra yine yerlerine dönerler. Sarhoş birisi düğüne katılmaz. Düğün sırasında laubalilik yapılmaz, yüksek sesle konuşulmaz. Oyun sırası için hatyak'uenin izni beklenir. Genç kız, oyun sırası geldiğinde oyuna çıkmam diyemez, erkek oynamak için kız seçemez. Tanışmak istediği bir kız olursa hatyak'ue aracılığıyla iletir. Erkek oyunu gereğinden fazla uzatamaz. Erkek, genç kıza sırtını dönerek figürler yapamaz, oyun bitince kızın yerine geçmesini bekler, selam verip sırtını dönmeden yerine geçer. Kız da erkek de toplumun giyim tarzına aykırı giysilerle oyuna katılamaz, oyun halkasına kabul edilmez. Oyun sırasında silah vb. gösterilmez. Oyun sırasında genç kız etrafla konuşamaz, işaretleşemez. Düğün halkasında oturulmaz, yemek yenmez, içki içilmez, sohbet edilmez, bir ihtiyacı olan genç izin alarak çıkar. Düğünü bozan genç düğün alanından çıkarılır. Düğün boyunca davranışları takdir edilen gençlere ya da onların thamadesine (büyüklerine) bje (kadeh) verilir. Seçilen kişi ya da büyüğü kadehi almaya gelir, huaho (dua) yapar, içmeden iade eder. Zaman zaman ödüllendirme düğün durdurularak yapılır. Sabaha kadar süren düğün başlangıçtaki gibi wuigle sona erer.

Düğün sırasında damat düğüne katılmaz, eğer fırsatını bulursa gizlice düğünü izler ama yakalanırsa şaka yollu cezalar alır. Düğün sırasında yakın bir arkadaşının evinde kalır, burada genç kız ve erkekler onu ziyaret eder. Bu sırada yakın arkadaşına ve damada ufak şakalar yapılabilir. Gelin de düğün sırasında düğünde bulunmaz. Ağırlandığı evde gençler onu da ziyaret edebilir. Eski dönemde kız ailesi düğüne katılmazken yakın dönemde bu kural bozulmuştur. Düğün sonunda gelin, misafir edildiği evden alınır. Yedi evlenmemiş genç kız gelinin duvağına- başörtüsüne sırma ilişir, gelini hazırlar, genç erkekler arka sırada olacak şekilde kol kola girer, önde hatiyak'ue, arkada gelin ve yanındaki kızlar, en arkada erkekler woridade söyleyerek damat evine gelir. Yolda kısa düğünler yapılabilir. Gelinin başından yemiş dökülür, gelin kesilen kurbanlardan birinin dersinin üzerine sağ ayağıyla basarak eve girer. Hatiyak'ue gelinin duvağını kamasıyla kaldırır, yaşlı kadınlara gösterir. Yaşlı kadınlardan biri dua eder, daha sonra gelinin dudağına tereyağı-bal karışımı sürülür. Yeni evli ve çocuklu yedi kadın, yedi sirmayı taca ilişir, örer. Gelin şarkısı eşliğinde üç kez geline doğru gidip gelirler, üç kez gelinin etrafında ileri giderek wuig yaparlar ve son bir kez geline doğru giderek onu sandalyeye oturturlar. Damat, şawa

evinden alınarak woridada şarkısı eşliğinde evine getirilir. Burada da bazı dualar ve ritüeller yapılabilir ⁴⁶ (Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017; Tuna, 2009; Zihni, 2019).

Her aşaması planlanmış ve sıkı kurallarla belirlenmiş düğünler, Çerkes ve Abaza kültürünün yüz akı sayıldığı için habze-keabz içeriğini anlatan kitaplarda düğün âdetleri uzun uzun anlatılır. Elbette bu uygulamaların bazıları zaman içinde unutulmuş ya da kentleşme nedeniyle yapılamamıştır. 21. yüzyılda günlerce süren düğünlere katılmak pek mümkün olmamaktadır. Köyler boşaldığı için köy düğünlerinin sayısı azalmıştır. Yine de şartlara uygun biçimde düzenlemelere gidilmektedir. Son zamanlarda eski düğünleri canlandırmak için davetiyelerin Çerkesçe – Abazaca- Türkçe basıldığı, sülale amblemlerin davetiyelerde ya da nikâh hediyelerinde kullanıldığı, flamalara işlendiği, geleneksel giysilerle katılımın tercih edildiği, woridade şarkılarının söylendiği, huhaoların (duaların) yapıldığı, mümkün olduğunca bütün kurallara uyulan düğünler yapılarak gelenek canlandırılmaktadır.⁴⁷ Böylelikle büyüklerden dinlenen masalsı geçmiş zaman düğünleri, yeniden canlandırılarak millî kimlik beslenir. Bildiği sulara yüzmenin rahatlığıyla diaspora gençleri, yeni bir ifade biçimi bulmuş olur. Üstelik postmodern çağ farklılıkların ilgi çektiği ve onaylandığı bir yapıya sahiptir. Diaspora, dışlayan değil kabul eden bir anlayışla kültürel değerlerini yüceltme şansı bulur.

Kız isteme, nikâh ve düğün sırasında uyulan, uyulması gereken bütün kuralların romanlarda yansması olduğunu söyleyemeyiz. Çoğu romanın esas konusu soykırım sürgün ya da asimilasyon olduğu için, bu konular aralara serpiştirilmiş, yeri gelmişken konu hakkında bilgi verilmek istenmiş gibidir. Bu nedenle doğal akışı bozan, her şeyi anlatmaya çalışırken romandan uzaklaşıp bilgi vermeye dönen bölümlere rastlanır. Yazarlar ana vatanda ya da diasporada uygulaması sürdürülen geleneklerin yaşatılması, unutilan bazı uygulamaların hatırlatılmasını amaçlar gibidir. Bu nedenle çoğunlukla didaktik, kurgudan kopuk, öz övgü içeren biçimde anlatımlar vardır.

⁴⁶ Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*. (Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık.

⁴⁷ Arslan S. ve Yüksel, H. (2020, 31 Mayıs). *Kılavuz-Guaze* (Bölüm 7) [Video.]Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=vCj8G88bkBo>

Romanlarda evlilik kararı veren bir erkeğin belirli bir olgunlukta olması gerekliliği işlenir. Bunu kanıtlayabilenler takdir edilir. Soykan, *Adsız Roman*'da bir atasözü ile toplumsal beklentiyi anlatır.

“Jankat, ‘Yiğitliğini ispat ettiğine göre evlenecek çağın gelmiş demektir genç adam Âtalarımız ne demiş: Köpek niteliklerini üç yaşında, at dokuz yaşında, erkek otuz yaşında gösterir. Daha otuzuna varmadın ama yiğitliğin yaşına yaş koymuştur,’ dedi Alkas’a” (Soykan, 2018: 253).

Kölelik Dönemeci'nde bir anlamda kendi yaşıtı bir gençle çeşitli yarışlara girip başarı kazanan Şardan bir anlamda erlik sınavını geçtiği için evlenecek durumda olduğunu ilan etmiş olur. Toplumsal onay ve evlilik kararının ardından kız isteme, düğün toplantısı, düğün ve düğün sonrası aşamaları ağır ve zor seremonilerle yürütülür.

Kız istemenin ön şartlarından biri; kızın bekâr ablasının, erkeğin bekâr abisinin olmamasıdır, bu nedenle bu tür durumlarda gençler genellikle kaçmayı tercih eder.⁴⁸ Başka bir seçenek de evdeki büyüğün- genellikle ağabey- evlenmeyeceğini beyan ederek sırasını kardeşlerine vermesidir. *Genar* romanında Bastı Takır, gençken yaptığı hata nedeniyle gözlerden uzak bir yaşam kurmuş, bir anlamda inzivaya çekilmiştir. Bu nedenle evlenmeyi de istemez ve kardeşlerinin önünü açar.

“Takır vahşi bir kişiliğe bürünmüştü. Evlenmeyi düşünmeyecek kadar topluluktan uzaklaşmıştı. Davranışları iradesinin zayıflamasından ileri gelmiyordu. Sağlığı yerindeydi. İri, güçlü yapısından bir şey kaybetmemişti. Geleneğin ağır baskısından, çevrenin bakışlarından kaçıyordu. Düşüncesini öğrenmek için gönderilen Pşılı Zako'ya sadece kardeşi Bram'ın değil, bütün Bastı gençlerinin kendisini beklemeden evlenebileceklerini söyledi.

Sutar, buna rağmen acele etmedi. Bir yıla yakın bir süre daha bekledi. Geleneği bozmak istemiyordu” (Çelik, 2001a: 65).

Takır'ın bu tavrına rağmen en büyük kardeşin onu bir süre daha beklemesi yine geleneğe bağlıdır. *Özgürlüğün Bedeli* romanında Ashad, I. Dünya Savaşı sırasında esir olmuş ve yıllarca evine dönememiştir, ailesi onu öldü bildiği için küçük kardeşi Ali'ye o süreçte

⁴⁸Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLIzS>

Serbes, N. (2018). *Benim Yolum Xabze*. Ankara: Kafdav Yayıncılık.

kız isterler. Ashad, esaretten kurtulup köyüne dönünce kardeşinin haberini alır ve çok bozulur, kendisinin çiğnendiğini düşünür (Uğurlu, 2009). Aile Ashad'a hemen bir kız ister ve önce onun düğününü yapar. Benzer bir dargınlık *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında da görülür. Şemsi'nin ağabeyi Behçet, ilk kardeşi Zekai için sırasını vermiş ve evlenmemiştir ancak ikinci kardeşi Zeki de evlenmek isteyince en küçük kardeşi Şemsi buna karşı çıkar.

“Bir travma sayılan kara sevda anlaşılabilirdi ama, Abhaz toplumunda yaş sıralamasını atlamak etik sayılmazdı. Hanefi'nin mektupta da yazdığı gibi, törelerce verilmiş kurallar çiğnenip küçüklerin büyüklerinin önüne geçmesi ve kebzededen uzaklaşılması yozlaşmaya neden olurdu” (Taşkın, 2011: 337).

İlginç olan hepsinden küçük olan Hanefi (Şemsi)'nin de böyle bir durumu olması nedeniyle Zeki ağabeyi tarafından daha önce durdurulmasıdır. Yazar- anlatıcı burada kendisiyle çelişir. Savunduğu değeri kendisi de çiğnemiştir.

Ağabey ya da abla engeli olmayan gençler arasında kaşenlik yoksa görücü usulü evlilik yapılabilir, elbette bu noktada gençlerin fikri de alınır. *Savaş Nesilleri* romanında Goşemid, değer verdiği gençler için kendisi birer eş seçer, aileye haber vererek fikirlerini alır.

“Goşemid, Famok'un büyük kızı Karej'i çağırttı. Ağabeyleri ile konuşarak, durumu öğrenmesini istedi. “Eğer isterlerse; Aleşko'nun kızını Hacimet'e, Habiç'inkini de Hamız'a alacağım!” dedi.
Bu arada kendisi, çocukların annesi Sirse ile konuştu. Kederli kadın, hiç itiraz etmedi. Aksine, oğulları ile ilgilendikleri için memnun olduğunu söyledi.
Bir gün sonra da; Karej, ağabeylerinin olaya olumlu baktıkları haberini getirdi (...)” (Çelik, 2001b: 300).

Bu romanda görücü usulü bir evliliğin adımları atılsa da kızların rızaları alınır. Her iki tarafında evliliğe onay verdiği durumda kız istemeye thamadeler katılır ve kız tarafı saygı duyulan bir aileye kız vermekten mutluluk duyacaklarını belirtirler. Kurallara göre ilk seferde bu yanıtı vermeyebilirler. Erkek tarafı thamadesi, her şey habzeye uygun olsun, diye ikinci kez isteme töreni gerçekleştirir.

Genar romanında kız isteme öncesi âdetlerinin neredeyse hepsi anlatılır. Genar isteğini belirttikten sonra büyükler kendisini görmesin, diye evinden uzaklaşır. Annesi Libe, gelin

olduğu için oğluyla ilgili toplantıya katılmaz. Erkekler yakın zamanda cenazeleri olduğu için beklemeyi tercih etse de kadınlar, Genar’dan sonra evlenecek gençlerin onu beklediğini hatırlatır. Bu da evlilikte sıra bekleme kuralını bir kez daha işaret eder.

“Genar o gece durumu kız kardeşine anlattı. Büyüklerin Gubate’yi isteyebileceklerini söyledi. Ertesi gün de erkenden, Jıbge ile birlikte Çemko’ye çıktı. Aynı günün akşamı Bastı büyükleri bir araya geldi. Yemekten sonra Bastı kadınları da erkeklere katıldılar. Genar’ın annesi Libe mutfakta kaldı. Buna mecburdu. Çünkü, söz konusu olan oğluydu. Töreye göre, çocukları hakkında konuşulurken büyüklerin yanında bulunmaması gerekiyordu.

Ailenin büyüklerinden Takır’ı yeni kaybetmişlerdi. Bu yüzden, başta Bram olmak üzere, erkekler hemen düğün yapılmasına taraftar değillerdi.

Fakat, kadınlar aksini savundular. Özellikle, ailenin en yaşlı kadınları olan Thaçes ile Gıgı; evlenecek bir sürü çocukların olduğunu, zaman ve fırsat kaybetmenin doğru olmayacağını söylediler.

Thaçes ocağa doğru dönerek oturanların yüzüne bakmadan erkekleri azarladı.

Siz daha erkekleri düşünüyorsunuz! Peki kızlar ne olacak? Ağabeyleri dururken onları kim isteyecek? Bunları neden düşünmüyorsunuz?

Sonunda kadınların dediği oldu” (Çelik, 2001a: 459).

Yazar, bir paragrafla isteme öncesi uyulması gereken tüm kuralları sırlamış olur. Kız istemeye gidecek gruba Genar’ın yaşadığı köydeki büyükler ve amcası katılır. Kendi anne ve babası kız istemeye gitmez. Habzeye uygun olan budur. Tüm isteme süreci geleneğe uygun olarak yürütülür.

“Anzure” romanında İbrahim, beğendiği kızla evlenmek ister ama bunu doğrudan doğruya dayısına söyleyemez. Durumu anlayan yengesi araya girerek İbrahim’in sevdiği kızını öğrenir. Sonrasında kurallara uygun olarak bir thamadeye başvurulur ve kız istenir.

“Haris Osman’ın kızını istemeye artık hayli yaşlanmış olan Anzoruka Şora’yı da götürdü. Beraber Rabiye’yi İbrahim’e istediler. Bico’lar biraz zaman istediler. Haris iki üç defa daha Rabiye’yi istemeye gitti. Ve yazın başlarında Rabiye’yi İbrahim’e verdiler. Düğünlerini de sonbaharda yapmak üzere sözleştiler” (Uğurlu, 2007: 187-188).

Kız tarafı, ilk istemede olumlu yanıt vermediği için bu romanda da üç kez isteme görülür. Yine aracı olarak bir thamadenin varlığı da önemlidir. Kız istemede damadın anne babasının bulunmaması geleneği, bazı durumlarda bozulabilir. Erkek tarafının yaşayan thamadesinin olmaması bir mazeret olarak kabul edilir. *Özgürlüğün Bedeli* romanında İbrahim, oğluna kız istemeye kendisi gider, onun adına isteyecek bir büyüğü yoktur.

“Geleneklerinde kız istemeye giderken gizli gidilir, kızı verirlerse nişan günü belirlenene kadar kimse duymaz, kızı vermezlerse yine açıktan konuşulmaz, gizli gizli: ‘Falanın kızını, falanın oğlu istemişte vermemişler’ diye söylenti çıkar, oda çok geçmeden kapanır giderdi. Rabia kapıdan çıkan kocasına:

‘Kimin yanına gideceksin?’ Dedi.

‘Kızın amcası var ya, ona gideceğim’, dedi.

Kız istemeye amcası ya da dayısı varsa ona gidilir, kızın babasının kimsesi yoksa, kızın babasına gidilirdi. Erkeğin babası da kız istemeye gitmezdi. Fakat İbrahim’in gönderecek kimsesi yoktu. (...) Halim’den abisinin kızını Ali’ye istedi. Halim İbrahim’in söylediklerini abisine iletceğini ve kızın annesiyle ve diğer büyükleri ile danışacaklarını söyledi. İbrahim bir hafta sonra yine geleceğini söyleyip Halim’in evinden ayrıldı ” (Uğurlu, 2009: 113).

İsteme konusundaki istisnai durum uzun uzun sebepleriyle anlatılarak doğrusunun ne olduğu belirtilir. İsteme biçimi istisnai olsa da kızı hemen vermeme konusunda kurallara uyulur. Kız verildikten sonra aile, Fatma’yı gelinleri olarak görür. Yazar, çoğu romanda olduğu gibi kurguyu durdurarak “Geleneklerinde nişan yapıldıktan sonra nişanı bozmak, iki taraf içinde onur kırıcı, küçültücü bir hareket olarak görüldüğü için, nişanın bozulduğu görülmezdi. Onun için Rabia ve İbrahim, Fatma’yı artık gelinleri sayıyordu” (Uğurlu, 2009: 114), diyerek bilgi vermeyi tercih etmiştir.

Rüzgâr Kokulu Atlılar romanında Setenayguaşe’nin kızını istemeye gelen aile bir prens ailesidir. Romanda kız istemeye habzeye aykırı olarak delikanlının ailesi gelir. Geleneğe göre erkek tarafının thamadeleri istemeyi gerçekleştirmelidir. Bu romanda istemeye gelenler arasında gencin annesi de vardır.

“Prens Yakobi ve karısı başköşeye, prensin kardeşi Hamza ve karısı da onların çaprazına Setenayguaşe ve oğulları da konukları görebilecekleri yerlere oturdular. (...)

Prens Yakobi bir dikişte kadehini yarılamıştı. ‘Uzun yoldan geldik,’ dedi ama, ‘uzun süre kalamayacağız.’ Bu sözleri bir işaret olarak gören Prens Hamza salondan çıktı, sofada bekleyen adamlarına gelmelerini buyurdu. İki adam sedef kakmalı ceviz bir sandığı salona getirdiler. Prens Yakobi sandığı işaret ederek, ‘Size birkaç armağan getirdik,’ dedi. ‘Dostluğumuzu pekiştirsin, huzurumuzu arttırsın.’ Adamlar sandığın kapağını açtılar, içinden üzeri çiçek desenleriyle işli içi renkli kumaş kaplı bir tombak at alın zırhı, bir çift gümüş üzenği, kırmızı kadife üzerine dival işlemeli bir at örtüsü ve bir murassa dizgin çıkarıp odadakilere gösterdiler” (Reşat, 2008: 34-35).

Romanda kızın ağabeylerinin isteme sırasında orada bulunması, kızın thamadelerden değil anneden istenmesi de habzeye aykırıdır. Yakın zamanda bu gelenekler yumuşasa da

sürgün öncesinde geçen bir romanda habzeye uyulmaması dikkat çekicidir. Bu yazarın hatası ya da bilinçli tavrı olabilir çünkü Reşat, iki romanında da habzeyi eleştirir.

Sürgün sonrasında Anadolu'ya yerleşen sürgünzedeler başka kültürlerden insanlarla bir araya gelince karma evlilikler de görülmüştür. Bu tür evliliklerde bile mümkün olduğunca habze- keabz izleri aranır. *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında kız kardeşi thamade aracılığıyla istenen Hayıd, yanıt vermeden önce kardeşinin görüşünü almak ister ancak böyle bir durumu kardeşiyle konuşması geleneklere uygun olmadığı için köydeki bir kadından yardım alır.

“Hayıd, Marisa Hanımla aralarında geçen konuşmayı, uzun süren bir kararsızlıktan sonra akrabaları olan genç bir kadın aracılığıyla bacısı Kımaraca'ya aktarmıştı. Çünkü bir ağabey olarak, evlilikle ilgili konularda bacısıyla birebir konuşması, geleneklere uygun düşmüyordu ” (Ersoy, 2018a: 237).

Sinem Özkan Oğuz'un *İçimdeki Nehir* romanında bir Çerkes'in Abaza bir kızı istettiği bölümde kız isteme bölümü her şey geleneklere uygun biçimde gerçekleştirildi, ifadesiyle özetlenir ancak bir Çerkes'in Türk bir kızla görüşüp nişan aşamasına geldiği noktada kız tarafının ne kadar rahat; erkek tarafının ne kadar gelenekçi olduğu vurgusu vardır (Özkan Oğuz, 2021: 27-28).

Romanlarda kız isteme merasimine dair bilinen ya da bilinmesi istenen unsurlar öne çıkarılır. Taraflardan birinin başka kültürden olduğu durumlarda da ötekinin uyumlu olması, Çerkes ve Abaza kültürüne dayalı ritüelleri benimsemesi beklenir.

Başlık parasının varlığı konusunda farklı görüşler olması, yazarların bu konuya bakışını da etkilemiş romanlarda bu kavram ya hiç işlenmemiş ya da ufak bir hediye biçiminde geçirilmiştir. Sinem Özkan Oğuz'un *İçimdeki Nehir* romanında Babaanne karakteri, kızı için verilen süt parasını reddetmek ister ancak bunun ayıp olacağını düşünür. Çare olarak verilen parayla kızına bir takı almayı ve düğün hediyesi olarak vermeyi düşünür. Romanda Abaza olmayan aile ise doğrudan bir başlık istemez ama sürekli maddi taleplerde bulunur. Böylelikle Abaza ve Türk kültürü karşılaştırılarak “öteki”ne karşı “biz” gururu öne çıkarılır (Özkan Oğuz, 2021: 27-28). Romandaki bu kısa süreli ilişki hikâyesi Abaza kültürünün üstünlüğünü göstermek için var gibidir. Kahraman; gelenek,

görgü, saygı ve sevgi konusunda kendi kültürünün üstün olduğunu anlayınca Türk ailenin romandaki işlevi biter.

Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* romanında başlık parası- hediyesi olumsuz bir bakış açısıyla verilir. Bu kez hor görülen Çerkes kültürüdür. Şardan, Sine'yi görmeye giderken yaptığı ilk akında elde ettiklerini yanında götürür, Sine'nin köyüne yaklaştıklarında çobanlara bile cömert davranırlar.

“ ‘Gönlünü ferah tut, Aytar'ın yiğit savaşçısı!’ dedi. ‘Biz bereketimizle gelmişiz obanıza. Armağanı başlığı bol olmayana kız verilmeyeceğini bilmez miyiz?’ Şardan’a döndü: ‘Çobanlara heybenden çerez at ki, bey kızını almak isteyen eli açık bir beyzade olduğunu bilip bugünden sevineler, vase yağmasını umutla bekleyeler’ ” (Bilbaşar, 2015: 177).

Romanda Sine'nin teklifi kabul etmesi durumunda Sine'nin babasıyla vase pazarlığına oturulacağı, ayrıca köydeki herkesin vaseden pay alacağı iması yapılır. (Bilbaşar, 2015: 179) Sine, Şardan'ın teklifini reddeder ve Osmanlı Paşa'sı Ferah Ali Paşa ile evlenmeyi seçer. Paşa kendi düğününü yaparken Soğucak'taki birlikte bulunan askerleri de evlendirmek ister. Bu noktada başlık parası gündeme gelir.

“ ‘Yani ki, iki bin şu kadar gelinlik kıza ihtiyacımız olacaktır. Anadolu'dan gelin getirmek ise çok zor bir iştir. Acep bol vase karşılığında Çerkes babaları bize kızlarını verirler mi?’ demiştir. Ben de, ‘Töremizde düşman olmayan yabancılara kız verme yasağı yoktur. Madem Çerkesya'yı Moskoflara karşı korumak için gelmişsiniz, herhal prenslerimiz sizinle akrabalık kurmayı gönülden isteyeceklerdir,’ karşılığını vermişem.”

Beyler, paşanın bu niyetinden de memnun kalmışlardı. Özellikle *pşitli* kızlarını gelin gönderdiklerinde alınacak başlığın yarısını kızın babasına, yarısı sahiplik hakkı olarak kendilerine verileceğini bildiklerinden gözlerinin içi gülüyordu” (Bilbaşar, 2015: 400).

Yazar, burada kız istemeyi neredeyse tamamen paraya bağlı bir sistem gibi anlatarak Çerkesleri ötekileştirir. Özellikle köle kızların evliliğinin ticari bir duruma dönüştüğü görülür. Romanda babaların kızları için yüksek meblağda vase (başlık) istediği vurgulanır.

“Babalar, kızlarının saygınlığını vase ile ölçtüklerinden başlığı yüksek tutmak gerekiyordu. Osmanlıların başlık armağanları arasında köle ve canlı hayvan bulunmadığından vase pazarlıklarında çoğunlukla tartışmalar çıkıyordu. Köle, sığır ve koyun yerine daha çok silah ve fişenk, daha çok giysi ve kumaş vermek gerekiyordu” (Bilbaşar, 2015: 577).

Kölelik Dönemeci’nde anlatılan kız babaları; açgözlü, kızlarını para için rahatça satan babalardır. Vaseyi bir malın satışı karşılığında alınan para olarak görürler. Romanda istenen kızların hepsinin köle olup olmadığı net değildir. Kızlar köleyse zaten babalarının söz hakkı yoktur dolayısıyla kimse onlardan kızını istemez. İstenen kızlar köle soyundan değilse bu şekilde ev ev gezerek, eşya alır gibi, dört gün içinde iki bine yakın kız almak mümkün değildir. Bilbaşar burada köle ve özgür ayrımını verememiştir. Yine aynı romanda kadının kusuru –ihamet- nedeniyle gerçekleşen boşanmada ödenen vassenin erkek tarafına iade edilmesi anlatılır. Bunun için de pazarlık yapılır. Her iki durumda da Bilbaşar, Çerkes kızlarını parayla alınıp satılan varlıklar olarak ötekileştirir.

Ahmet Midhat’ın *Kafkas* romanında da vassenin varlığı işlenir. Yunus, Esmacan’ı kaçırdığında kızın ağabeyine haber verirler. Kaçırılan kızın misafir olduğu evin sahibi Guşamov, kızın ağabeyinin çok başlık isteyip istemeyeceğinden emin değildir. Esmacan ise ağabeyini “Mal âşıklısı değildir. Soyzadedir” (Ahmet Midhat, 2000: 157), diyerek savunur. Gerçekten de Canberd yalnızca kardeşinin mutluluğunu düşünür. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Mahirbiy, Farizet için yirmi altın başlık verir ama bunun için yapılan ayrıntılı bir pazarlıktan söz edilmez. Bilbaşar’ın anlattığı başlık parası pazarlıklarının çoğu romanda olmaması da kimlik algısıyla ilgilidir. *Kölelik Dönemeci* romanında olduğu gibi ticari bir eylem olmasa da başlık-hediye alma pek çok evlilikte - eski dönemlerde-görülür ama yazarlar bundan fazla söz etmezler. Geçmiş eylemlerin günümüz değer yargılarıyla ele alınması ve bunun yakın dönemde hoş karşılanmayan bir eylem olması, yazarların romanlarda otosansür uygulamasına sebep olmuş olabilir. Ana teması sürgün olan romanlarda, sürgünzedeler zaten zor durumda olduğundan bu süreci anlatan romanlarda başlık parasından söz edilmemesi de olağandır, benzer bir algıyla Türkiye’ye uyum sürecinde ana izlek kimlik çatışması olduğu için bu konuya yer verilmez.

Romanlarda nikâh kavramı çok rastlanan bir şey değildir. Ahmet Midhat’ın *Kafkas* romanında Yunus ve Esmacan’ın nikâhlanmayı beklemelerinden söz edilir, bu durum yine Ahmet Midhat’ın İslami geleneğe uygun bir evlilik biçimi çizmesiyle ilgilidir (Ahmet Midhat, 2000). Musa Uysal’ın “Üç Atlı” romanında da Bor ve Guşef’in nikâhını kadı kıyar. Hatta sonra erkekler Bor’u camiye götürüp onu ilahilerle eşinin yanına getirirler. Sürgünün ilk aylarında İslamiyet’e uygun biçimde nikâhın hemen kabulü

tartışılır. Yazar, Bor’un İslamiyet’i bildiğini ona dua ettirerek gösterir ama ilahi okunarak evine getirilmekten hoşlanmadığını da belirtir (Uysal, 1998). Nikâh daha çok Anadolu’da geçen romanlarda dillendirilen bir kavram olur *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Mahirbiy’in Farizet’le nikâhlandığı bir cümleyle anlatılır. Geleneğin dinsel ritüellerin önünde oluşu da nikâhın romanlarda yer bulamamasına sebep olur.

Nikâh romanlarda önemsenmeyen bir konudur ancak habze- keabza uygun düğün anlatıları çok önemlidir. Düğün öncesinde köyün ileri gelenlerinin wunafe (toplantı) yaparak düğünün işleyişi hakkında karar alması, romanlara da yansımış bir gelenektir. Bu karar aşaması, düğünün işleyişi için önemlidir. Aile hiçbir kararı tek başına veremez. *Sürgün Sessiz Ölü* romanında da Bazala evleneceğinde amcası yakın zamanda cenazeleri olduğu için sade bir düğün yapmak istediğini belirtir. Bu ricasına rağmen son karar, düğün wunafesinden (toplantı) çıkacaktır.

“Damadın büyük amcası Aysa, bu sözleriyle toplantıya son noktayı koymuştu sanki. Aslında o, kesin kararı verme konumunda da değildi. Çünkü evlenen gencin ailesinin, düğünün ne zaman ve ne şekilde yapılacağı konusunda görüş belirtmesi ayıptı. Düğün, köylünün ortak bir sosyal etkinliği olduğu için, düğün gününün saptanması da dahil olmak üzere törenle ilgili tüm kararları, evlenen gencin ailesi yerine, köyün ileri gelenleri verirdi ” (Ersoy, 2018b: 167).

Elveda Çerkesya romanında da iki gencin düğünü öncesinde köyün durumu gözden geçirilir. Köyde ağır bir hasta vardır onun ölmesi durumunda o düğün yapılamayacaktır. Çerkes ve Abazalar için cenaze ve yas çok önemlidir. Bu nedenle insanların acılarına saygı duyarlar.

“Ağustosun sonunda, Maharbi ve Pşımaf’ın düğünleri vardı. Düğün için geri sayım başlamıştı. Bu sırada da Guğoj Eyub Efendi hastalanmış ve Şumnu’ya götürülmüştü. Köyde düğün sahiplerini bir panik almıştı. Düğüne on gün vardı. Bu sırada Eyub Efendi ölse, âdetlere göre düğün iptal olurdu. Bu kadar zamandır yapılan hazırlıklar da boşa gitmiş olacaktı. Dua etmekten başka çare de yoktu” (Çetinbaş, 2017: 196).

Romandaki bu bölümle gelenekte cenazenin düğünden önde geldiği vurgulanmış olur. Bir kaybın üzerinden zaman geçmişse ancak aile hâlâ yas içindeyse düğün sahibi, cenaze evini ziyaret ederek düğün yapmak için ondan özel izin ister. Hatta düğün haberi verecek kişiler bile yakında yası olan bir eve inmez başka evlere gitmeyi tercih eder. *Genar* romanında Nemerukoların elçisi Bastılara değil başka bir eve giderek düğün haber verir.

Özgürlüğün Bedeli romanında Mashud, İbrahim’den izin ister. İbrahim’in oğulları yıllar önce askere gidip gelmemiştir, hayatta olup olmadıkları belli değildir.

“ ‘İbrahim sizde duymuşsunuzdur, ben oğlumu evlendiriyorum. Bu gün gençlere köyü gezip haber vermelerini söyledim, sana da ben haber vermeye geldim’, dedi. İbrahim, Mashud’un ince davranışına karşı duygulanmıştı. Geleneklerinde, evlenen bir gencin babasının kendisi gidip birini düğüne davet etmesi yoktu; ama Mashud, şimdi düğününü yaptığı oğluyla beraber askere gidip geri dönmeyen iki asker babasının üzüntüsünün kendi sevincinden daha önce geldiğini, fakat evlenmenin de yaşamını devam ettirebilmek, geçmişî geleceğe taşıyabilmek için kaçılmaz bir sonuç olduğunu, dili döndüğünce’ anlatıyordu” (Uğurlu, 2009: 92-93).

Mashud’un aldığı izin düğün başlatmak için yeterli değildir. Düğünün başlayacağı akşam, gençler düğün başlatmak için izin istediğinde düğün thamadesi, iki kişiyi İbrahim’in evine tekrar göndererek acının önceliği olduğunu ancak o izin verirse düğünü başlatacağını bildirir. İbrahim gelenlere teşekkür eder ve izin verir.

Wunafe (toplantı) yapıp düğün zamanı netleşince misafirlere davet gönderilmesi ve davete icabet edilmesi işlenen önemli konulardan biridir. Mesafelerin uzaklığı önemli değildir, haberciler çevre köyleri dolaşarak düğün tarihini önceden bildirirler.

“Düğün için gerekli tarih tespit edildikten sonra, aynı akşam elçiler seçildi. Seçilen on beş elçinin biri Abzah Bölgesine, diğerleri Psıfabe vadisindeki köylere gideceklerdi. Nemeruko adına herkesi düğüne davet edeceklerdi. Çığızaç ve Psıkuy köylerine gidecek olan elçiler, sayılan, sevilen soylular arasından seçilmişti. Elçiler, eylül ayının ilk günleri gidecekleri yerin uzaklığına göre yola çıkmaya başladılar. Düğün, ayın onunda başlayacak üç gün devam edecekti. Adet gereği elçiler gittikleri yerlerde düğün gününe kadar kalacaklar, davetlilerle birlikte döneceklerdi. Nemerukolar, bir grup Geguako ve Usako’dan söz almışlardı. Onları bir başka vadiye kaptırmamak için, zaman varken tedbir almışlardı” (Çelik, 2001a: 218).

Bu düğünlerde oynayacak genç kızlar özel olarak davet edilirler. Davet edilmek için düğün yapan aileyi tanımak gerekmez. Toplum yapısındaki bu davet kuralı, sürgün sonrasında da yürürlüktedir. Balkanlara iskân edilen Çerkesler, kendilerine komşu köylere gidip misafirlerini davet ederler.

“Düğün günü gelmiş çatmıştı. Kafkasya’da olsa çevre köylere haber ulaştırılır, komşu köy kızlarını getirmek için Pşaxeş (Kızlar için özel davet ekibi) gönderilirdi. Bazı köylerden delikanlılar atların terkisinde kızlar olduğu halde düğüne gelirlerdi. Düğünleri Hatyako (Düğün idarecisi) yönetirdi. Evliliğe giden yolda ilk adımlar bu

düğünlerde atılırdı. Farklı köylerin insanları bu düğünlerde tanışıp akrabalık halkasını genişletirlerdi.

Psinedahe köyüne en yakın Çerkes köyleri Rusçuk'ta bulunuyordu. Orası da bir günlük yol demektir. Buna rağmen, Rusçuk çevresinden hatırı sayılır miktarda misafir düğüne gelmişti” (Çetinbaş, 2017: 197).

Çerkes ve Abaza düğünlerinde düğünün yegâne sorumlusu aile değildir. Bir köyde düğün varsa herkes sorumluluk alır. Yazarlar da bu geleneği sıklıkla hatırlatırlar. *Genar* romanında da Nemerukoların neredeyse bütün vadi köylerini davet ettiği düğün yapılırken iki yüz aile misafir ağırlamak üzere görevlendirilir.

“Berko, iki yüz elli aileden oluşan köyün bütün imkanlarını gözden geçirmiş. Lüzumlu olacak her şeyin bir dökümünü yapmış. Misafir ağırlayabilecek iki yüz aile tespit etmişti. Gelecekler aşağı yukarı belliydi. Kimi veya kimleri nereye göndereceğini kararlaştırmıştı.

Buna rağmen, her şey Berko'nun tasarladığı gibi olmadı. Gelen misafirlerin karşılanması, dağıtılması son derece güç oldu. Geç vakte kadar devam etti.

Zorluklara rağmen Berko, dikkatli ve tedbirli davrandı. Köy içinde hareketi kolaylaştırmak için, uygun yerlere büyük meydan ateşleri yaktırdı. Her ateşin başına bir nöbetçi bıraktı. Köy baştanbaşa ağaç çitlerle bölünmüştü. Berko, hem ateşlerin devamlı beslenmesi hem de yangın tehlikesine karşı tedbir olarak nöbetçileri düşünmüştü.

Bram ile Ahmet Sena, yanlarında kadın ve kızlar olduğu halde, bir gün önce gelmişlerdi. Nemerukolar Bastıler'i, kendilerinden saydıkları için başka bir yere göndermemişlerdi” (Çelik, 2001a: 234-235).

Romanlarda sıklıkla düğünlerin tüm Çerkes ve Abazalara açık olduğu vurgulanır. Yoldan geçerken bir düğüne rastlayıp katılırsanız kimse bunu yadırgamaz. Eda Tokuç Balbay'ın *Şovda* romanında Kayseri Pınarbaşı'ndan geçen ana karakter, akordeon sesi duyunca arabasını durdurup düğüne dâhil olur. Üstelik karakter Çerkes olduğunu kocasından bile saklamaktadır. Düğün halkasında akordeon çalan genç kadına, yemek yemesi için ısrar edilir. Ev sahibi Halide'nin Çerkes olduğuna -kendisi inkâr etse de- ikna olmuştur, yoldan geçen bir Çerkes, düğünlerine katıldığı için mutluluk duyar. Gelenlere Tanrı misafiri gözüyle bakılır ancak bu algının başka etnik gruplar söz konusu olduğunda değiştiği görülebilir. Ulaş Sunata *Hafızam Çerkesçe* kitabında hâlâ düğünlere alınmayan Avşarlardan söz eden bir Abaza'nın ve Türklerin düğüne alınmadığını anlatan bir Çerkes'in sözlerine yer verilir (Sunata, 2020: 52/105). Herkesi Tanrı misafiri gören bir kültür, başkaları hakkında tereddüt duyar. Sürgün sonrasında karşılaşılan ötekileştirmeler ve kültür çatışmaları bu konuda ön yargılar oluşmasına sebep olmuştur. Ayhan Kaya çalışmasında Çerkes olmayanların Çerkes düğünlerine katılımı konusunda farklı yanıtlar

almıştır. Eskiye oranla farklı kültürlerden insanların düğünlere daveti artsa da bu konuda hâlâ katı olanlar da vardır (Kaya, 2011:165). Diasporada ön yargıların kırılması ancak iletişimin artması ve başka kültürden insanlarla komşu, arkadaş, akraba olunması yoluyla gerçekleşmiş, farklı etnik grupların düğünlerde ağırlanması kolaylaştırmıştır. Musa Uysal'ın *Üç Atlı* romanında Guşef ve Bor İstanbul'da göçmen kampında evlenmeye karar verince Türk aşçıbaşı Arif Usta, onların düğün sorumluluğunu üstlenir ve kamptan geçici süre çıkarılan iki genç, yarı Türk yarı Çerkes düğünüyle evlenir. Bu sırada düğünü izleyen yerel halkın kadınları, kadın erkek karışık bu düğüne kuşkuyla yaklaşır. Onları, Moskof'un memleketinden gelmek ve yeterince Müslüman olmamak nedeniyle eleştirirler ancak sonra takdir ederler. Yazarın kurgusu habze-keabz kurallarına uygun değildir, burada yazar öteki ve ben arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır.

Düğününe davet edilen Çerkes ve Abaza aileler de -özellikle yakın ilişkileri olanlar- düğün için ciddi hazırlıklar yapar. İsteyen herkes düğüne götürülmez, aileyi temsilen büyükler, belirli sayıda genç kız ve atlı hâlde delikanlılar seçilir.

“Ailenin hepsi birden düğüne gidemezdi. Bu ne göreneklere ne de içinde bulundukları şartlara uymazdı. (...) Fij köyüne iki grup halinde gidilecekti. Büyükler, düğünden iki gün önce yola çıkacaklardı. Bu kafiye, erkeklerden Bram ile Ahmet Sena... Kadınlardan Gıgı, Kadirhan ve Libe.. Genç kızlardan Bramhan ile Dane bulunacaktı. Erkekler ve kafiye eşlik edecek olan seyisler atlı olacak, kadınlar için araba koşulacaktı.

Hediyeleri bu birinci gurup götürecekti.

Bu maksatla yerli ve yabancı dokuma kumaşlardan parçalar kesildi. Bram'ın Kaplı Pazarından getirdiği mallar gözden geçirildi. Armağan olabilecekler seçildi. Ayrıca nişi olarak yirmi koyun, beş sığır hazırlandı. Hayvanlar boyandı, renkli kumaş parçaları ise süslendi.

Delikanlılar düğünün başlayacağı gün erkenden yola çıkacaklardı. Bu grupta Genar, Smayl ve Aslan bulunacaktı. Gençlere seyis olarak Zako'nun oğlu Bace eşlik edecekti” (Çelik, 2001a: 229).

Genar romanı sürgün öncesini anlattığı için neredeyse tüm kuralların izlerini taşır. Aile Nemerukolara götürülecek kurbanlık (nış) hayvanlara kadar her şeyi hazırlar. Davet edildikleri düğün yakın ahabplarının ve önemli bir ailenin düğünüdür, bu nedenle hediyelerini ona göre seçerler. Gençler (varlıklı olanlar) düğüne özel kıyafetler diktirirler, bu romanda da Şate düğün için kendisine özel bir “Çerkeska” diktirir.

“Şate, beyaz kumaştan dikilen çerkeskanın içine hafif mavi ipekten bir gömlek giyinmişti. Pantolonu siyahtı. Kemerinin üzerinde asılı duran kaması gümüş

kabzalıydı. ‘Uzun yamçısının yaka kenarları, yumuşak bir deriyle kaplanmıştı. Hafif aralık duracak şekilde, meşin sicimle göğsünün üzerinden bağlıydı. Ayağında parlak çizmeler, başında samur bir kalpak vardı’ (Çelik, 2001a: 233).

Bu hazırlıklar boşa değildir çünkü her düğün gençler için kaşen bulma fırsatıdır. Düğüne katılacaklar köye yaklaştıkça coşkularını artırır, silah atarlar, şarkılar söylerler, mızıkalar çalarlar, delikanlılar at üstünde hüner gösterir. Düğüne katılan erkeklerin hepsi silahlıdır (Çelik, 2001a: 234).

Roman yazarları da düğün âdetlerini ayrıntılarıyla anlatarak yazılı kültüre katkı sağlarlar. Osman Çelik *Genar*’da düğün halkasının yerleşmesi ve thamadelerin izin vermesinden başlayarak geleneksel bir Çerkes düğününü anlatır. Öncelikle bu düğün çok kalabalık olduğu için geleneksel daire şekli uygulanamamış farklı bir dizilim yapılmıştır yine de herkesin duracağı yer bellidir.

“Alanda, elliatmış metre arayla iki büyük ateş yakılmıştı. Ateşlerin yüksek alevli ve devamlı yanmasını sağlamak için yeterli odun stoku yapılmıştı. Düğün için gerekli her türlü düzenlemeyi yapan Berko Nehuray, burada da kendine göre bir plan hazırlamıştı. Şimdiye kadar düğünlerde, iki değil bir ateş yakılır: Onun çevresinde bir daire meydana getirilir. Herşey yakından izlenirdi. Ancak, bu defa şartlar değişti. Nemerukolar’ın düğünü çok kalabalıktı. Küçük bir oyun alanıyla yetinmek mümkün değildi. Berko, bu yüzden iki ateş yaktırdı. Daire yerine, dikdörtgen şeklinde bir düzenleme yaptı. Doğuda büyükler, güneyde kadınlar ve çocuklar, kuzeyde genç kızlar, batıda delikanlılar yer alacak. Ortadaki boşluğa giriş çıkışlar, güneybatıda bırakılan geniş aralıktan yapılacaktı” (Çelik, 2001a: 252).

Yaklaşık iki bin kişiyi bulan düğün kalabalığı thamadenin izin vermesini dört gözle bekler. Bu kadar büyük bir düğünün yöneticiliğini yapmak zordur. İzin düğün sahibinden değil, geleneğe uygun olarak köyün en yaşlısından istenir.

“ Nemeruko ayaktaydı. Önünde iki Thamete oturuyordu. Biri Fij köyünün en yaşlısıydı. Yanındaki, koluna hatifçe dokundu. Hey Becaş! Çocuklara izin vermeyecek misin? Yaşlı soylu, Becaş ailesinin reisiydi. Kanepeye değil, sol ayağını altına alarak, yere oturmuştu. Sol omzuyla kanepeye yaslanmıştı. Aydınlık alana, biraz sonra başlayacak düğüne bakmaya hiç niyetli görünmüyordu. Birkaç adım ötesinde oturan Bram, Ahmet Sena ve Hanbeş üçlüsüne doğru baktı. Eliyle işaret etti. Misafirler varken ben mi izin vereceğim? Yanındaki Thamete ısrar etti. Onlar senin çocuğun sayılır. Becaş gülümsedi. Gözleri önünde, elini Berko’ya doğru salladı. Öyleyse mesele yok: Başlasınlar!” (Çelik, 2001a: 254).

Kültüre yabancı Ahmet Sena düğüne başlama iznini ev sahibinin değil bir başkasının vermesine şaşırır. Romanda Thamade, misafirlere jest yaparak izni onlara bırakmak ister, aslında bırakmayacağını bilir sadece saygısından dolayı böyle, der. Onun izniyle düğün başlar. Jed kendisine yardım etmek için olgun kızlardan birini seçer.

“Jed, geri geri çekildi: Yeteri kadar uzaklaştıktan sonra, topukları üzerinde hızla döndü. Adeta koşuyormuş gibi müzisyenlere doğru yürüdü. Jed uzaklaşırken, Sagug saftan çıktı. Ağır adımlarla kızların önünde, yerini aldı. Ne yapacağını biliyordu. Bu tür görevleri defalarca yapmıştı. Jed, Geguako ve Usakolar’a yaklaşınca durdu. Biz hazırız, dedi. Müzisyen topluluğunun başkanı Anduh, elli yaşlarında bir adamdı. Sağlıklı bir görünüşü vardı. Jed’e gülümsedi. Elinde pxhekeçef olduğu halde, birkaç adım öne çıktı. İki elini birden kaldırarak, yüksek sesle bağırdı. ‘Adıgeler! Allah hepinize sağlık ve esenlikler versin! Eskinin o ünlü Geguako ve Usakolar’ı yok artık. Bize onların adını veriyorsunuz. Fakat biz onların yerini dolduracak durumda değiliz. Kusurlarımız olursa bizleri bağışlayınız!’ Anduh, tekrar ellerini kaldırarak dört tarafı selamladı. Geri geri çekildi. Alanda büyük bir sessizlik vardı. Topluluk âdeta soluk almıyordu. Anduh yerine döndükten sonra pxhekeçefini havaya kaldırdı. Sol eline üç defa vurdu. Arkasında duran ekip, ağır bir oyun havasını seslendirmeye başladı. Küçük orkestra iki keman, iki kemençe, iki armonika, iki flüt bir teften oluşuyordu. Anduh hem yöneticilik yapıyor, hem de pxhekeçefle kadroyu tamamliyordu” (Çelik, 2001a: 255).

Sanatçı ve müzisyenlerin katılımıyla görkemli düğün başlar. Yalnız burada hatkiyak’uelerin değil olgun bir çiftin dansıyla düğün açılır. Önce köyden birkaç genç dans eder, ardından misafirler alana davet edilir. Düğünlerde özellikle başka köylerden gelen misafirlerin dansa çıkarılmasına özen gösterilir.

“Abzah Bölgesinden gelen bir delikanlının karşısına, Bastı Kızı Dane çıkarıldı. Dane’nin güzelliği, alımlı hareketleri büyük ilgi çekti. Delikanlılar arasında, hissedilir derecede bir dalgalanma oldu. Gençlerin büyük bir kısmı, elle tempo tutarak, müziğin ritmine uygun şekilde deju (nakarat) yapmaya başladılar. Düğün yeri çın çın çınladı. Ses çevredeki ormanlarda yankı yaptı” (Çelik, 2001a: 256).

Beğenilen çiftler dans ederken gençler alkışı artırır ve şarkıyı coşkulu söylerler. Özellikle bilinen ailelerin çocukları alanda dans ederken meraklı gözler onları izler. Zaman zaman erkekleri yormak için arka arkaya kızlar çıkarılarak erkeğin oyunu bırakması engellenir. Düğünün belli bir aşamasında daha önce kurallarda söz ettiğimiz gibi farklı oyunlar oynanabilir. Nemerukoların düğününde de oyundan sorumlu Jed, bir gösteriyi düğün arasına yerleştirir. Bu oyun eski bir geleneğin canlandırılmasıdır.

“Jed, adamlarının önünde kısa bir tur attı. Sonra, kararlı adımlarla baş tarafa yürüdü. Yeni, değişik bir oyunun hazırlığını yaptı. Önce siyahlar giymiş onbeş genç çıkardı. Bunlar, saf halinde, Thametelerin bulunduğu tarafa doğru yürüdü. İki meydan ateşinin arasından geçtikten sonra, geriye dönerek durdu. Jed bu defa, beyazlar giymiş on beş genç daha çıkardı. Beyaz gurup, siyah gurubun tam karşısında yer aldı.

Anduh bu anı bekliyormuş gibi, pxhekeçefini kaldırdı. O'nun işaretiyle melodi değişti. Bir savaşın, kanlı bir kavganın hırçın, öfkeli sesi yükseldi.

Omuzlar yükseldi. Topuklar sertçe yere vuruldu. Siyahlı ve beyazlı saflar birbirine doğru yürüdü. Sanki, iki ordu birbirine saldırmak üzereydi.

Siyah grup sert, geniş adımlarla saldırınca, beyaz gurup bir süre geri çekildi. Bu gurur kırıcıydı. Ani bir hareketle ikiye ayrıldı. Yanlardan saldırmayı denedi. Siyahlar tehlikeyi sezmişti. Tuzağa düşmedi.

Gruplar, müziğin ritmine uygun şekilde değişik oyunlar denedikten sonra, mertçe, yüzyüze gelerek vuruşmağa karar verdi. Karşılıklı saf tutuldu. Uzun enli kamalar havaya yükseldi. Bir anda otuz çelik parıltı gözleri kamaştırdı.

Heyecan doruk noktasına yükselmişti. Kadınlar hep bir ağızdan: "Aaaaal" diyerek ortalığı çınlatan bir çığlık attı.

Kızlar grubunun başkanı Sagug, bu anı bekliyordu. Karten kızı Agunde'ye işaret etti. Agunde yürümüyor, âdeta uçuyordu. Küçük hızlı adımlarla, ortaya doğru süzülüyordu. Başında beyaz bir tül vardı. Bir kuğu gibi alımlıydı.

Siyah ve beyaz erler, son hamleyi yaptı. “Hah!” diyerek, tek bir soluk halinde inledi. Agunde, keskin bir çığlık attı. Kızgın iki grubun arasına atıldı. Başındaki beyaz tülü çekti. Saçları dağılmıştı. Kollarını açarak önce siyahlara, sonra beyazlara doğru koştu. Yüzü hüzünlü, gözleri doluydu.

Savaş erlerinin silah tutan elleri düştü.

Gergin hava yumuşamış, barış olmuştu. Artık Agunda gülüyordu. Şen hareketlerle bir siyahlara, bir beyazlara doğru koştu. Agunde ortada, savaş erleri çevresindeydi. Gurup uzun süre dans etti.

Agunde çekilirken, savaş erleri tek saf oldu. O'nu izledi. Birlik içinde onu selamladı. Bu oyun, aslında bu kadar kalabalık bir grupla temsil edilmiyordu. Oyunu bu şekilde Jed düzenlemişti. Böyle bir durum ilk defa görüldüğü için, topluluk tarafından ilgiyle izlendi (Çelik, 2001a: 257-258).

Oyunda anlatılan ritüel, gerçek hayatta da kavgaları ayırmak için uygulanır. Bir kadının başörtüsünü çıkararak kavga eden iki grubun arasına girmesinden sonra taraflar o kavgaya asla devam edemez. Düğünün büyüklüğüne uygun bu gösteriden sonra düğüne ara verilir, yukarıda da anlattığımız gibi hem oyuncular hem de müzisyenler dinlenirler. Yazarın romanda bu eski geleneği düğün sahnesinin içine yedirerek anlatması ona verilen önemi işaret eder. Bu uzun anlatılar kurguya katkı sağlamaktan çok öğretici amaç taşır.

Bu romanda thamadelerin düğün alanını gençlere bırakması da anlatılır. Düğünün tamamında orada bulunmaları ya da gençler dururken dans faslını uzatmaları hoş karşılanmaz.

“Ahmet Sena, Bram ile Natho Hanbeş’in arasında, ne olduğunu bilmeden yürürken üzgündü. Gençleri bir süre daha izlemek istiyordu. Bütün büyüklerin bir anda, düğün yerini terk etmeye kalkmasına bir anlam veremiyordu.

Bastı Bram, Sena’nın isteksiz yürüdüğünü farketmişti: Onun kulağına doğru eğildi. “Bizim yaşımızda olanlara uymak zorundayız. Aksi halde bizi kınarlar.” dedi. Anlamlı bir şekilde gülümsedi. Sena da güldü: “Anladım” der gibi başını salladı. Thameteleri, kadınlar ve çocuklar izledi” (Çelik, 2001a: 258-59).

Ahmet Sena’nın bunu yadırgaması normaldir çünkü Türk düğünlerinde büyükler düğün alanını terk etmezler. Ahmet Sena istemese de çok merak ettiği düğünü izleyemez, büyüklerle birlikte kendilerine ayrılan misafir odasına geçer. Habzenin bu kuralı başka bir kültürün değer yargısı açısından sunulur ve fark sergilenir.

Düğünlerde wuig, kafe, şeşen (çeçen), leperuj, apsuva gibi farklı müzikler eşliğinde farklı tempoları olan oyunlar oynanır. Kafe, bunlar arasında yapısı nedeniyle ayrı görülür. Düğün sorumluları bu dansa uzun zamandır küs olan iki aileden gençleri çıkarır. Nathoların kızı, Gubate ahşap tabanlı kunduralarını çıkarıp alana gelir. Deri çizmelerin üzerine giyilen bu kunduralar, genç kızları soğuk havalarda nemli toprağa basmaktan kurtarır. Romanda yer alan bu ayrıntı bile kültürün yansıtılması adına değerlidir çünkü bir birikimin ürünüdür. Gubate’nin karşısına Genar çıkarılır. Onlar için düşünülen dans kafedir. Burada müzisyen Anduh, dansın kısa bir hikâyesini anlatır.

“- Bir zamanlar Kabartay Prenslerinden birinin güzel bir kızı vardı. Adı Kafe idi. O’nu seven delikanlı, sevgilisinin adını ölümsüzleştirmek için bir şarkı besteledi. Şimdi bu şarkıyı çalacak, hep birlikte söyleyeceğiz.

Genç topluluk uğultulu bir ses çıkardı.

Anduh kısa bir duraklamadan sonra, pxhekeçefine üç defa daha vurdu.

- Evet!.. Adiğe Kafe!

Gerçekten, “Kafe” sevenlerin şarkısıydı. İlk örnekleri Kabartay Bölgesi’nde düzenlenmişti. Sonra, bütün Kuzey Kafkasya’nın “aşk şarkısı” olmuştu. Sevenler, sevdikleri için Kafe’yi örnek alarak, şiirler düzenlemiş, şarkılar bestelemişlerdi. Bunu sadece erkekler değil, kızlar da yapmışlardı. Bu öylesine bir gelenek haline gelmişti ki! Ülkenin her tarafında; derin vadilerde, rüzgarlı bayırlarda, yüksek dağ eteklerinde içten söylenmiş, sevenlerin huzur duyduğu bir sığınak olmuştur.

Anduh ve ekibi, Kafe düzenlemelerinden birini, “Ağlatan Kafe”yi seslendirmeğe başladı.

Çok sesli bas tonda başlayan melodi, daha ilk anda bütün genç ruhları sardı. Erkekler topluluğunun içinde, tek tek yükselen sesler birleşti. Koro haline dönüştü” (Çelik, 2001a: 262-263).

Alıntılanan parçada yazarın yine kurguya müdahale ettiği dansın yayılımı ve ünü hakkında bilgi vermekten kendini alamadığı görülür. Vadinin ünlü aileleri için özel bir

dans seçilmesi, gençlere daha büyük bir sorumluluk yükler. Bütün gözler onların üzerindedir.

“ Töre ve kural gereği, önce erkeğin başlaması lazımdı. Gubate bu yüzden, uzun kirpiklerinin arasından Genar’ı izliyordu.

Genar büyük bir güven duygusu içinde, ilk adımını attı. Gubate’de başını kaldırıp, omuzlarını yükselterek ona karşılık verdi. Genar ilk hareketini soldan yaparken, o da sağdan yürüdü.

Kafe, ağır fakat anlamlı hareketleri olan bir dans idi: Müziği Gubate’nin ruh yapısına o kadar uygundu ki! Melodinin ritmi, dansın figürleri sanki sırf onun için düzenlenmişti. En küçük bir fazlalık ya da noksanlık yapmıyordu. Hareketleri kusursuz denecek kadar güzeldi.

Genar ise, Gubate’nin bu zarif hareketlerini izlerken âdeta kendinden geçmişti. Sanki bir rüya görüyordu. Hafiflemiş, ayaklan yerden kesilmişti. Bir ışık demeti gibi yürüyen Gubate’nin peşisıra kanatlanmış uçuyordu. Bugüne kadar böylesine bir haz duymamıştı” (Çelik, 2001a: 263).

Genar ve Gubate’nin dansı büyük yankı uyandırır. Gubate’nin ağabeyi onların beğenildiğini fark eder ama düğünde kendisi de karşı ailenin kızıyla oynamıştır. Gubate güzel bir kızdır ve herkesin dikkatini çeker ama buna karşı yapacak hiçbir şeyi yoktur. Dans bitince erkekler tarafından Genar’a tebrikler gelir, bütün kızların ondan etkilendiğine dair şakalar yapılır. Düğünlerde güzel dans etmek bir maharettir, bu yeni kaşenliklere de kapı açar. Düğün aralarında boza içilir ve sohbet edilir. Ertesi gün, yayalar ve atlılar için deri kapma yarışı, ok ve tüfek atışları, binicilik oyunları -dört nala sürülen atta ayağa kalkma, dizginleri bırakma, hızla giden atlarından sarkarak kalpak alma, atlarının altından geçerek tekrar eyerlere oturma gösterileri yapılır. Uzun mesafe at yarışında Genar ile Şate ikinci olurlar. Düğün sahibi olumlu havada geçen yarışmalar için gençlere teşekkür ederek onları onurlandırır. Bu da gelenekler arasında yer alır. Düğün gelinin getirilmesiyle sona erer. Bu arada düğün boyunca gelin de damat da düğüne katılmamıştır. Başka bir kültürde görülmesi zor olan bu durum romanlarda sıklıkla dillendirilir.

“Ertesi gün öğleden sonra, gelin baba evinden alınarak Nemenikolar’ın avlusuna yürüyerek getirildi.

Fij köyünde, adeta yer yerinden oynadı.

Önde büyükler vardı. Onları genç kızlar izledi. Gelini ortalarına almışlardı. En arkada delikanlılar, Usako Anduh’un yönettiği orkestranın eşliğinde şarkılar söyledi. Yüzlerce silah patladı. Yer gök inledi.

Akşama doğru bir çözülme başladı. Yakın köylerden gelenler, düğün sahiplerine veda ederek, guruplar halinde ayrıldı.

Akşam yemeğinden sonra, bir arkadaşının evinde kalan damat törenle evine getirildi. Düğün bitmişti” (Çelik, 2001a: 267).

Gelin alma da kurallara uygun biçimde tamamlandıktan sonra düğün bitirilir. Çelik *Genar* romanında gelin alma törenini uzun uzun anlatır ancak diğer iki romanında bu konuya o kadar çok değinmez. Onlarda da habzenin başka basamaklarını örnekler. Çelik, bir anlamda kurallara uygun bir düğünün nasıl yapılması gerektiğini bu romanında anlatır. Anlatı etnik aidiyeti olanların gururunu okşar biçimdedir, her şey mükemmeldir.

Çelik’in olumlu anlatısına rağmen Kemal Bilbaşar’ın düğün anlatısında ötekileştirmeler ve aşağılamalar görülür. Kölelik Dönemeci romanında ünlü Çerkes ailelerinden birinin kızı, Osmanlı İmparatorluğu’nun “Çerkesistan’a medeniyet getirmek” üzere görevlendirdiği Ferah Ali Paşa’yla evlenir. Bu karma bir düğündür ve taraflar, birbirlerinin âdetlerini merakla izler.

“Obada *nişase* yapılacağı köylere erkenden *kışkırık*’la duyurulduğundan avulun meydanında kadınlı erkekli büyük bir kalabalık göze çarpıyordu. Osmanlıların gelişi, aşiret halkını, Kırım’dan dönen savaşçılardan daha fazla sevindirmişti. Sabahtan beri *pşine*’ler, *bjami*’ler, *pşinepkhane*’ler durup dinlenmeden çalmıştı. Alayın obaya varmasıyla çalgılar susmuş, oynayanlar kenarlara çekilmişlerdi. Herkes ağır ağır ilerleyen kervanı merak ve heyecanla izliyordu. Mehter takımının şimdiye dek görmedikleri araçlarla çaldığı marş, Osmanlı subay ve erlerinin başlıkları, giyim kuşamları, alayın arkasından gelen arabaların ve sürat toplarının görkemi şaşkına çevirmişti Çerkesleri. Perit Hajan, harem dairesinin ve *haçeş*’in çatısından yükselen konik bacalarıyla iki kuleli bir şatoyu andıran konak önünde Vınberin Ana, kardeşleri ve büyük oğullarıyla karşıladı konukları. Kethüda Hasan Ağa ve yanındakiler, Zanoğlu’nun bellettiği Çerkes geleneğine uygun biçimde selamladılar beyi. Hasan Ağa, çevirmen Mehmet Ağa aracılığıyla paşanın selamını, sağlık ve bereket dileklerini ileten kısa bir konuşma yaptı, sonra askerlerine çadır kuracakları bir yer gösterilmesini rica etti” (Bilbaşar, 2015: 569).

Sine’nin nişasesi (düğünü) dört gün sürer. Kız tarafı, erkek tarafını günlerce ağırlar ancak Osmanlı tarafı düğün şakalarına alışkın olmadığı için bunları “kaba” olarak niteler.

“Osmanlılar, Çerkeslerin oyunu eğlenceyi bırakıp çoluk çocuklarıyla izledikleri namaz, mehter takımının nevbet vurması ve ikindi divanı dışında, eğlenenlerle bir aradaydılar. Onların oyunlarına katılıyorlar, geleneksel kaba şakalarına da katlanıyorlardı: Çerkes delikanlıları geceleri, yaşdaşları Osmanlı erlerini kaldırıp götürüyorlar, onlara saatlerce Değirmen taşı çevirtiyorlar, loğ çektiriyorlardı. Gündüzleri Haşim Efendi, Ayşe Bacı’yı tercüman olarak yanına alıyor, erlerin oyun alanında yakından görüp beğendikleri kızları babalarından istemek üzere evlere ya da çevredeki köylere gidiyordu. Babalar, kızlarının saygınlığını vase ile ölçtüklerinden başlığı yüksek tutmak gerekiyordu. Osmanlıların başlık armağanları arasında köle ve canlı hayvan bulunmadığından vase pazarlıklarında çoğunlukla tartışmalar çıkıyordu. Köle, sığır ve koyun yerine daha çok silah ve fişenk, daha çok giysi ve kumaş vermek gerekiyordu. Sözü kesilen kızın oyunlara katılması ayıp sayıldığından düğün alanındaki kızların sayısı her gün biraz daha azalıyordu.

Kethüda Hasan Ağa, Şapsıh Obası'nda geçirdikleri son gün, Perit Hajan'dan Osmanlı geleneğine uyularak eğlenilmesine izin istedi. Gündüzden sözü kesilen kızlar, babalarına başlıkları ödenerek alındı, beyin konağına getirildi. Ayşe Bacı onlara tef darbuka çalmasını, “nirinay” oynamasını öğretti. Geceleyin harem dairesinde toplanan kadınlar Ayşe Bacı'nın yönettiği kına gecesinde çok eğlendiler. Ayşe Bacı aklında kaldığınca köylerinin kına gecesi geleneklerini ortaya döktü. Mansure Hanım'la ortaklaşa oyunlar çıkardı, maniler, türküler söyledi, dili döndüğünce manilerin anlamını Çerkes kadınlara anlatmaya çalıştı, onları alışmadıkları biçimde güldürüp eğlendirdi” (Bilbaşar, 2015:57 6-577).

İlk kez böyle bir düğün gören insanların bu durumu yadırgaması normal olsa da düğün sırasında görülen kızların mal gibi görülerek vase(wase) ile satın alınması, gerekli isteme ritüellerinin yapılmaması, babaların açgözlü birer mal sahibi gibi anlatılması, aşağılama ve ötekileştirme göstergeleridir. Kültürde başlık parası geleneği olsa da uygulanış biçimi bu değildir. Özgür herhangi bir Çerkes ya da Abaza, kızını bu şekilde evlendirmez. Sözü edilen kızlar özgür halktansa bu biçimde bir kız alma mümkün değildir. Kızlar köle soyundansa babalarının böyle bir hakkı olamaz. Kitapta buna dair bir açıklama olmadığı için durum karışıktır. Yazarın bu tavrı - kendisi Çerkes de olsa- Osmanlı bakış açısını vurgulamak için tercih edilmiş olabilir çünkü hâlihazırda İstanbul haremde ve konaklarda Çerkes, Abaza, Gürcü cariyeler vardır. Bu nedenle Osmanlı erkekleri için bu genç kızlar, değerli birer maldan ibarettir. Yine de Çerkes kökenli bir yazarın kendi milletini bu şekilde anlatması ilginçtir. Burada bir millî kimlik inşası değil, kimlik yıkımı görülür. Zaten romanda anlatılan Çerkes ve Abazaların neredeyse hepsi cahil, gaddar, sapkın, yağmacı, paragöz ve kötü kişilerdir. Gelinin alınacağı sabah Osmanlı askerleri, misafir edildikleri evlerden ayrılırken ev sahipleri elçiler aracılığıyla onlardan bir şeyler ister. Erler “Güreşçiler tekkesinde soyunmuş pehlivanlara döndük!” derler (Bilbaşar, 2015: 580). Düğünlerde erkek tarafına bazı şakalar yapılsa da yeni kıyafetlerini çıkarıp eski şeyler giymeleri istense de bu kıyafetlere el koyma gibi bir âdet yoktur. Üstelik misafiri ağırlayan bir evin misafirden bir şey istemesi mümkün değildir, bu habze- keabza aykırıdır. “Bir Rus Subayının Kafkasya Anıları” kitabında Tornau, dağlıların karşılıklı hediye verme gelenekleri olduğunu anlatır. Kaldığı bir Çerkes evinde evin hanımı ona gümüş işlemeli bir Çerkeska ile çizme verir, kendisi de evin hanımına on ruble gönderir (Tornau, 2019: 81). Bilbaşar'ın romanında Osmanlı askerlerinin algısı, Tornau'nun gördüğü hediyeleşme anlayışından çok farklıdır.

Ferah Ali Paşa geleneğe uymuş gelin almaya gelmez, elçiler aracılığıyla âdetleri öğrendiği için köy halkına dağıtılmak üzere hediyeler gönderir. Kethüda, hem bu hediyeleri sunar hem de âdetlere uygun olarak yola çıkmak için izin alır. Şapsığ Beyi Perit Hajan, bu hediyeleri köylülere dağıtırken geleneksel çalgılar çalınır ve şarkılar söylenir. Bu sırada Çerkesleri sevmeyen Mehmet Ağa “Çoğunun adı Ha (=it) olan bu gafiller, şükranlarını uluyarak bildirirler” (Bilbaşar, 2015: 581), diyerek bir kez daha Çerkesleri aşağılar. Ona göre hediye alanlar şükran duymalıdır oysaki bu bir âdettir. Mehmet Ağa’ya göre bu hâllerıyla birer it olan Çerkesler Paşa’nın irşadı ve gelin alınan kızlar aracılığıyla Müslüman olup “Âdem kılığı”na gireceklerdir. Romandaki bu bakış açısı kültürel çatışmanın büyüklüğünü ve yaşam biçimi farklılığını gösterir.

Çerkeslerin aşağılanması bununla da kalmaz. Gelin alınırken Haşım Efendi, Sine’nin başından avuç avuç para döker, kadınlar bir tepki vermezler. Kızın kardeşi bunların Osmanlı parası olduğunu söyleyince birbirlerini iterek paraları kaparlar. Geleneklerde, erkek tarafından çeşitli bahanelerle para alınması vardır ama bu da hazbe-keabz kuralları gereğince bir düzen içerisinde yapılır, romanda anlatılan bir yağma kültürüdür. Sine evden çıktıktan sonra “azaplar için alınan gelinler” topluca arabalara bindirilirler. Gelinlerin “alınması”, “topluca” götürülmeleri yine mal satın alma fikriyle ilgilidir ve tamamıyla geleneklere aykırıdır. Köyden çıkan gelinler önce Müslüman olacak, sonra ferace giyip kapanacak, sonra da nikâhlanacaktır. Böylelikle zorunlu uyumlanmalarının ilk basamağı gerçekleşecektir.

Kölelik Dönemeci dışında gelin alma töreninin olumsuz anlatıldığı bir roman yoktur. Bütün âdetler olumlu bir hava içinde anlatılır. *Elveda Çerkesya* romanında erkek tarafının şakalara maruz kalması, gelinin odasından alınması, gelinin çevresini selamlaması⁴⁹, nise woredin (gelin şarkısı) söylemesi gibi âdetlerin hepsi uygulanır.

“Düğün ikindi namazı sonrası, nisaşe (gelin alma töreni) ile başladı. Önce Guşef’in evine giden heyet, burada kız tarafının çeşitli zorlamalarına maruz kaldılar. Kız tarafı naz evi olduğu için, erkek tarafına mutlaka eziyet ederdi.

Gelen erkek tarafına, önce kovalarla su taşıttılar. Ardından ahıra sokup hayvanların altını temizlettiler; kısacası kız evinin birçok işini yaptırıldılar. Bunların hepsi komik ve güldürücü hareketlerdi. Nihayet büyükler artık tamam dedikten sonra, Pşımaf’ın

⁴⁹ Bu eylem bölgesel olarak farklılık gösterir. Diasporada her bölgede uygulanmayan bir gelenektir.

yengesi içeri girerek, Guşef'i yeni evine götürmek üzere teslim aldı. Gelin dışarı çıkarken her üç adımda bir diz kırıp eğilerek çevresini selamladı.

Daha sonra erkekler kafilenin önünde sıra oldular. En önde yaşlılar, onun arkasında orta yaşlılar ve daha sonra yaş sırasına göre sekiz on sıra dizildiler. Nıse vored (gelin şarkısı) söylenerek Pşımaf'lerin evine doğru yol aldılar. Aslında gelin götürme şarkısı anlamlı sözlerden oluşmuyordu:

“Vooooooo, Voooo rayda, Vooooo Vooooooo rida...” gibi sözler bazen alçak ses bazen de yüksek sesle söyleniyordu. Ön saftaki yaşlıların alçak sesle başlattıkları nakarat, son safa doğru yükselen bir sesle devam ediyordu.

Pşımaf ile Guşef'in evlerinin arası yaklaşık iki yüz metre kadardı. Gelin yol boyu diz kırarak selamlarına devam ediyordu. Bu kısa yol, yarım saat kadar sürdü. Daha sonra Pşımaf'ın evinin önünde gelinin başının üzerinden şekerler döküldü ve gelin artık bundan sonra ömür boyu yaşayacağı eve, odasına sokuldu” (Çetinbaş, 2017: 198).

Adsız Roman’da Janset rüyada da olsa kendisi için yapılan nişâşe törenini yaşar. Soykan, romanda habze kitaplarında yer alan neredeyse her basamağı betimler. Gelin arabası, atlılar, kız evine giden haberci, erkek evinden gelen haberci, misafirlerin ağırlanması, gelin çıkarma şarkısı, kız evi thamadesinin duası, gelinin elbisesi, kurağı, gelin arabası örtüsü (bekâreti simgeleyen), nişancıların marifetleri, gelin karşılama şarkısı gibi.

“Gelini taşıyacak at arabasının hazırlanmasıyla, erkekler at üzerinde, en önde Thamade Azamat, solunda Thamade Murad ve hemen arkalarında yaş sırasına göre diğerleri yola çıktı. Hamuçka Köyüne birkaç kilometre kala haberci, thamadelerin talimatıyla kaç kişi olduklarına dair bilgiyi köyün thamadesine bildirdi ve köye girmek için müsaade istedi.

Köyden gelen habercinin, thamadenin sağına geçmesiyle alay evin önünde durdu ve beraberlerindeki misafir kızlar içeri buyur edilene kadar bekledi. O gece kız evinde kalacaklardı. Janset, heyecandan neredeyse hiç uyuyamamış, sabaha kadar yatağında dönüp durmuştu. Eh olacaktı o kadar. Sevdığı adama, cesur soylu aşkına, Jankat'ına kavuşacaktı. Ertesi gün Çerkes mızıkasından “Nişe Ois Vered” (Gelin Çıkarma Şarkısı) söylenmeye başlandığında heyecanı doruklara tırmandı, bacakları titremeye başladı.

Thamade, “Llepe mafe vez si daxe” yani “Mesut adım atasın güzelim” diyerek uğurlarken kendisini âdetleri gereği kızlık elbisesi vardı üzerinde. Başında sırma taç ve sırma şeritlerle donatılmış kurak. Nenof Annenin elleriyle hazırladığı, gelinin saflığını ve temizliğini ifade eden, kenarları onar santim uzunluğunda beyaz hassa'yla çevrili, ortası kırmızı ipekten ve uzaktan görülebilecek büyüklükte, kare şeklindeki kuşha tapho'nun kenarları da iplikle tutturulunca yol için hazırlıkları tamamlanmış oldu.

Yol üzerindeki köylerden geçerken pek çok kez yolları kesildi. 'Yolun ortalarına yumurtalar dikildi, kendilerine eşlik eden atlı gençlerin nişancılıkları denendi.

Janset'e yolculukta en yakın arkadaşının eşlik etmesi lazımken ilginç bir şekilde kıyıda karşılaştığı, sonrasında öldüğü haberini aldığı Aze Himsad eşlik ediyordu. Ve de annesiyle giden teyzesi. Bir süre kendi yanında kalacaklar, kendilerine hediyeler verildikten sonra geri döneceklerdi.

Yol boyunca geçtikleri bütün köylerde, Jankat'ın köyüne girerken, gelini eve alırken varidade, voredeyda söylendi.

Diğer düğünlerde olduğu gibi, düğün tamamen gelin ve damadın dışında geliyordu. Adıge gelininin kendi düğününde oynaması da âdetten olmadığı için oynayamayacaktı.

Beklenen saat gelince hatiyako düğünü başlattı. Ardından şegerey oyunu açtı, misafirler sırayla eşlik etti” (Soykan, 2018: 268-269).

Soykan, romanda düğünün habzeye uygun olması için hiçbir kuralı atlamamaya çalışır, nişâşeceug âdetlerini de sıralar. Bir ozan (geguak’o) ortaya çıkarak şiir ve şarkılarını okur, misafirler için sofralar hazırlanır, thamade duasını yapar ve herkes bjesini (kadeh) kaldırır.

“Seslerin bir anda kesildiğini duyunca dikkatini topluluğa verdi. Meydanın tam ortasında Şapsığ geguak’o belirdi. Adı Abid’di bu gezginin. Halkın üzüntülerini, sevinçlerini, aşklarını dile getiren, çeşitli doğa olaylarının insan yaşamı üzerindeki etkisini türkülerıyla anlatan ozanlarından biriydi. Diğer geguak’olar gibi o da halk arasında çok sevilir saydırdı. Abid, önce kahramanlık şiirleri okudu, peşinden dinleyenlerle birlikte aşk şarkıları söyledi.

Bu arada evin içindeki kadınlar şarkı söyleyerek Çerkeslerin şanına yakışacak mükelleflikte bir sofra hazırlıyorlardı. Sofranın ve yatıya kalacak misafirlerin odalarına bırakılacak, içinde bal, tereyağı, ekmek ve meyve olan sinilerin de hazırlığı tamamlanınca herkes yerini aldı ve söz köyün thamadesine verildi:

‘Ey benim yüce Tanrım!

Bu yeni yuvayı kuran aileyi

Kimseye muhtaç etmeden

Eksiksiznoksansız bin yıl yaşat

Bir araya gelişimizin amacı

Onların sevincini paylaşmaktır

Mutluklarını daim kıl

Evimize gelen küçük gelinin

Ardında hayırlı iz bırakmış olması,

Aileyle uyum içinde yaşaması,

Tüm aileye anlayışlı davranması,

Hısmakrabayı, komşuyu nezaketle karşılaması,

Yüzümüzü daha da ağartması için

Büyük Tanrı ya yalvarıyoruz. Amin.’

Ardından thamadenin söz hakkı verdiği Hanuko Ahmet huahosunu yaptı. Hep birlikte sağ elle tuttıkları bjelerini göğüs hizalarına kadar kaldırdılar. Alkollü içki içmeyenler de bjeleriyle eşlik etti. Çünkü şerefe kadeh kaldırmaya iştirak etmeme, konuşmacının iyi dileklerine katılmamak anlamına gelirdi. Öyle ki Çerkesler, ‘Bje kaldırıldığı zaman, çözümlenemeyecek sorun ve bjenin eğmediği baş yoktur,’ derdi” (Soykan, 2018: 270-271).

Romanı okuyanlar, düğün habzesi dersi almış olurlar. Yazarların bu konudaki hassasiyeti millî kimliği kazandırmak/unutturmamakla ilgilidir. Neredeyse bütün yazarların ortak olduğu nokta, habzenin kutsallığıdır. Düğünü uzun uzun anlatan üç roman *Genar*, *Adsız Roman* ve *Kölelik Dönemeci*’nde benzer uygulamalar anlatılsa da bakış açısı aynı

durumun farklı algılanmasına neden olur. İlk iki romandaki düğünlerde her şey kusursuz bir düzende ve saygıyla ilerlerken *Kölelik Dönemeci*'nde, yağma, kaos, aşağılama ve düzensizlik vardır.

Narıçko'nun Atı romanında düğün âdetleri farklı bir kurguyla sunulur. Köydeki belli yaş aralığındaki çocuklar bir oyun kurgusunda gelin alma alayı düzenlerler. Mızıkça çalarak, şarkı söyleyerek temsili gelin evine giden çocuklar, temsili kız tarafınca durdurulur. Kız tarafı gerçekte olduğu gibi erkek tarafına şakalar yapar.

“Gelin tarafından, on yedi-on sekiz yaşlarında, iki kız, ‘themate’ olarak önde duruyordu. Bunlardan birisi:

‘Önce size soracağımız soruların cevabını vereceksiniz. Eğer veremezseniz sizi burada, bu karın içinde ceza olarak bekletiriz. ‘Themate’nız kimse bu sorularımızı cevaplandırsın, sonra biz de size müsaade edelim.’ dedi.

Beri tarafın en büyükçelerinden biri, o da hemen hemen on yedi yaşında vardı, kendisini belli ederek:

‘Buyurun, sorun bakalım.’ dedi” (Atalan, 2005: 24).

Çocukların oyununda şakalar bilmece odaklıdır, sorularda habzeyle yetişen çocukların bilincini görmek önemlidir. Habze; oyunlarına bile temizlik, incelik, saygı kavramını katmıştır. Oyunun ikinci bölümünde oyuncak gelin; odasından çıkarılır, süslü bir çam dalı olan atına bindirilir, gelinin çeyizi alınır. Gerçek bir gelin almada olacaklar sıralanır. Gelin mızıkça eşliğinde köyün diğer yanındaki erkek evine götürülür, yolda gelin alayını durdurup hediye isteyenlere para niyetine küçük kâğıt parçaları verilir. Gelin yeni evine ulaşınca başından fıstık ve ceviz bile dökülür. Gelin geldikten sonraki aşama nişanecıdır. Gençler düğün halkasını kurup oynamaya başlar. Bu temsili gerçek bir düğünden farklıdır.

“Oyuna çıkanlardan biri de Azimet’ti. Sarışın, mavi gözlü ve kendi yaşında bir kızla oynadı. Azimet’in zaten o kıza gönlü vardı. Köydeki ‘kaşen’i o idi. Sağa, sola güzel ayak hareketleri yaptı. Bir kolu yukarıda uzanmış, bir eli de belinde, kızın etrafında hızla dönerek oynadı.

Bir saat boyunca oynadılar. Çocuk seslerinden, mızıkancın ezgilerinden, mızıkaya eşlik anlamında el çırpımlardan ve erkek oyuncuların ayak vurmalarından ev sarsıldı, civar dalga dalga yankılandı.

Mızıkça sustu. Oyun durduruldu. Düğün sahibi kız çocuk:

‘Şimdilik ara veriyoruz. Akşam yemekten sonra yine devam edeceğiz. Ayrıca sizlere düğün şerbeti ile pişiyi o zaman ikram edeceğim. Herkes burada olsun.’ dedi” (Atalan, 2005: 27).

Düğün yemeği, pişi ve kızılıcık şerbetinin dağıtılmasıyla düğün sona erer. Çocukların oyun dünyası yetişkinler tarafından desteklenir, oyunu kesmezler hatta ilgiyle izlerler. Oyunun ilerlemesi için yardımcı olurlar. Böylelikle genç nesil, birkaç sene sonra katılacağı düğünlerde nasıl davranacağını öğrenir. Habze çocuklukta edinilen bir değer olur. Aynı romanda gerçek bir gelin alma örneği de vardır. Bu örnekte özellikle gelin almaya giden atlılar ve atların nitelikleri övülür.

“Sonra Söğütlü Düzlüğü’ nün yoluna dönüp başları gökyüzüne doğru yan yana giderlerken, has deriden, has ustalarca yapılmış gemlerinin ve eyerlerinin gümüşten işlemeleri, sabah güneşi önünde parılıyordu. Zaten düğüne de böyle atlarla, böyle takımlarla gidilirdi. Akova Köyü’ne girdiklerinde, herkes ilk önce atlara bakacaktı. Daha sonra da o atları gösterişli kılan o takımlara bakacaktı. O takımlar atların güzel elbiseleriydi” (Atalan, 2005: 163-164).

Gelin almaya iki yüz atlı gider ve tüm atlılar göz alıcı eyerleriyle sıralanır. Gelin alma heyeti şarkılarla gelini getirir.

“ ‘Themate’ler kırk elli kişi vardı. Elli, altmış, yetmiş vardı yaşları. Kemikli, ince yüzlüydüler. Çoğu mavi gözlüydü. Kuzu derisindendi kalpakları. Çerkez eyerlerini üstünde dimdik oturuyorlardı. Hemen hemen tamamı bir koro olup söylüyorlardı. En çok, ‘Weeeh weeeh wereee werey daaa, weriii dedt mafaaa...’ nakaratım söylüyorlardı. O zaman baştan başa yankılanıyordu düz ova ve onun üstündeki mavilikler. Bunları mızıkayla beraber söylüyorlardı” (Atalan, 2005: 164-165).

Her yaştan maharetli biniciler, millî giysileriyle ve dilleriyle düğene renk katar. Atlılar gelini getirince at yarışı düzenlenir ve kazanana gelinin dokuduğu bir heybe hediye edilir. Bu romanda da düğün âdetleri hem çocuk oyunu olarak hem gerçekte olumlu bir bakışla anlatılır. *Sürgün Sessiz Ölü*r romanında da gelin “nangoaş” (misafir olduğu ev) evinden alınır, şarkılarla evine getirilir, iki kamanın altından geçirilir, bir posta bastırılır, ağzına bir parmak bal sürülür. Bir Ubih köyündeki âdetlerin diğer boylarınkinden farkı yoktur. Düğünde damadın görünmemesi kuralı da bu romanda işlenir.

“Bu da ilginç bir gelenektir. Damadın düğününde görünmesi hoş karşılanmadığı gibi, bu şekilde kendi düğününü gizlice izlemeye çalışırken yakalanan damatları da köyün kadınları süpürgeyle kovalarlardı. Bu düğünün damadı da kendi düğününü izlerken suçüstü yakalandığını düşünüp paniğe kapılmıştı. Hajgeri ile Temir, kendi düğününde firari hayatı yaşamak zorunda olan damadı yalnız bırakmamak ve biraz sohbet etmek için yanına gelmişlerdi” (Ersoy, 2018b: 177).

Aynı romanda Bazala da kendi düğününe katılamaz ayrıca kan davası nedeniyle adam öldürmüştür ve aranmaktadır. Çavuş, Bazala'nın düğününü onu yakalamak için bir fırsat olarak görür, damadın düğünde olmadığına inanmaz çünkü onun kültüründe damatsız düğün olmaz. Evleri aramak ister, köyün thamadesi Şkok, çavuşa geleneği anlatır ama onu ikna edemez. Köy düğünlerinde hâlâ sıklıkla uygulanan bu âdet, yakın dönem düğünlerinde özellikle salon düğünlerinde işlerliğini yitirmiştir ama damatlar hâlâ etkin olarak düğüne katılmazlar.

Ayhan Kaya, çalışmasında diasporada düğün içeriklerinde de etnik aidiyetin izleri olduğunu belirler. Katılımcıların büyük bölümünün -%83- düğünlerinde Çerkeslere özgü halk danslarını tercih ettiğini ve Türk kültürüne özgü çalgılara düğünlerinde yer vermediğini söyler (Kaya, 2011: 166). Kaya'nın aktardığı oranlar, toplumsal aidiyetin düğün kültüründe de etkili olduğunu gösterir ancak farklı etnik gruplarla yapılan evlilikler karma kültüre dayalı evliliklerin önünü açmaktadır.

Çok sık rastlanmamakla beraber Çerkes ve Abazalarda da erkeğin ölümünden sonra gelinin kayınlarından biriyle evlendirildiği görülür. Hangi kültürde olursa olsun kadınlarca hoş karşılanmayan bu âdet, yazarların da dikkatinden kaçmamıştır. Sahra 1911'de *Ayşe Övür* bu konuyu şöyle ele alır.

“ ‘Annem hep saklanıyor. Neden biliyor musun? Babam öldüğü için töremiz gereği amcamla yani öğretmenle evlenmek zorunda. Hatta amcam başkasıyla evli olsaydı bile anneme nikâh kıyması gerekecekti. Annem onunla evlenmek istemiyor aslında amcam da istemiyor ya.’

‘Annen yalnız değil ki. Başında kocaman erkek olarak sen varken buna ne gerek var?’

‘Ben de öyle diyorum, yine de töre böyle uymak zorundasınız diyorlar.’

‘Kim diyor?’

‘Herkes’ ” (Övür, 2017: 149).

Sarebiy, bu kavramın Çerkesçesinin “yishtejash” olduğunu söyler. Sözcük kendisine geri almak anlamına gelir. Bu eylem çocukların sahipsiz kalmaması için yapılır (Sarebiy, 2017: 174). *Çöl Sıcağında Bile Üşürsün Sürgünsen* romanında Bazala'nın öldüğü haberi köye yayılınca Abaza büyükleri Amra'yı Bazala'nın kuzeniyle evlendirmek isterler. Yazar, burada araya girerek geleneğin neden var olduğuna dair açıklamasını yapar.

“Mıd ile Mıfud, Bazala’nın sülalesinin en fazla sözü geçen iki büyüğüydü. Dul kalan gelinlerini ve yetim kalan küçük Şabat’ı güvence altına alma adına; toplumda pek sık olmasa da böyle durumlarda zaman zaman başvuru bir geleneği yaşama geçirmek istiyorlardı. Aslında pek fazla rağbet görmeyen bu geleneğe göre; genç gelinler, beklenmedik bir şekilde eşlerini kaybedip dul kalırlarsa, eğer küçük bir çocukları da varsa, sülaleden bir başka dul ya da bekar bir gençle evlendirilirdi. Bu sıradışı evlilikteki temel amaç ise; evlilik sonucunda doğacak çocuklarla, daha önceki çocuklar aynı kanı ve aynı soyadı taşıyacakları için, birbirlerine karşı üvey olmayacakları gibi, babanın da tüm çocukların öz babası gibi olacağının düşünülmesiydi.

Bugün bir araya gelen Mıd ile Mıfud’ün, Amra ve Şabat’a, bundan sonraki yaşamlarını daha az sorunla yaşamaları için düşündükleri çözüm de buydu. İki yaşlı adamın, Amra ile evlendirmek istedikleri genç ise, Bazala’nın kuzeni İsmil’di” (Ersoy, 2018c: 126-127).

Bu romanda da kadın karakter, kendisine sunulan bu seçenekten mutlu değildir. Büyükler gelinlerle doğrudan konuşmadığı için haberi, aracı bir kadın getirmiştir. Amra, bu haber karşısında yıkılır ve haberci kadına sinirlenir ancak sonradan onun bir suçu olmadığını, kendisiyle doğrudan konuşamayan büyüklerin bir aracısı olduğunu hatırlayarak sakinleşir (Ersoy, 2018c). Romanda yazarın da bu biçimde bir evliliğe karşı olduğu hissedilir. Hem Amra’nın hem de Bazala’nın ağzından bunu eleştirir.

“Saygıda hiçbir zaman kusur etmediği, en zor durumlarda bile fikirlerini almadan hareket etmediği bilge sülale büyükleri, böylesine cahilce nasıl davranabilirler ve sevgili Amra’yı, dul kaldığı için kendisinin kardeş gibi büyüdüğü öz amcaoğluna nasıl uygun görürlerdi? O, gerçekten de ölmüş bile olsa böyle bir şeyi yapmaya ne hakları vardı ki?” (Ersoy, 2018c: 183).

Karısının evlenmiş olma ihtimali Bazala’yı huzursuz eder. Aile mahkemesine gitmeyi düşünür ama böyle bir olayın emsali Abaza tarihinde yoktur. Bilge yaşlılar, anlaşmazlıkları çözerken geleneğe başvurur ama bu durumun içinden çıkmak için ne yapacağını bilemez. Amra ise geleneğin ona sunduğu diğer yolu seçerek ailesinin yanına dönmeye karar verir, çocuğunu alarak babasının evine gider, istemediği bu evlilikten kurtulur. Yazar burada araya girerek Amra’nın diğer seçeneği hakkında bilgi verir.

“Genç kadın, Bazala’dan sonra can dostu İsmil’i de büsbütün kaybedince, uzun uzun düşünmüş ve düştüğü bu girdaptan kendince bir çıkış yolu bulmuştu. Abaza gelenekleri, genç yaşta dul kalmış Olan çocuklu kadınlara farklı bir seçenek daha sunuyordu; genç dullar, eğer isterlerse, çocuklarını da yanlarına alıp baba evine dönebiliyorlardı. Çünkü küçük çocukları olan genç dulların, bu çocuklarını baba evinde yetiştirme hakları vardı.

Amra da yaşlıların kararını öğrendikten sonra uzun uzun düşünmüş; geleneklerin kendisine verdiği bu olanağı kullanarak baba evine dönmenin çok daha doğru bir seçenek olacağına karar vermişti” (Ersoy, 2018c: 199).

Amra, bu yolu seçerken bile keabz kurallarına uygun davranır, Bazala’nın sülalesinden kendisini kırmayacak bir erkeğin yanına gider ve ondan atını ister. Bazrikua, Amra’nın yalnız yolculuk yapmasını istemez, gelinlerini ve çocuğu kendisi götürmek ister. Amra buna karşı çıkar çünkü sülale büyüklerinin kararının aksine davranacak olan kendisidir. Bazrikua’nun ayıplanmasını ve dışlanmasını istemez.

“Genç adam adeta ateşle oynuyordu. Bazrikua’nın, yaşlıların onayını almadan, Amra’yı kendi elleriyle baba evine götürüp teslim etmesi, genç adamın sülaleden aforoz edilmesini gerektirecek kadar büyük bir suçtu. Elbette ki geleneklerde, genç yaşında dul kalmış bir kadının, çocuğunu da yanına alarak baba evine gitmesinde hiçbir engel yoktu. Ama bunu bizzat kızın ailesi yapmalı; gelip kendi rızalarıyla kızlarını alıp götürmeliydiler. Bunu iyi bilen Amra; ‘Böyle bir şeye asla izin veremem! Bu, töreye tamamen aykırı. Sen, eşimin ailesindensin; onun kardeşi sayılırsın. Bu durumda senin beni götürüp aileme teslim etmen doğru değil. Bu hem senin sülalen için hem benim ailem için affedilmez bir ayıp olur. Ayrıca sülalenizin seveni kadar sevemeyeni de var. Eğer beni sen götürüp babama teslim edersen, hemen arkandan, ‘gelinlerini götürüp çocuğu ile birlikte babasının kapısına atıp gittiler’, diye dedikodu çıkarırlar. Yani bunların hiçbirine gerek yok sevgili kayınbiraderim” (Ersoy, 2018c: 209).

Uşak romanında da Asiyat’ın kocası ölünce kocasının ailesi ona iki seçenek sunar. Ya kocasının zalim kardeşi Memerika’yla evlenecektir ya da çocuklarını bırakıp ailesinin evine dönecektir. Bir kadın olarak ona sunulan seçeneklerin hiçbirini kabul etmek istemez Asiyat ancak romanda Asiyat dul olduğu için köyde istenmediği de anlatılır (Dinçaslan, 2021: 135). Bu romandaki ailenin amacı gelinleri korumak değil mirası bölmemektir daha çok.

Doç. Dr. Khyej Zayurbeç’le yapılan röportajda Zayurbeç, kadının eşinin ölümü durumunda, eşinin akrabasıyla evlendirilmesinin eski dönemlerde kaldığını, eski halkların pek çoğunda buna rastlandığını ancak yakın zamanda bu uygulamanın Kafkasya’da da ortadan kalktığını aktardı.⁵⁰ Övür ve Ersoy’un romanlarında bu uygulamalardan söz etmesi kendi tarihlerinin de geleneklerinin de doğru anlaşılması isteğidir. Günümüz değer yargılarıyla hoş karşılanmayan durumlar yaşanmıştır ama bunlar da kimliğin bir parçasıdır. Çerkes ve Abaza romanlarında toplum yapısında tek

⁵⁰ Röportaj tarihi 05.06.2020

eşliliğin yaygın olduğu görülür aksine nadiren rastlanır. Tuna'nın belirttiğine göre habzede kumalığı onaylayan bir ilke yoktur, bu tür evlilikleri yaşayanlar İslam dini kurallarına başvurlar (Tuna, 2009). Çelik'in *Savaş Nesilleri* romanında Pşimef'in düğünü sırasında Şurukyiko Duğuj evli olmasına rağmen gençlerin arasına katılarak genç kızlara takılır ve birini evlenmeye ikna eder.

“Şurukyiko Duğuj, evli olmasına rağmen, yeni yetme delikanlılar gibi ortalarda dolaştı. Genç kızlara kur yaptı. O kadar ileri gitti ki, geleneği bozdu. Eşi Kafkasya'nın en güzel kadını olduğu halde, Indaryiko Mehmet'in kızına göz koydu. Genç kızı da, ikna etmeyi başardı. Duğuj, Pşimef'in düğününden bir süre sonra, Indarların kızını kaçırmak büyük bir gürültü kopmasına neden oldu. Evli bir adamın, böyle bir şey yapması geleneğe aykırı idi. Fakat o, kızgın çıkışlara ve yapılan dedikodulara hiç aldırmadı. İslam dininin bu konudaki hükümlerine sığındı. “Dinimiz, iki değil, dört kadın almaya izin veriyor” diyerek, herkesi susturdu” (Çelik, 2001b: 192-193).

Duğuj, Tuna'nın da dediği gibi İslamiyet'in arkasına sığınır. Yazar bilinci burada devreye girer ve “geleneğe aykırı” oluşu vurgular. Osman Çelik “Kazanuko Jabağ” romanında “Erkeğin çok kadınla evlenmesi yasaklanmalıydı” (Çelik, 1994: 150). “Bazı soylular; yeni dini yanlış yorumlayarak birkaç kadınla evleniyor. Evlerinde odalıklar besliyor, doğan çocuklarını “öz” ya da “üvey” diye ikiye ayırıyorlardı” (Çelik, 1994: 169), ifadeleriyle bu durumlara rastlandığını, özellikle İslamiyet'in yanlış yorumlandığını vurgular.

Romanlarda metres kavramı yaygın değildir. *Kölelik Dönemeci* romanında Pşı Dole, bir baskında ele geçirdiği kölesi Iona'yı metres tutar. Romanda geçen

“Oba erleri, canboyluk'larını karılarından çok severler. Dağlı yiğitlerin canboyluk tutmaları da aslında köle tedariki için bulunmuş bir yoldu. Erkekler, beğendikleri cariyelerle hem gençliklerinin keyfini sürerler hem de esir pazarına köle üretirlerdi. Ne var ki zalim töre, bu keyfin cezasını adamın karısıyla biçare canboyluğuna çektirirdi. Biri erini başka kadınla paylaşmaktan, öteki yavrusuna sahip çıkamamaktan gözyaşı dökerlerdi” (Bilbaşar, 2015: 278).

Bölümleri metreslik/canboyluk âdetinin yaygın olduğunu ve normal karşılandığını düşündürür. Pek çok kadının başına gelmiştir ve durumu sükûnetle karşılarlar. Erkekler bu kadınlardan olan çocuklarını köle olarak satar. Kölelik kavramına ayrıca değineceğimiz için burada sadece canboyluk kavramının ele alınışına bakacağız. Her toplumda olduğu gibi Çerkes ve Abaza toplumunda da bu tür birliktelikler yaşandığı

muhakkaktır ancak romanda anlatıldığı gibi herkes tarafından doğal karşılanan, alışılmış bir durum olması habze'ye göre mümkün değildir. Doç. Dr. Khyej Zayurbeç'le yapılan röportajda Zayurbeç, bu durumun yaygın bir durum olmadığını genellikle "Pşı" adı verilen bazı üst düzey kişilerin bu tür ilişkiler yaşadığını, onların alt sınıfında yer alan work (soylu) erkeklerde ve diğer sınıflarda buna rastlanmadığını aktardı. Romandaki Pşı Dole karakteri, bu ilişkisini herkesin ortasında yaşayan hatta Iona ile birlikte olacağı ilk gün kadını çıplak hâlde herkesin ortasında omuzuna alıp sevişmek için odaya taşıyan biridir. Canboyluktan kavramının ötesinde bu davranışı toplumsal algıya aykırıdır. İlişkinin yaşanmasında değil yaşanış biçiminde abartılar vardır. Çerkes ve Abazalar gibi cinselliğin göz önünde yaşanması, anlatılması konularında tabuları olan toplumlarda bu tür bir anlatı dikkat çekicidir. Üstelik bu olayın öncesinde köle kızların köle erkeklerle çiftleştirildiği bir tören düzenlenmiştir. Önce hayvanlar sonra köleler çiftleştirilir ve herkes bunu izler, bu anlatının habze-keabz kurallarının keskin sınırlarıyla yaşayan bir halkı yansıtmaması mümkün değildir.

Evliliğe dayalı geleneklerin ayrıntıları ve bunları canlı tutma isteği diaspora toplumlarında sıkça görülen geleneğe bağlanarak ayakta kalma hissiyle ilgilidir. Anavatanda uzakta başka kültürlerin içinde erimeden var olmanın yollarından biri aynı etnik gruba mensup, aynı bakış açısına sahip, aynı aidiyet hissini yaşayan insanlarla evlenmektir. Bu yolu hazırlayan tanışma, görüşme, bir araya gelme, isteme ve düğün basamaklarının romanlarda bu derece yoğun anlatımı bir yandan kültür tanıtımını mümkün kılarken diğer yandan da geleneğin yeniden canlandırılması için mesaj verir. Son yıllarda geleneksel düğünlerin çoğalması, her aşamasını uygulamak mümkün olmasa da düğün âdetlerinin uygulanması diasporanın bu konuda başarılı olduğunu gösterir. Tanışma, gelin alma, düğün âdetleri, düğünlerin coşkulu geçmesi, her düğünün başka gençlere fırsat tanınması, düğün sırasında yapılan şakalar ve tüm bunların sıkı bir disiplin anlayışıyla sunulması, roman yazarlarının millî kimlik inşasında yer alan onaylanan geleneksel unsurlardır. Öte yandan farklı kültürlerin kız ve erkek ilişkilerine olumsuz bakışı, âdetleri yadırgamaları buna karşın Çerkes ve Abazaların kendi kültürlerinin kusursuzluğunu dillendirmeleri her iki taraf için de kendini ötekine göre konumlandırmakla ilgilidir. Eleştiri ve onaylarında kendi değer yargıları baskın gelmektedir.

2.1.7.Gelinlik

Çerkeslerin Türkiye diasporasında bilenen imajlardan biri “Çerkes gelini” imajıdır. “Çerkes’te kız Türk’te gelin ol” sözünün çıkışında kuşkusuz Çerkes ve Abaza kızlarının özgür yetişme, özgür karar verme şanslarının olması ve evlendikten sonra zor kurallarla belirlenmiş bir hayat sürmelerinin etkisi vardır. Bu kurallar erkekleri etkilese de esas ağırlık kadınların üzerindedir. Bu noktada toplumsal cinsiyet algısının evlilikle birlikte güçlendiği söylenebilir. Evlilik öncesinde kadın erkek ilişkilerinin diğer kültürlerle göre daha rahat olduğu, akraba evliliğinin olmadığı bir sosyal yaşamın içinde olan kadınlar evlilik sonrasında diğer kültürlerden çok da farklı olmayan hatta bazı durumlarda daha katı kurallarla çevrili bir sosyal yaşama girer. Sosyal yaşamın her anında olduğu gibi evlilik sonrasında da belirgin kurallar vardır. Özellikle eski dönemlerde evlilikten hemen sonra gelin, kocasının ailesinin evine taşınmaz. Çoğunlukla ana eve birleşik yapıdaki ayrı bir odaya taşınır. Evliliğin ilk zamanları orada geçer. Damat da bu sürede ailesi ile kalmaz. Gelinden ayrı, bir akrabasının evinde kalır. Belli zamanlarda eşini -kimseye görünmeden- ziyaret eder. Baba evinde verilen yemekle damat ailesinin evine geçer. Gelinler kimi zaman bir ay kimi zaman bir yıl sonra aile evine geçer. Bu özel bir tören-düğünle yapılır. Törende yemek verilir, dans edilir. Karı- koca birbirlerine isimleriyle hitap etmezler, başkalarının yanında konuşmak durumunda kalırlarsa sülale isimlerini kullanırlar. Kendi aralarında bile takma isimler kullanabilirler. Aynı anda anne babanın karşısına çıkmazlar. Özellikle kayınbabanın önünde bir arada olmamaya gayret ederler. Gelinler aile büyüklerinin adını söylemez. Kayınbabalarına, kayınvalidelerine, kayınlarına, görümcelerine hatta ailenin yaşı çok ufak bireylerine bile isim takarak onu kullanırlar. Gelinler kayınvalide ve kayınbabalarıyla konuşmazlar. Kayınvalidelerle konuşmama genellikle kısa süreli olurken kayınbaba ile konuşmama âdeti yıllarca sürebilir. Kayınvalideler gelinin erkek tarafı kadınlarına tanıtılması sırasında konuşmayı başlatır, kayınbabalar ise bunun için bir süre beklerler. Hem gelinlerini evde ilk gördüklerinde hem de konuşmasını istediklerinde ona bir hediye verirler. Hediyeinin verilmiş olması bir izin sayılsa da çoğu gelin konuşmama âdetini sürdürür. Gelinler kayınbabalarının yanında oturmaz. Erkekler de evlilikten bir süre sonra kayınbabalarının evine gider ve özel bir törenle kayınbabalarıyla tanışır (Kaya, 2015; Saltık, 1998; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Zihni, 2019).

Günümüz toplumsal cinsiyet algılarıyla düşünüldüğünde Çerkes ve Abazalarda evli kadının durumu oldukça zordur. Kadınlar, evlilik öncesindeki özgür hayatlarına oranla oldukça yorucu protokol kurallarıyla sınırlanmış bir hayata adım atarlar. Büyüklerinin yanında çocuklarına ilgi ve sevgi gösterememe, aynı sofrada yemek yememe, eşlerinin ölümünde dahi acılarını gizleme gibi zorlayıcı beklentilere karşılık veririler. Sunata, *Hafızam Çerkesçe*'de aile büyükleriyle konuşmama, çocukları onların yanında sevmeme, ayakta bekleme, gelinin dikiş becerisini ölçme, eşiyle birlikte yemek yememe, hediye ile gelin konuşturma, gelin odasından çıkmama, eşinin adını söylememe⁵¹ gibi gelenekleri uygulayan ailelerden söz eder. Yakup Temel de *Harimole*'de günü ilk ışıklarından başlayarak geç saatlere kadar ev içi emeğiyle uğraşan, en az iki yıl da bir doğuran ve tüm bu ağır yaşantıya rağmen daima güler yüzlü, şakacı ve güçlü kadınları anlatır (Temel, 2019: 56-59). Buraya kadar anlatılan evlilik sonrası âdetleri ve evli kadınların yaşama biçimleri de romanlarda sıkça işlenen konulardandır. Gelin olmanın getirdiği sorumluluklar, öteki kültürlerden ayrılan yanlarıyla kimlik vurgusunda öne çıkar. Kadınların bu duruşu ötekinin gözünde bile “Çerkes gelini” imgesi yaratır.

Kağıttan Gemiler romanında Denef bir Çerkes'tir. Türk bir aileye gelin gitmesine rağmen alışık olduğu gelinlik âdetleri sürdürerek kayınbabasıyla konuşmaz. Raif'in babası doğal olarak bu durumu yadırgar, bu âdeti bilmez, ondan böyle bir beklentisi de yoktur ancak Denef için başka biçimde davranmak mümkün değildir.

“İlk günler Denef, babamla konuşmuyor, başı önünde sessizce hizmet ediyordu. Babam herkesle yakından ilgilenen gelininin bu davranışına içerliyordu, anlam veremiyordu, Birkaç hafta dayanabildi ancak, çekti beni Denef bir akşam kahvelerimizi yaparken odasına...

‘Denef kızımıza bir kusur mu ettim ben bilmeden?’

‘O nereden çıktı baba?’

‘Herkes hâl hatır soruyor, herkesle konuşuyor, gülüyor, söylüyor ama ben ona nasılsın desem başını önüne eğip uzaklaşıyor olduğum yerden. Bir kusurumuz mu oldu?’

Benim de dikkatimi çekmişti aslında bu ama kayınpederine saygıdan yapıyor diye çok da üstelememiştım. Babam da böyle omuzlarını düşürerek sorunca içim cız etti.

‘Sorarım baba...’ dedim elimi dizine koyup.

⁵¹ Sunata, U. (2020). *Hafızam Çerkesçe* İstanbul: İletişim Yayınları. S. 55,97,126,135, 146, 152,185.

O gece, herkes odasına çekilince sordum.
 ‘Babamın bir kusuru mu oldu Çerkes kızı?’
 ‘O nasıl söz öyle?’
 ‘Konuşmuyorsun onunla, üzülyormuş. Bu akşam...’
 O ara sedirde uyuklayan ninem gözünü açtı hafifçe, gülümseyerek baktı bize.
 ‘Âdettendir, baban konuşması için bir hediye verecek ona. Söyle benim oğlana eli boş gelmesin eğer gelinin sesini duymak istiyorsa...’ ” (Atçı, 2018: 107-108).

Raif’in babaannesi âdetlerini torununa anlatarak bu yanlış anlaşmanın çözümünü bulur. Kayınbaba çok sevdiği gelinine bir hediye alarak ondan konuşmasını rica eder. Özlem Binel’in *Ay Işığım* romanında Çerkes olmayan gelin, kayınvalidesi onunla konuşunca gelenekte büyüklerle konuşulmayacağını öğrendiğinden sözle karşılık vermez, meramını işaretlerle anlatır. Nuriye Özşahin’in *Elbruz’un Gözü* romanında kayınbaba Türk olan geliniyle konuşarak ona izin verir.

“Kızım, bizim âdetlerimize göre, gelin ve damat ikisi bir arada kayınbabasının yanına çıkmazlar. Gelin, kaynatasıyla konuşmaz, buna benzer birçok âdetlerimiz vardır. Ben insiyatifimi kullanarak sana izin veriyorum. Sen bizim kurallarımızdan sorumlu değilsin. Ancak seni anladığım kadarıyla, nasıl davranılacağını ve nasıl saygı göstereceğini de bilirsin. Bu söylediklerimi herkes duysun,” dedi.
 Ev halkına da bir uyarıda bulunmuş oldu. Çerkeslerde hane büyüğünün sözü kanundur” (Özşahin, 2011: 275).

Bu romanda kayınbaba gelini “öteki” olduğu için bu kurallardan muaf tutar. Bu kuralın bağlayıcılığı cemaat içi evlilikle sınırlıdır.

Narıçko’nun Atı romanında da gelenek nedeniyle kayınbabasıyla konuşmayan Çerkes bir gelin vardır. Narıçko’nun gelini ona hizmet ederken konuşmaz, kendisine hitap edildiğinde de işaretlerle yanıt verir.

“Bir süre sonra Seteney Gelin tekrar geldi. Tepsiyi kaldırıp çıkacağı zaman Narıçko: ‘Gelin,’ diye selendi Seteney Gelin dinlemeye durdu.
 Narıçko:
 ‘Azimet nerede? Onu bekliyorum.’
 Seteney Gelin, ‘olur’ anlamında küçük bir baş hareketi yapıp çıktı. Biraz sonra Azimet içeri girdi ” (Atalan, 2005:7).

Romandaki gelin, evliliğinin üzerinden en az yirmi yıl geçmesine rağmen konuşmamaktadır. *Genar*’da kayınbaba Dadu artık konuşmasını istese de gelini ayıp olur, diye konuşmaz.

“Vo sınıf! Mide kap! (Ey gelinimi Baksana !)
 Libe, bir an titredi. Tereddüt içinde Dadu’ya yaklaştı. İki elini önünde bağlayarak, hafifçe eğildi.
 Dadu, adeta yalvarır gibi bakıyordu. Gözkapakları iyice çökmüştü.
 Saygı göstererek bugüne kadar önümde konuşmadın. Yeter artık! Ölmeden önce sesini duymak istiyorum” (Çelik, 2001a: 196).

Dadu, hiç olmazsa son anında Libe’yi duymak ister. Libe onun ölmekte olduğunu anlayınca karşılık verir. Son ana kadar sesini çıkaramaz.

“Nise! (Gelin!) dedi.
 Libe bir an tereddüt etti. Onunla hiç konuşmamıştı. Sonunda dayanamadı. Karşılık verdi.
 Kako Sips! (Söyle Prensini!)
 Bana daima saygı gösterdin. Allah senden razı olsun! Çocuklara söyle: Bir Adige gibi yaşasınlar. Başka bir arzum yok.
 Çok kısa bir duraklama yaptı.
 Vothej Sinis! (Hoşçakal gelinim!)” (Çelik, 2001: 202).

Libe ilk cümlesinde kayınbabasına “prensini” diye hitap eder. Bu da gelinlerin büyüklerin ismini söylememek için bulduğu yöntemlerden biridir. Libe hem yıllar sonra konuştuğu için hem de kayınbabasını kaybettiği için sarsılır, ne yapacağını bilemez, ona olan saygı ve sevgisiyle yanında kalmak ister ancak öldüğünü fark etmediğini zannedecekler, diye korkar. “Uyuduğu, ihmal ettiği zannedilecekti. Bunun ne izahı, ne de affı olabilirdi. Bir Adige kadını için böyle bir söylenti çok kötüydü” (Çelik, 2001: 203). Yıllarca konuşmadan hizmet ettiği, çok sevdiği kayınbabasının vefat haberini vermek için odadan ayrılır. Gelin olmak, konuşmamanın yanında başka sorumluluklar da yüklediği için görevlerini yerine getirememekten çekinir.

Gelinler sadece kendi kayınbabalarıyla değil ailedeki büyük erkeklerin çoğuyla da konuşmazlar ya da konuşmaya çekinirler. Hayri Ersoy’un *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında Janset, eşinin amcasıyla da konuşmaz. Ersoy, romanda âdetin nasıl uygulandığını, gelinleri konuşturmak için verilen yemeği de araya girilerek anlatır.

“Zaten Kafkasya’da gelinler, aile büyüklerinin yanında hiç konuşmazlardı. Bu, bilinen köklü geleneklerden biriydi. Konuşmama süresi töreye göre evliliğin ilk bir iki ayı için geçerliydi. Sonrasında, gelininin kendisiyle konuşmasını isteyen aile büyüğü bir şölen düzenler, kurban kesip konuklara ziyafet verir, bu ziyafet esnasında da hediyeler vererek gelinine kendisi ile konuşma serbestliği tanırdı. Aslında Paçkuk Bey de, Ruslarla savaşırken ölen yeğeninin, yani ağabeyinin oğlunun eşi olan Janset’e bu izni çoktan vermişti. Ama Janset de diğer birçok gelin gibi, bu ziyafeti

ve kendisine verilen hediyeleri bir onur saymış, ancak konuşma iznini bugüne dek hiç kullanmamıştı. Şimdi de kullanmaya hiç niyetli görünmüyordu. Yaşlı adamı sessizce dinleyecek, isteklerini yerine getirecek ama onunla asla konuşmayacaktı. ‘Sevgili kızım, konuş benimle. Konuş ki birlikte bir çözüm bulalım,’ diye ısrar etti Paçkuk Bey” (Ersoy, 2018a: 44).

Janset, Paçkuk Bey’e saygısından konuşmasa da köy zor durumdadır, bir sahile sığınan köy halkının bir an önce yerleşmesi gerekir. Paçkuk Bey, Janset’in 1864’teki sürgünle gelen ailesine ulaşmak ister. Janset yirmi yıldır konuşmamıştır, saygısız bir gelin olmaktan korkar.

“ ‘Biliyorum, benimle konuşmayarak, bana saygılı davrandığını düşünüyorsun. Ama şunu da unutmalısın ki, toplumumuzda en büyük saygı; büyüklerin dileklerini yerine getirmektir. Şimdi bana söyle bakalım, benimle konuşman saygısızlık oluyor da, dileğimi yerine getirmemen saygısızlık olmuyor mu?’ ” (Ersoy, 2018a: 46).

Paçkuk Bey, Janset’i ikna etmekte oldukça zorlanır. Aslında bu bölüm âdetin her iki taraf için de zorlayıcı yanını işaret eder. Üçlemenin son romanı *Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen*’de Amra’nın köyde sesini yükseltmemesi işlenir. Gelin Amra, köydekiler sesini duyar, ayıp olur, diye bahçedeki çocuğuna seslenemez. “Çünkü o genç bir gelindi; genç gelinler, öyle herkesin duyabileceği gibi yüksek sesle konuşamaz; gerekçesi her ne olursa olsun derdini bağıra çağıra anlatamazdı” (Ersoy, 2018c: 36). Amra kayınvalide, kayınpeder gibi aile büyükleriyle yaşamayan, yalnız bir kadın olmasına rağmen bu âdeti sürdürmeye gayret eder.

Çerkes ve Abaza gelinleri için konuşmamak o kadar doğal bir hâle gelir ki bunun aksinin istenmesi onları korkutur, habze-keabzın bu kuralı onlara yük gibi gelmez, gelmediği anlatılır. Çerkes ve Abazalar arasında konuşmama âdetiyle ilgili bir fıkra anlatılır. Zamanın birinde bir kayınbaba, gelini bir süre izler ve artık konuşabileceğine kanaat eder. Geline bir koyun hediye ederek konuşmasına izin verir ancak gelin çok konuşmaktadır. Bir süre sonra köydeki diğer yaşlılar kayınbabaya gelininin konuşmaya başlayıp başlamadığını sorarlar, kayınbaba dertlidir. “Konuşuyor, konuşuyor, konuşsun diye bir koyun verdim, susacağını bilsem bir tosun vereceğim.” der. Fıkralara konu olan bu âdet son derece yaygın olmasına rağmen kentleşme ve yaşama biçimi farklılıkları nedeniyle artık eskisi gibi uygulanmamaktadır.

Toplumsal yapıda evli çiftlerden beklenen davranışlardan biri de büyüklere aynı anda görünmemektir. Eşlerden biri içeri girince diğeri çıkar. *Çöl Sıcağında Bile Üşürsün Sürgünsen*'de Şortan, karısı Bırfin'in içeri girmesi gerektiğini anlayınca dışarı çıkar.

“ ‘Bi kalmukşey kaynatsanız da Şayd'la birlikte içimizi ısıtsak biraz,’ ” dedi Şahmine 'ye. Musost'un bu sözü üzerine Şahmine, odada ayakta durup onları dinleyen Şortan'a dönerek belirli belirsiz gülümsedi. Annesi ile gözgöze gelen genç adam, ondan sanki gizli bir komut almış gibi hareketlendi birden; iri bedeninden beklenmeyen bir çeviklikle ve hızla odadan çıkarken kapıyı da açık bırakmıştı. Şortan'ın dışarı çıkmasıyla birlikte, genç gelin Bırfin, onun açık bıraktığı kapıda göründü. O ana dek, sessizce kapının dışında bekleyen genç kadının içeri girebilmesi için, eşi Şortan'ın odadan ayrılması gerekiyordu zaten. Bir gölge gibi sessizce içeri süzülen Bırfin, kapıya yakın bir yerde beklemeye başlamıştı” (Ersoy, 2018c: 33).

Yazarın “kadının içeri girebilmesi için eşinin çıkması gerektiğini” vurgulaması geleneğin açıklaması olarak paragrafa yerleştirilir. Ersoy'un üç romanında başkarakter olan Bazala, evlenince Amra ile görünmemeye çalışır. Evlerinde görünmemeleri gereken büyükler yoktur, onlar da köy yerinde birlikte görünmemeye gayret eder. *Kafdağı'nın Ateşi*'nde de evli çiftlerin bir arada görülmeyeceğinin, başkalarının yanında sevgi gösterisinde bulunulmayacağını altı çizilir (Özbek, 2021: 160).

Savaş Nesilleri, romanında Pşimef, annesi ve eşinin odada oturduğunu görünce içeri girmez, kapıyı aralayıp bekler. Karısı Şayze bunu fark edince odadan ayrılır. Yazar “Karı koca geleneğe uyararak, annelerinin yanında birlikte bulunmuyorlardı” (Çelik, 2001b: 286), diyerek geleneği hatırlatır. Osman Çelik'in “Kazanuko Jabağ” romanında Bey konumundaki Hamğuruko, değer verdiği Pşılı (ev hizmetinde kullanılan köle) iki genci evlendirir. Gençler baba gibi gördükleri Bey'e saygılarından ona beraber görünmezler.

“Geleneğe göre manevi babası Hamğuruko'nun daveti olmadan konağa ayak basamayacağını hatırlıyordu. Hamğuruko, bu ayrılığı fazla uzatmadı. Bir ay sonra Fede'yi konağa davet etti. Bir hafta süreyle onu evine göndermedi. Armağanlar verdi. Daha sonra, evlendiklerinden beri kendisine görünmeyen Devay'ı çağırdı. Atını hazırlamasını söyledi. Böylece evlilik için gerekli tören sona ermiş oldu” (Çelik, 1994: 25).

Hem Devay hem de Fede geleneğe uyar, Bey de geleneğe uyararak onları bir süre sonra gerekli törenlerle kabul eder. Roman boyunca yazar sosyal yapıda soylu köle ayrımını olduğunu gösterirken evlilik kurallarının iki taraf için de geçerli olduğunu işaret eder.

Karlı Dağ'ın Âşıkları romanında anlatılan Aybek ve Albina çiftinin hiçbir davranışı habze-keabz kurallarına uygun değildir. Aynı anda ailelerine görünürler, birbirleriyle konuşurlar, “parti” verirler, büyüklerin yanında birbirlerine temas ederler hatta dans ederler. Roman sürgün öncesinde geçmesine rağmen gelin Albina düğünden sonra kayınvalidesini görmeden annesini ziyarete gider. Annesi bunun yanlış olduğunu söyleyince “Aman anneciğim o kadar xabzeyi gözetmiyorum Onlara da birlikte gideriz” der (Reşat, 2019: 209). Yazarın anlattığı bu davranışlar, 21. yüzyıl Çerkeslerinde bile kolay kolay görülemeyecek davranışlardır.

Üç Atlı romanında yazar Guşef'i nişanlısının anne babasıyla konuşturur. Guşef haber alamadığı nişanlısının anne babasını ziyarete gider. Çerkes ve Abaza yaşama biçiminde bir gelin adayının aklına estiği zaman kayınbabasının evine gitme ihtimali neredeyse yoktur.

“Abeç'in babası Guşef'in geldiğini görünce onun üzüldüğünü farkettiler. Elindeki çapayı bir tarafa, ayağına dolanan tırmığı, yerden kaldırıp başka tarafa attı; ‘Ne o Guşef üzülmüşsün sen! Bak hele ağlamışsında... Erkek ülkesini korur, karısı, nişanlısı arkalarında yiğitçe durur. Gerekirse onlar da savaş eder. Bu böyle gelmiş böyle gider. Hep böyle olmuş, bize üzülmek yakışmaz. Savaşanlarımızı desteklemek, burada biz de varız demek yakışır. Savaş bizim alın yazımızdır a kızım’ diye teselli etti Guşef'i.” (Uysal, 1998: 30).

Romandan alıntılanan bu bölümde kayınbaba, gelinini teselli eder. Henüz Kafkasya’da olan karakterlerin dönemin koşulları düşünüldüğünde bu davranışı sergilemesi imkânsız gibidir. Sürgün sonrasında bazı kuralların uygulanmadığı görülür ancak 1860’larda bu pek mümkün değildir. Aynı romanda Bor, sürgün sırasında kaybettiği ailesini bulur. Ailesini bulduğunda kız kardeşinin düğünü yapılmak üzeredir. Bor gelince düğünü ertelerler, iki gün sonra düğün yeniden kurulur. Burada habze-keabza ters olan Bor’un karısı Guşef’le dans etmesidir. İki kural birden çiğnenir. İlki karı koca düğünlerde karşılıklı dans etmez, ikincisi evli kadınlar (belli yerler dışında) düğünde dans etmezler ve eşleriyle bir arada görünmezler (Uysal, 1998).

Habze- keabza bağlı olarak ebeveynlerin çocuklarına açıkça sevgi göstermesi de doğru karşılanmaz, romanlarda da bu âdet de örneklenir. Özlem Binel’in *Ay Işığım* romanında bir Çerkes Beyi karısının ve yıllardır doğmasını beklediği çocuğunun yanından ayrılmaz hatta bu nedenle de ayıplanır. Toplumsal yapıda böyle ilişkiler yaygın değildir. (Binel,

2020: 232). Gelinler sadece eşleriyle değil çocuklarıyla da evin thamadesine görünmemeye çalışırlar, Libe -çok büyük bir çiftlikleri olmasına rağmen- kayınbabasına ister istemez çocuklarıyla görünür.

“Bu sırada, Libe içeri girdi. Elinde ağaçtan yapılmış, ayaklı küçük bir sini vardı. Genar annesini görünce, Dadu’ya bakarak: Dedel! Bak bak., ne varsa gelinde var, dedi. Libe, yüzünde en küçük bir değişme olmadan siniyi divana, Dadu’nun önüne koydu. Geri geri çekilerek çıktı. Açık duran kapıdan, Dadu’nun kendisini görmemesine dikkat ederek, tehdit eder gibi Genar’a elini salladı. Libe, adet gereği kayınpederinin yanında konuşmuyordu. Yakın zamana kadar da, çocuklarıyla beraber ona hiç görünmemişti. Ancak, Dadu bu ikinci durumu kendisi bozmuştu. Bir gün Libe kızı Bramhan’la birlikte otururken içeri girmiş. Kaçmak isteyen gelinini azarlayarak durdurmuş. “Bu kadarı yeter!” demişti (Çelik, 2001: 189-190).

Dadu, gelinine hiç olmazsa bunun için izin vermek ister çünkü aynı evin içinde bunu sağlamak çok zordur. Çocuklarıyla görünmekten çekinen gelinlerin onları herkesin önünde sevmesi, öpmesi de mümkün değildir. Bu kurala babalar da uyarlar ve çocuklarını göz önünde sevmesizler. Ersoy, *Çöl Sıcağında Bile Üşürsün Sürgünsen* romanında kendisine sarılan oğlunu itmeye çalışan Janset’i anlatır, Janset, bir büyüğün onları görmesinden korkar.

“ ‘Yapma evladım şimdi bir gören olacak!’ diye mızıldandı Janset. Sonra kendisine sınıksıkı sarılan oğlunu iki eliyle itip kendinden uzaklaştırmaya çalıştı. Bunu yaparken, bir taraftan da uzun süredir görmediği için çok özlediği evladını kırmamaya özen gösteriyordu. Temir, annesinin bu tepkisine nazire yaparcasına, bu kez ona çok daha sıkı sarıldı. Ardından; ‘Görürlerse görsünler be güzel annem! El ne derse desin, artık beni hiç ilgilendirmiyor. Ben annemi çok özledim; sarılırim da öperim de’ diyerek Janset’in yanağına bir de öpücük kondurdu” (Ersoy, 2018c: 57).

Janset oğlunun sevgi gösterisinden mutlu olsa da ayıplanma korkusuyla geri çekilir. Gelinler, sürekli otokontrollü oldukları bir hayat yaşarlar. Eda Tokuç Balbay’ın *Şovda* romanında anne, çocuğuna duyduğu sevgiyi dillendiremez, Kızını akrep sokmuştur ama o hâlâ kurallara bağlıdır.

“Yorgun bedenim, tek sesli bir cümleden aciz pencere kenarındaki bakır sürahiye kilitlendi. Anne olmak lal olanı anlamaktı. Bir yudum su verdi savaştan zaferle çıkan kızına. Saçlarını alnından yukarıya doğru okşadı, bildiği tüm güzel cümleleri eğilerek kulağına fısıldayarak. Şartlar ne olursa olsun, geleneğine bağlı bir Çerkes kadını, asla kayıinvalidesinin ya da kendinden yaşça büyük insanların yanında eşine

ve çocuğuna olan sevgisini, öfkesini olsa dahi asla belli edemezdi. Bakışlardan yeni bir dil oluşturulmuş, gerekli görülen yerlerde, devreye giren ikinci dil halini almıştı” (Tokuç Balbay; 2020: 60).

Romanların genelinde olduğu gibi burada da yazar geleneği kurguda anlatmak yerine didaktik bir söylemi tercih etmiştir. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında “Gelinlerin kendi çocuklarına özel ilgi göstermesi ayıp olduğu için, Gune kendisini annesinden çok babaannesine yakın hissederek büyümüşü” (Genel, 2009: 45), ifadesine yer verilir. Bu romanda da anne çocuğuna sevgisini açıkça verememiştir.

Gelinler, eşlerinin akrabalarına kendi adlarıyla seslenmez onlara yeni adlar takarlar. Hatta köydeki bütün genç kızlara (görümce sayıldıkları için) isim takan gelinler vardır.⁵²

“ ‘Hoşgeldin Şardın! Gel içeri!’ diyerek kapıyı ardına kadar açtı. Amra, İsmil’e Şardın diyordu. Çünkü gelinlerin kayınbiraderlerine gerçek adları ile hitap etmeleri; hatta, onlar yokken bile kayın biraderlerini gerçek adları ile anmaları Akeabz-Khaabze’ye uygun değildi. Evlenmelerinin hemen ardından, gelinler kayınbiraderleri için uygun birer lakap ya da takma ad bulurlar ve gerçek adları yerine bunları kullanırlardı. Bu nedenle, Amra da İsmil’e uygun bir takma ad, bir lakap aramış, en sonunda da Şardın adında karar kılmıştı” (Ersoy, 2018c: 38).

Ersoy’un “hatta, onlar yokken bile” adlarını söylemezler vurgusu geleneğin ne kadar içselleştirildiğini göstermek adına önemlidir. Tuna, bu âdetin yerleşikliğini ifade etmek için bir fıkrayı nakleder. Eski gelinlerden birisi Kur’an okurken önüne bir ayet gelir “İnneke hamidun mecid” Mecid, gelinin kayınının ismidir, gelin bir türlü Mecid diyemez, sonunda ayeti değiştirir. “ İnneke hamidun şawatsiuk” (Tuna, 2009: 204), diyerek ayette kayına verdiği ismi geçirir. Bu isimler o kadar yerleşir ki yıllar içinde gelinlerin birçoğu eşlerinin akrabalarının gerçek adlarını unuturlar. *Elveda Çerkesya*’da Çetinbaş, bu duruma değinir.

“ Çerkeslerde yaygın bir âdet vardı. Aileyi yeni bir gelin geldiğinde, bu gelinin kayınlarını ismiyle çağırması ayıp sayıldığından sadece kendisine mahsus olarak yeni isimler takardı. Amcazadelerinden Koblı Ramazan’ın eşi Goşevunay aileye gelin geldiğinde âdet olsun diye Mustafa’ya da Maharbi adını takmıştı. Zamanla bu isim öylesine benimsenmişti ki, Goşevunay’ın dışındaki insanlar da onu bu isimle çağırmaya başlamışlar ve zamanla bu isim gerçeğe dönüşmüştü.

⁵² Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLfZs>

Bu duruma Koblı Yusuf da pek ses çıkarmamış, ancak kendisi çağırması gerektiği anlarda Mustafa ismini kullanmaya devam etmişti” (Çetinbaş, 2017: 19).

Elbruz'un Gözü romanında Nadide, kendisine tuhaf gelse de gelin geldiği yerin âdetlerine uyarak adı Fahri olan kocasına Faruk demeye başlar (Özşahin, 2011). Yabancı bir gelin olarak köye kısa sürede uyum sağlar. Her gelin Nadide kadar uyumlu değildir. *İçimdeki Nehir* romanında Sinan çok severek nişanlandığı Gülbin'den kendi kültürlerine adapte olamayacağı fikriyle ayrılır. Burada Gülbin'den beklenen onların kültürünü benimseyip sessiz, güçlü, kurallara uyan bir gelin olmasıdır. Romanda onu yine bir Türk olan Neslihan'la kıyaslarlar. Neslihan İzmir'de büyümüş rahat bir kızdır ama evlenince hemen Abaza kültürüne uyum sağlar. Kayınvalidesiyle aynı evde olmayı kabul eder. Misafir geleceği zaman geleneksel yemekler yapar, bu kültürün içinde olduğu için şanslı olduğunu düşünür. Sinan sonunda kendi kültüründen, evlatlarını kendi kültüre göre yetiştirecek bir kadınla evlenir. Gülbin ise “kötü gelin” olarak uyumlanmayı reddettiği için yarışı kaybeder (Özkan Oğuz, 2021: 38-40).

Gelinler büyüklerin yanında duygularını belli etmekten çekindikleri için yas durumunda bile ağlamamaya çalışırlar ya da başkaları onları bu konuda uyarır. *Elveda Çerkesya* romanında gemide Cennet adındaki küçük bir kız ölünce annesi acısını bastıramayarak ağlamaya başlar. Gemideki yaşlı kadınlar onu uyarırlar. Thamade Cabir ise çok merhametlidir.

“Alimet Nine Cennet'in annesini omzundan tutarak sertçe sarstı.

‘Nise, şığeet, haynap!’ (Gelin, sus artık, ayıp!) dedi.

Acı ne kadar büyük olursa olsun Çerkes kültüründe gelinlerin yaşlı adamların yanında yüksek sesle ağlaması ayıp sayılırdı.

Seksenlik ihtiyar Cabir Efendi duruma hemen müdahale etti.

‘Alimet, vuşımih nısem, zerefayev voreği!’ (Alimet, karışma celine, dilediği gibi ağlasın!) dedi.

Kadınlar küçük Cennet'i kamaraya götürüp yere yatırdılar ve başında ağıt yakarak ağlamaya devam ettiler. Küçük Cennet'in babası Şegaşe İshak da yaklaşık bir ay önce Kabaade direnişinde şehit olan Çerkes süvarileri arasındaydı” (Çetinbaş, 2017: 36).

Romanın ilerleyen sayfalarında kabile karaya inince karantina çadırlarında bir bebek daha yaşamını kaybeder. Bu sefer Gelin Ğanef ağlamaya başlar ancak büyüklerin yanında acısını yaşamak kolay değildir. Bu nedenle büyükler acıya saygı gösterip uzaklaşırlar.

“Cabir Efendi, kafilenin en yaşlı kadını Natho Alimet’e dönerek:
 ‘Nisem yı c’ale yeöjgeleğuj. Şüfesak, ac’e şünemis! (Geline çocuğunu gösterin, dikkat edin, sakın elinizle dokunmayın!’ dedi.
 Yaşlı erkekler oradan uzaklaştılar. Gelin onların yanında rahatça ağlayamazdı. Çerkes töresi en acılı günde bile geçerliliğini koruyordu” (Çetinbaş, 2017: 61).

Duygularını bastıranlar sadece genç kadınlar değildir, *Genar*’da thamadelerden Sutar ölünce diğer Bastı kadınları ağlar ama karısı Thaçes sesini çıkarmaz. Bastıların gelinidir ve yaşı ne olursa olsun gelinler, kocalarına olan sevgilerini herkesin içinde belli etmez.

“Bastı ailesinin bütün kadınları toplanmıştı. Ortaya iki büyük kilim serilmiş, üzerine büyükler oturmuştu. Sundurmanın altında, merdivenlerde daha genç olanlar ve kızlar sıralanmıştı. Çocukların kimi oturuyor, kimi ayakta suskun büyüklere bakıyorlardı. Ortada üç büyükler: Thaçes, Gıgı, Fiji.. Onların çevresinde Bram’ın karısı Libe, Şorkan’ın karısı Kadırhan ve diğerleri oturuyordu. Bastılar’ın sert kadını Gıgı, bir koro yönetiyormuş gibi ellerini açarak bir şeyler söylüyor. Sonra, makam yaparak ağlıyordu. Gıgı konuşmaya başladığı zaman diğerleri susuyor. Ağlamaya başladığı zaman onunla birlikte seslerini yükseltiyorlardı.
 Thaçes; “Kocasını Sutar için ağlıyor” dedirtmemek için elleriyle yüzünü kapatmış, sessiz oturuyordu” (Çelik, 2001: 212).

Çerkes ve Abazalarda cenazelerde ağlamamak gibi bir durum yoktur. Yas evlerinde yüksek sesle ağlamak olağandır, yalnızca gelinler kendi eşleri için ağlamamaya çalışır. Bazı kaynaklarda bu durumun tersi anlatılır. Tornau tanık olduğu Abaza cenazesinde dul kadının eşi için yas tuttuğunu, yüzünü ve göğsünü tırnaklarıyla çizerek kanattığını anlatır (Tornau, 2019: 58). Romanlarda idealize edilmiş gelinlerse acısını sessiz yaşayan gelinlerdir. *Kafdağı’nın Ateşi* romanında Zıvıv, önce oğlunu sonra kocasını savaşta kaybeder ama ayıp diye ağlamaz, üstelik eşinin cenaze sürecinde gelin olduğu için ayakta bekler (Özbek, 2021: 57). *Uşak* romanında Asiyat ölen kocası için ağlayamaz, cenaze götürülürken kapı önüne bile çıkamaz, yazar bunun töre gereği yakışık almadığını belirtir (Dinçaslan, 2021: 65). *Savaş Nesilleri*’nde Goşemid’in kocası Lasmar, Ruslarla savaşmak için İmam Mansur kuvvetlerine katılır. Goşemid kocasını uğurlamak için bile öne çıkamaz.

“Psıfabe süvari birliği, Çığzıç Köyünde toplanmıştı. Bastıko Bram ve vadinin diğer büyükleri, savaşa gidenleri köyün dışına kadar uğurladılar. Uzun süre endişeyle arkalarından baktılar.
 Lasmar, hummalı bir hazırlık içinde geçen iki gün süresince, Çemko’ya çıkma imkanı bulamamıştı. Goşemid, çocukları alıp köye gelmiş, son görüşmeleri köyde olmuştu. Gururlu Koce kızı, büyüklerin önünde ortaya çıkmamıştı. Hüzünlü bir ifadeyle, kocasına uzaktan bakabiliyordu” (Çelik, 2001b: 51).

Çerkes ve Abazalarda karı kocanın bir veda anında bile sarılması, bir araya gelmesi, konuşması mümkün değildir. Çelik, bu âdeti Lasmar ve Goşemıd’ın hikâyesiyle anlatır. Romanlarda başka toplumlarda sık rastlanan gelin kaynana tartışması hiç yoktur, zaten gelinler büyüklere karşılık vermediği için buna sebep olacak bir durum gelişmez. Çelik, sadece bir romanında eltiler arasındaki gerginliğe değinir. Gerginliğin sebebi gelinlerden birinin kendini daha soylu bulmasıdır. Bu gerginlik kayınvalidenin konuşmasıyla sona erer. Şayze onları uyarır.

“Osman’ın eşi Skurun, yetim büyümüşü. Ancak, Goşemıd’ın ve Şayze’nin geniş ufkunda yetişmişti. Belki soylulukta Hangoş ile baş edemezdi. Fakat, kişilikte asla ondan geri kalmazdı.

İki genç kadının mücadelesi, giderek büyüdü. Şayze gibi sabırlı olgun bir kayınvalidenin sabrını taşırdı.

Şayze, nihayet bir gün, iki gelinini karşısına alıp oturttu. Onlara gereken her şeyi söyledi. Sözleri nasihat niteliğini taşımıyordu.

İlk defa, kaşlarını çatmıştı. Kendisinden sonra, sitede Goşe olarak söz sahibi olacaklarını, buna şimdiden layık olmaları gerektiğini sert bir dille ifade etti.

Eşleriniz, benim oğullarım! Sizin kavganız, onların kavgası haline dönüşmesin! Adıge kadını için en büyük ayıp, saygıda kusur etmektir. Gelinlerimin bu hataya düşmemesini istiyorum! dedi ” (Çelik, 2001c: 34).

Kölelik Dönemeci romanında kocası bir odalık tutan Satanya’nın bir gelin olarak ne kadar sabırlı olduğu vurgusu vardır. Bu durumda bile sessiz kalır. “Satanya’m da her Adıga avradı gibi gururludur. Soyuna söz değmesin diye, acısından ölse, ‘of’ demez (Bilbaşar, 2015: 135). Gelin gittiği ailenin thamadesi Lâvritas, Satanya’nın kocasının saygısızlığına rağmen onun bir Pşı kızı gibi davrandığını, kimsenin önünde gözyaşı dökmediğini, dövünmediğini söyler. Aldatılan kadının sessiz kalması bir erdem gibi anlatılır. Atlılarda Berkuk, Rus Alisa ile yakınlaşınca daha önceden söz verdiği Setenay’ı unuttur. Setenay henüz gelin olmamıştır ama “avuj” verdiği için ilişkileri bir anlamda resmiyet kazanmıştır. Bu nedenle Berkuk’un arkadaşları Setenay’ı sabırlı olup beklemesi konusunda tembihler. O da Satanya gibi sessiz kalarak erdem gösterir.

Habze-keabz kapsamında kocasını kaybeden gelinler için de bazı âdetler vardır. Evlenme bölümünde söz ettiğimiz gibi gelinler, nadiren kayınlarıyla evlenirler. İsteyen gelinler ailelerinin yanına dönebilir. Uğurlu, *Anzure* romanında kocasını kaybeden bir gelinin hikâyesini işler. Gulana, kendisine sorulan “Gitmek mi istersin kalmak mı istersin?” sorusuna dilediğince yanıt veremez. Hatutşuka merhametli bir insandır, kardeşinin eşine

sahip olduğu tüm varlığını koruyacağını söyler. Ağabeyi Gulana'yı almak istediğinde Hatutşuka buna karşı çıkmaz. Gelini olarak gördüğü Gulana'nın fikrini alır.

“ Ağabeyin seni götürmek istiyor. Daha önce seninle konuştuğumuz gibi nerede rahat ederim dersen orayı seç, dedi. Gulana fısıldar gibi konuştu:

Siz bilirsiniz, dedi. Bu sefer Haris:

Bak Gulana, burada karar verecek olan sensin. İster evinde kal, yakacağını yiyeceğini hazırlarız, istersen benimle gel, dedi.

Gulana biraz düşündü. Her ne kadar konuşmaya utansa da çocuğunun ve kendisinin bundan sonraki yaşamlarına bir yön vermesi için karar vermesi gerekiyordu. Sesini biraz daha yükselterek konuşmaya başladı:

Ben, ömür boyu çocuğumun babasının evinde yaşamak isterim. Fakat yalnız kaldığım zaman korkuyorum. Bir gün, iki gün değil, ömür boyu benimle kalması için kime söyleyeyim. Herkesin kendi evi, çocukları var. Hatutşuka'ya baktı, ağlamamaya çalışarak:

Ben seni babam bildim. Bana da şimdiye kadar hep babalık yaptın. Yine de sen bilirsin. Yalnız bana güvenmeyeceksen, ben ağabeyimle gitmek istiyorum, dedi başını öne eğdi” (Uğurlu, 2007: 31-32).

Gulana ağabeyiyle dönmek ister ancak kaynının bir şartı vardır, çocuğu belirli bir yaşa geldiğinde amcası onu alıp büyütecektir. Kendi soyundan bir çocuğun dayısının sülalesinde büyümesini istemez, bu istekte kültürün soy kavramına önem vermesi vardır.

Çerkes ve Abaza gelinlerinin bu saygılı tavırları başka kültürlerin de dikkatini çeker. Nuriye Özşahin *Elbruz'un Gözü* romanında Abaza kızlarının bulunmaz Hint kumaşı gibi görüldüğünü söyler. Saraya gelin gidecekmiş gibi yetiştirildikleri için sıradan kişiler onları istemeye gelemmez. Özşahin'in bu öz övgüsü aslında romanlardaki neredeyse tüm gelin davranışları için geçerlidir. Gelinler; sabırlı, gelenek bilir, güzel, anlayışlı, becerikli, nazik ve suskundur. Romanlarda beğenilmeyen tek gelin Satanya'dır. Kayınvalidesi, annesi Abhaz olduğu için Satanya'yı beğenmez. Buna rağmen Satanya da diğer gelinler gibi sabırlı ve suskundur. *Zorunlu Göç* romanında Şayze gelinlerini bir kez iyi geçinmeleri için uyarır. *Dağlara Yazılıdır* da biraz huysuzca bir babaanne “ ‘Doyasıya yemek vermiyor anan bana. Aç bırakıyor. Lokmalarımı sayıyor. Çopur suratlı gelin, ne olacak. Kajer soyundan mıdır, nedir?’” (Öner, 2007: 45), diyerek gelinini biraz çekiştirir. Bu örneklerin dışında Çerkes ve Abaza gelinliği; övülen, beğenilen, gurur duyulan özellikler barındırır. Topluluk ve aile bağlarını koruyan, kendini feda eden, daima otokontrollü, mükemmel ev hanımı, fazlasıyla metanetli ve bağışlayıcı gelinlerdir onlar. Evliklerinden önce bir nebze karakter olarak öne çıkanlar da evlilik sonrası silikleşir ancak yaşlandığında ya da cinsiyetinden arındığında yeniden söz sahibi olmaya başlar.

Yazarların gelinleri büyük oranda “olumlu özelliklerle” anlatması da toplum yapısındaki kabulü gösterir, bu kabul Türkiye’deki Türklerde de görülür.

2.1.8. Çocuklarla İlgili Habze-Keabz Uygulamaları

Çocuklar bir toplumun geleceği olduğu için onun sağlıklı ve habze-keabz normlarına göre yetiştirilmesi önemli görülür. Hamilelikten itibaren uygulanan birtakım ritüeller vardır. Bu ritüellerin oluşumunda habze etkindir ayıp sayıldığı için hamilelik uluorta ilan edilmez. Hamile kadınlara ağır işler yaptırılmaz. Doğum gerçekleşince iyi dilekle içeren huaho (dua) yapılır. Bu sırada oldukça ayrıntılı başka ritüellere de başvurulur.⁵³ Doğum sırasında evde bir konuk varsa çocuğa onun adı verilebilir ya da konuk çocuğa isim verir. Bebeğe isim takan ona maddi durumuna göre hediye verebilir. Doğan bebek için ağaç dikilebilir. Bebeğin beşiğe yatırılması, yürümesi, saçının kesilmesi gibi durumlarda bazı ritüeller yapılır. Prenslerin ve soyluların çocukları eğitim için atalık/purluk geleneğine bağlı olarak başka soylu ailelerin yanına verilir. Büyüklerin yanında çocuklar açıkça sevilmez, kucağa alınmaz. Çocuklar büyüklerle birlikte yemek yemez. Çocuğa anne babası ya da aile büyükleri isim verebilir. Çocuklara aile büyüklerinin ismi verilmez. Çocuk eğitiminde masal, şarkı, tekerleme, bilmece, anlatılar kullanılır. Kız çocukları evde misafir kabul edildiği için, kızlara karşı daha naif davranılır. Babalar erkek çocuklarına daha sert ve mesafeli davranır (Saltık, 1998; Sarebiy, 2017; Tuna, 2009; Zihni, 2019). Evliya Çelebi *Seyahatname*’de çocuklara isim vermeyle ilgili gözlemlerini şöyle aktarır.

“Beyinin ismi Cangirey’dir, yani Canbe Giray’dır. Canbe Giray Sultan bunda konuk iken o gece beyinin bir çocuğu dünyaya gelince Canbe Giray Sultan’ın ismini koyup Cangirey derler. Hâlâ Çerkez gelenekleri öyledir ki evinde bir konuğu olduğunda bir oğlu doğarsa ona evdeki konuğun ismini korlar ve o an oğlanı bir günden bir başka süt ana alıp götürür. Anasından ve babasından iyi besleyip büyütür. Hâlâ yine öyle gördük. Eğer evlerinde konuk yok ise komşusunun adını oğlana korlar” (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 622).

Yazarlar, çocuk eğitiminde habzenin uygulanışı konusunda tüm ayrıntıları aktarmazlar. Doğan bebek için ağaç dikme, bebeğin beşiğe yatırılması, yürümesi, saçının kesilmesi gibi durumlarda uygulanan gelenekler ve bunun için kurlan törensel sofralar

⁵³ Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*. (Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık.

örneklenmez. Romanlar daha çok diasporada hâlâ uygulanan kuralları ya da onları diğerler kültürlerden ayıran uygulamaları işaret ederler. Anne babaların çocuklarına uluorta sevgi göstermemeleri ve isim verme en çok işlenen konulardandır.

Toplum yapısını biçimlendiren normlar nedeniyle, hamilelik haberi bir gösteri hâline getirilmez, anne babalar duygularını bastırır. *Anzure* romanında İbrahim, soyunun devamı oğlu doğduğunda sevincini paylaşmaya çekinir.

“...avazı çıktığı kadar “Hey, millet, benim bir oğlum oldu”, demek geliyordu içinden ama Çerkeslerde çocuğum oldu diye sevincini dışa vurmanın ayıp olduğu, “sonradan görme ne olacak, sanki bir kendinin çocuğu oluyor” diye kınanacağının bilincinde olarak kendini frenledi” (Uğurlu, 2007: 190-191).

İbrahim’in kimsesi yoktur ve bu doğum onun için çok özeldir ama bu sevinci ulu orta yaşayamaz. Benzer bir algı *Kağıttan Gemiler* romanında da vardır. Raif’in karısı Denef hamiledir. Denef bunu saklamak, Raif’se bunu ilan etmek ister Denef’in neden gizlemek istediğini anlayamaz. Denef “Haynape” ayıp, sakın ailene söyleme, der. Raif “Haynape” kavramını bilmediği için ve onun kültüründe hamilelik gizlenmediği için şaşırır da Denef’i kırmaz (Atçı, 2018). Lider Erşan’ın *Setenay* romanında Azamet’in gelininin doğum yaptığı gün anlatılır. Azamet sancı çeken gelini rahat edebilsin, diye evden çıkar. Azamet bu sırada torununa ne isim vereceğini düşünür.

“Gelini Nefin ikinci çocuğunun doğum sancısını çekiyordu içeride. Oğlu Guşan Karadeniz’e açılmıştı Haçapasıyla. Azamet’in evin içinde kalıp, gelininin sancılanırken sesini duyması ayıptı onların terbiyesinde. Gelini utanırdı, o utanmasını diye haberi bahçede bekliyordu. Torunu kız mı, erkek mi olacak bilmiyordu, adını koymak ona düşerdi. İlk torunu kızdı, oğlu denizdeyken bir akşam vakti dolunayda doğmuştu. Adı Goşenay olsun demişti oğlu, denize giderken” (Erşan, 2019: 8).

Romanda Çerkes ve Abazalarda isim verme geleneğinde pek rastlanmayan babanın kendi çocuğuna isim vermesi örneğine rastlanır. Doğan çocuklara genellikle dışarıdan bir büyük ya da evin büyüğü isim verir. İsim vermek konusun da Türk kültüründen farklı eğilimler olduğu için geleneğin ayrıntıları romanlarda işlenir. Hayri Ersoy’un üçlemesinde Amra ve Bazala’nın doğan çocuğuna isim verme konusunda farklı görüşler vardır. Bazala kaçaktır, kimse onun nerede olduğunu bilmez. Çocuğa yakın zamanda öldürülen Thamade Paçkuk’un adını verme fikri ortaya atılır ancak bu görüş reddedilir çünkü başka

toplumlardan farklı olarak saygıdeğer bir büyüğün ismini takmak onaylanan bir durum değildir.

“ ‘Bu çocuğun adı bence Paçkuk olmalı!’ dedi.

Yaşlı kadının bu önerisi köylülerde büyük panik yaratmıştı. Hem kadınlar, hem de tahmadalar buna şiddetle karşı çıktılar. Aslında her iki tarafın da karşı çıkma nedeni farklıydı. Kadınlar karşı çıkmışlardı; çünkü geleneklere göre gelinler yaşlıların adını söyleyemezler, onlardan bahsederken takma adlar kullanırlardı. Zaten köyün hiçbir gelini Paçkuk Bey’in adını anmamıştı bugüne dek, anamazdı da. Bu nedenle de ne annesi ne de başka bir gelin bu çocuğa adıyla hitap edemeyecekti. Yani çocuğun bir adı olacaktı ama bunu kimse kullanamayacaktı.

Tahmadaların karşı çıkma nedeni de çok daha farklıydı. Kafkas geleneklerine göre, ad kişiyi değil kişi adı doldururdu. Örneğin, Paçkuk Bey’in adının içeriğinde, onun yetmiş yıllık yaşamı, başarıları, yiğitlikleri, dostlukları ve tüm geçmişi vardı. Yani o adın içeriği tüm bu başarılarla doldurulmuştu. Daha yeni doğmuş ve gelecekte ne yapacağı, nasıl biri olacağı bile belli olmayan bir çocuğa bu isim çok ağır gelirdi. Öyleyse bu çocuğa, ileride kendisinin kişilik kazandırabileceği; emekleriyle, mücadeleleriyle, dostlukları ve yiğitlikleriyle içeriğini bizzat kendisinin doldurabileceği yeni bir ad konmalıydı” (Ersoy, 2018a: 247).

Hem gelinlerin durumunu zorlaştıracığından hem de ismin taşıdığı ağırlıktan bu isimden vazgeçilir. Bazala, bunlar yaşanırken uzakta olduğundan çocuğuna ne isim verildiğini merak eder. Bir yandan evinde olsa da çocuğa isim vermek konusunda ona çok laf düşmeyeceğini bilir. *Savaş Nesilleri* romanında Lasmar oğluna isim verilen günü hatırlar. İsmi, anne baba değil ailenin büyüklerinden Gıgı vermiştir. Pşımef “Pşının günü” (prensın günü) anlamına gelen bu isim ondan beklenenleri de işaret eder. O Bastıların yeni umudu olacaktır.

“Gıgı, onu kucağına alıp kaldırmış; kimsenin konuşmasına fırsat vermeden, otoriter sert sesini yükseltmişti.

Herkes bilsin ve duysun: Bu Bastının adı “Pşımef”! demişti.

Gıgı, Dadu döneminin özlemini çekiyordu. Büyük Bastı Ailesinin eski gücünü geri getirecek birini arıyordu. Onu da, yeni doğan bebeğin aydınlık yüzünde görür gibi olmuştu” (Çelik, 2001b: 33).

Lasmar, ismini kendi koyamasa da oğluna verilen bu isimden memnun olur. *Kazanuko Jabağ* romanında sınıflı toplum yapısında oğlunu yetiştirmek istemeyen Devay, Balkar bölgesine gider. Aslında burada da beyler ve kullar vardır. Devay’ın niyeti oğlunu bir bey yanına vermektir. Dört aylık oğluna isim bile vermeden onu atalık olarak başka bir aileye götüren Devay’ın oğluna törenle isim verilir.

“Aybaz, Devay’a döndü. ‘Anlaşıldı!’ dedi.

‘ Sen oğlun için yeni bir kişilik, yeni bir dünya a ben de bu isteğine uygun şekilde davranacağım.’ Kısa bir duraklamadan sonra devam etti.
 ‘ Bütün Kafkasya’da çocuklar, soylarıyla anılırlar. Ben de bu çocuğa soyadı olarak: “Kazanoğlu” adını seçtim. Asıl adı da “Yapağ” olsun.’
 Aybaz güldü.
 ‘ Ne dersiniz “Kazanoğlu Yapağ” adını beğendiniz mi?’ ” (Çelik, 1994: 41).

Devay çocuğunun özgürlüğü adına onunla ilgili haklardan vazgeçtiği için burada da sesini çıkarmaz. Kendi beyinin yanında kalsa da büyük ihtimalle onun istediği bir ismi çocuğuna takacaktır, bu nedenle verilen isme razı olur.

Çerkes ve Abaza aile yapısında ebeveynler, çocuklarını şımartmamak ve büyüklerin yanında çocuklarına sevgilerini belli etmemek için -özellikle babalar- onları kucaklarına almazlar. “Anzure” romanında Hatutşuka, kendi çocuklarını kucağına almayan babalardandır ancak öldürülen kardeşinin oğlu İbrahim’i kucağına alınca hem kendi karısı hem de kardeşinin karısı şaşırır. Bir Çerkes erkeğini böyle görmek kadınları duygulandırır.

“Hatutşuka daha kendi çocuklarından hiç birisini kucağına almamışken, İbrahim’i kucağında tuttuğunu gören Goşlana ve Gulana, Hatutşuka’ya bakıp duygulandılar. Gulana ve Goşlana’nın elindeki bohçaları Haris aldı, kapıdan çıkarken Goşlana: Gulana burasını da kendi evin bil. Çocuğu bize fazla özletme derken gözlelerinden akan yaşı saklamaya çalışıyor, baş örtüsünü düzeltiyor gibi yapı gözyaşlarını siliyordu. Gulana içerde uyuyan Janset ile Jana’nın yanaklarına birer öpücük kondurup kendi ailesi bildiği evden ayrılırken, çok uzaklara gidiyormuş gibi Goşlana’yla kucaklaşıp, hakkını helal etmesini istedi. Amcasının ölümünden sonra, yengesinin gitmesi, Anzar’ın da zoruna gitti. Babasının kucağındaki İbrahim’e bir daha baktı, yengesine sarıldı, elini öptü” (Uğurlu, 2007: 399).

Lasmar da ister istemez mesafeli davranan babalardandır. Çocuklar bu geleneği bildiği için babalarına çok yaklaşmazlar. Lasmar zaman zaman yanına oturan Nefij’in saçını okşamakla –kimse görmeden- yetinir (Çelik, 2001b). Kız çocuklarına biraz daha yakın davranma Kafdağı’nın Ateşi romanında da görülür. Romanda Aslanuk Bey’in kızına daha şefkatli yaklaştığı söylenir sonra yazar araya girerek Çerkes babaların oğullarıyla senli benli olmayacağını, bunun kişilik gelişiminin bir parçası olduğunu belirtir (Özbek, 2021: 42).

“Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen” romanında Temir, bir Abaza köyünde doğmuş olmasına rağmen geleneğin zorlayıcı yanlarından sıkılmıştır. Uzun süre İstanbul’da

kaldıktan sonra kendi annesine dilediğinde sarılamamaktan rahatsız olur ama annesi hâlâ bu kuralların etkisinde yaşamaktadır.

“ ‘Yapma dedim ya deli oğlan! Bak bir gören olacak bizi; sonra milletin diline düşeceğiz. Çocuğu ile yüzgöz olmuş, diyerek beni ayıplayacaklar. Sen, İstanbul’da bir süre yaşayınca Abazalıktan da Çerkeslikten de büsbütün çıktın galiba,’ diye mızıldandı.

Janset hem içinden çıktığı Adige toplumunda hem de uzun süredir bir gelin, bir anne olarak yaşadığı Abaza toplumunda anne ile çocuğunun bu denli yakınlaşmasına alışkın olmadığı için, yaşadığı tedirginliği ısrarla Temir’e anlatmaya çalışıyordu aslında. Görünen oydu ki, Temir’in onu anlamaya hiç mi hiç niyeti yoktu” (Ersoy, 2018c: 58).

Aynı romanda Amra, çocuğuna bakacak bir yardımcısı - kayınvalidesi, görümcesi- olmadığı için mecburen onu kucaklar ama tedirgindir “Çünkü içinde yaşadığı toplumun yazılmamış kanunları olan Akeabz-Khaabze’ye göre yaşlı insanların yanında çocuğunu kucağına almak, ona sevgi gösterisinde bulunmak hoş karşılanan bir durum değildi” (Ersoy, 2018c: 37). Amra’nın durumu uluorta olmamak kaydıyla hoş görülür ama o başka türlü davranamaz, kültürün içinde yetişmiş, kültürüne bağlı bir gelindir.

Sürdüler Sürgün Oldum romanında Hayıd, sürgün sırasında karısını, kızını, oğlunu, babasını kaybetmiştir. Hayatta kalan iki çocuğundan biri de hastadır. Karaya çıkınca sığındıkları mağarada çok istemesine rağmen halalarının baktığı çocuklarının yanına gidemez, acılarını paylaşamaz. Aşağı yukarı her aile aynı durumdadır.

“Kafkas geleneklerinde baba ve annelerin, hasta bile olsalar, başkalarının yanında çocuklarını kucaklarına alması, onlarla yakından ilgilenmesi ayıplanırdı. Bu nedenle de, sığındıkları mağarada hasta çocukları anne ve babaları yerine, dayı, hala, teyze, amca gibi akrabaları sarıp sarmalıyor, kendi çocuklarına gösteremedikleri sevginin hincını çıkarırcasına ölümüne onlarla ilgileniyorlardı” (Ersoy, 2018a: 10).

Hayıd’ın kardeşi Kıramaca, ağabeyinin çocuklarına canı pahasına bakar. Hayıd, kızını sevmek ister ama biri görecektir, diye korkar. Kıramaca ağabeyine çocuğuna sarılmasını söyler. Küçük Esmâ babasının ona sarılmasına alışkın değildir, çok şaşırır. Küçük mağaradaki diğer sığınmacılardan biri onları görür ve utanmamaları için yavaşça öksürür. Bu öksürük bile Hayıd’ın “ ani bir hareketle kucağındaki kızı boynundan söküp aldı ve telaşla yere bırak”masına sebep olur (Ersoy, 2018a: 16).

Rüzgâr Kokulu Atlılar romanında Sevim Reşat, bir başka Çerkes gencini haince öldüren oğluna acımayan Prens⁵⁴ bir babadan söz eder. Prens Yakobi oğlunun hatasını affedilemez olarak niteler.

“Prens az önce oğluna aslında seni astırmalıyım derken sözlerinde samimiydi. Karısının hatırı olmasaydı oğlunu vururdu. Bunun için iki haklı nedeni olduğunu düşünüyordu. Birincisi, oğlu bu infazı hak ediyordu. İkincisi bir prens olarak böyle bir davranışta bulunmakla halkın güvenini kazanacak, bundan böyle onun adalet duygusundan hiç kimse şüphe etmeyecek, rakiplerine karşı üstünlük kazanmış olacaktı” (Reşat, 2008: 161).

Yakobi’ye göre oğullarına yakınlık duyabilmesi için onların zeki, öngörülü, çalışkan ve kurnaz olmaları gerekir. Duygularını önemsemez. Prens oğlunun öldürülmesine sadece karısının hatırına karşı çıkar. Bir anlamda geleneği savunur.

Özgürlüğün Bedeli romanında İbrahim, sağ olup olmadığını bilmediği oğulları için yas tutarken bile bunu belli etmek istemez, gelenek içine o kadar işlemiştir ki duygularını bastırmak zorunda kalır.

“ ‘Mahsud, buraya kadar gelip senin sevincinle, benim dışı vurmadığım sıkıntımı hafiflettin. Geleneklerimizde bir babanın oğlunun ölümüne üzüldüğünü açık bir şekilde belli etmesi, hele oğlu vatanı için ölmüşse ayıplanıyor; fakat inan ki Mashud, içim yanıyor, acı çekiyorum bu konuşmamızın aramızda kalacağını bildiğim için sana bu kadar açılabilirdim. Ama biraz rahatladım” (Uğurlu, 2009: 92-93).

Acısını paylaştığı o kısacık anda bile sırrının ifşa olmayacağından emin olmak ister. Gelenek bu anne babalara ağır bir yükler. *Genar* romanının en parlak karakterlerinden Şate’nin ölümü herkesi sarsar ama babası bu acıya sessizce dayanır. Natho Hanbeş de tıpkı İbrahim gibi ölen çocuğu hakkındaki övgüler karşısında bile çocuğu hakkında konuşamaz. Acısını büyüklerin yanında belli etmez.

“Oğlunuz diye söylemiyorum: Şate çok yetenekliydi. İyi ata biniyor. Çok iyi silah kullanıyordu. Ne yaptığını bilen bir gençti. O’na karşı sonsuz bir güvenim vardı. Şate’yi durdurmak aklıma gelmezdi. Aksine, doğru yaptığını inandığım için, ona uyardım. Doğrusunu isterseniz, bu inancımı yitirmiş değilim. Sağ olsaydı, yine peşinden giderdim. Natho Hanbeş, kederli bir şekilde gülümsedi.

⁵⁴ Bu romanda Prens, bir askerî başarı nedeniyle bu unvanı almıştır ancak Nalçık Beşeri Araştırmalar Enstitüsü Tarih Bölümü Orta Çağ Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Khyej Zayurbeş’e göre, sınıflı toplum yapısında başarı ne olursa olsun birinin Prens derecesine yükselmesi mümkün değildir. Röportaj tarihi 05.06.2020 Yazar iki romanında da sıradan insanları Prens yaparak dönem koşullarına aykırı, sosyal adaleti sağladığı bir kurgu yapar.

-Şate'yi bu şekilde andığın için, bizi memnun ettin. Sağol!
Natho Sabe, sesini çıkarmadı. Ağabeyi Hanbeş'in önünde, oğlu hakkında daha fazla konuşmaktan utandı. Genar'ın oğluna gösterdiği yakınlığa karşılık, şükranda bulunmaya töre gereği cesaret edemedi" (Çelik, 2001a: 362).

Bu tavır, çocuğa sevgi duymamakla ilgili değildir, yıllar boyunca onları uzaktan sevmiş ama bunu herkesin önünde dillendirmemiş babaların tavrıdır. Babalar da neredeyse hiçbir duygularını yansıtamazlar. Topluluk içinde kendi çocuklarını gördüklerinde sevinç ya da üzüntü belirtisi göstermez, onları görmezden gelirler. Çocuklar bunu sevilme olarak algılamazlar. *Genar*'da Ahmet Sena'nın başka kültürden biri olarak bunu yadırgaması doğaldır.

"Alanın doğu tarafında Thamaterler arasında oturan Ahmet Sena Bastı gençlerini görünce heyecanlandı. Sağında Bastı Bram, solunda Natho Hanbeş vardı. Önce Bram'e sonra Hanbeş'e baktı. Sesi titreyerek: "Bunlar, bizimkiler değil mi?" dedi. Ne Bram'den ne de Hanbeş'ten ses çıkmayınca şaşırdı. Tekrar telaşla, ikisinin yüzüne tek tek baktı. Hiçbirinde, heyecandan eser yoktu. Pür ciddi oturuyor, taştan birer heykel gibi, boş alana doğru bakıyorlardı. Sena yıllardır beraber yaşadığı insanları yeterince tanıyamadığı için biraz bozuldu. İçinden: "Ne acayip millet!" diyerek mırıldandı. "Büyüklerle küçükler sanki birbirine dargın. Babaların, çocuklarını sevip sevmediklerini kestirmek güç. Doğrusu, böylesini hiçbir yerde görmedim" Hayal kırıklığına uğramış gibi, sesini kesti. Bir daha konuşmadı" (Çelik, 2001a: 252-253).

Ahmet Sena pek çok memleket gezmiş, uzun zaman Çerkesler arasında yaşamıştır ama bu geleneği anlamakta güçlük çeker. Yazar da bu farkı vurgulayarak kimlik inşasında önemli bir noktaya taşır.

Özgürlüğün Bedeli romanında askere giden çocuklarının nereye gönderildiğini sormayan babalar vardır. Dönüp dönmeyeceklerini bilmedikleri evlatlarının nereye gittiğini soramayacak kadar baskındır gelenekleri. Hepsi merak içindedir ve hepsi birbirinden çekinir. Bir başkası ayıplar, diye kimse sormaz.

"Yaa! sizler çocuklarımızın nereye gittiklerini merak etmiyor musunuz? dedi. Herkes bir birine baktı. İbrahim:
'Vallahi ediyoruz. Hem de onun için geldik. Kültür diyoruz ayıp diyoruz. Çocuklarımızı soramıyoruz, ayıpsa da ayıp, benim çocuklarım nereye gitti?' dedi. (..) Diğer asker babaları, çocuklarının gittiği yönleri öğrenince, kendileri farkında olmadan çocuğunun gittiği yöne dönüp dönüp bakarlarken, birisi görüp:
'Niye hep o tarafa bakıyorsun? 'dediğinde;
'Ya! bulut var mı? Hava nasıl olacak, diye bakıyorum', diyor. Oğlunu düşündüğünün bilinmesini istemiyordu" (Uğurlu, 2009: 21-22).

Aynı romanda askere giden çocuklardan biri yıllar sonra köyüne döner. Babası Musost koşup oğlunu kucaklamak ister ama kendini tutar. “Sanki oğlu sabah tarlaya çalışmaya gitmişse, öğlen yemeğine evine geliyor gibi davrandı” (Uğurlu, 2009: 40). Jankat eve doğru yaklaşırken babası odun kırmaya devam eder. İçi içine sığmaz ama dışa vurmaz. Oğlunu getirdik diyenlere sanki yabancı birinden söz ediyormuş gibi “Öyle mi?” der. Uğurlu aynı romanda İbrahim ve oğlu arasındaki diyalogla baba oğlu arasındaki mesafeyi anlatır. Alışağ, babasıyla konuşmak için “Baba, biraz oturalım” der (Uğurlu, 2009: 50). Babası oğlunu tersleyerek “Hayırdır oğlum! Sanki arkadaşınla konuşuyor gibisin” (Uğurlu, 2009: 50), karşılığını verir. Başka bir kültüre göre oldukça normal olan bu istek Çerkes bir baba için şaşırtıcıdır. Uğurlu, bütün roman boyunca babaların bu duygu durumunu vurgular. Roman Çerkeslerin sevgilerini göstermekten imtina etmeleri ve I. Dünya Savaşı’ndaki etkinliğini anlatmak üzerine yazılmış gibidir. İbrahim’in iki oğlu da bambaşka yerlere gitmiş ve dönmemiştir. Yıllar sonra bir oğlunun esir olduğu haberi gelmiştir. Ağlamak ister ağlayamaz, konuşmak ister konuşamaz.

“Beş yıldır haber alamadığı iki oğlunun birinden haber getirmişti, Halit’i, o an oğlu yerine koyup, onu koklamak istedi. Ama geleneklerinde, bir baba oğlu için içindeki sevgiyi dışa vurmamak ve oğlu için üzülmek içinden geldiği gibi ağlayıp sızlanmak ayıp sayılıyordu. Ayıpsanacak bir şeyi yapmak, küçük düşürücü bir hareket olarak algılandığından, çerkezlerde baba olmak zordu. O zorluğu şimdi İbrahim yaşıyordu. İbrahim kısık bir sesle, sanki üç beş gündür görmediği oğlunu soruyor gibi: Nerde gördün? dedi” (Uğurlu, 2009: 60).

İbrahim’in iki oğlu askerden dönmeden üçüncü oğlu da askere çağrılır, İbrahim bu durumda bile vatan sevgisini evlat sevgisinin üzerinde tutar. Vatan için evladını göndermemeyi ayıp sayar. “Vatanını canından aziz bilen bir milletin torunlarıydı Kafkasya’dan gelenler” (Uğurlu, 2009:81), diyerek millî kimliğini vurgular. Roman boyunca İbrahim, Çerkes kimliğiyle yoğrulmuş bir baba olmanın zorluğunu yaşar. Benzer bir zorluğu Abaza olan Bazala da yaşar. Yıllar sonra köyüne dönerken yolda bir köylüsüyle karşılaşır karısını ve çocuğunu sormak ister ama soramaz. Köylüsü de onun hâlinden bir türlü anlamayıp kendiliğinden konuşmaz (Ersoy, 2018c).

Rüzgâr Kokulu Atlılar romanında Prens’in oğlu Albay Kawis ve Albay Shora babalarıyla birlikte ailelerine yapılacak olası bir saldırıya nasıl karşılık vereceklerini konuşurlar. Oğullar Rus eğitimi görmüş ve rütbe almıştır. Bu nedenle bir asimilasyona uğradıkları

düşünülebilir yine de önemli bir bölge yöneticisi olan babalarının yanında sigara içmek istemeleri habze-keabzın hâkim olduğu bir kültürde görülmez.

“ ‘Albay Kawis cebinden altın bir tabaka çıkardı. ‘Tütün içebilir miyim?’ diye sordu. Prens, ‘Bize de birer tane sararsan olur,’ dedi. Albay Shora, ‘Ziyaret nasıl geçti,’ dedi. ‘Pşımafe ne söylüyor, ne istiyor?’ ‘Üstü kapalı sözlerle Pereniko’yu asmamı buyuruyor.’ Albay Shora, ‘Bu işi uzatmanın anlamı yok,’ dedi. ‘Kılıç kınından Çekilmiş bir kere.’ Albay Kawis özenle sardığı sigaraları yakıp babasına ve kardeşine uzattı. Kendi sigarasından da derin bir nefes çekti. ‘Shora haklı,’ dedi. “Bir oldubittiye getirip bunların kökünü kurutmak lazım, neyi bekleyeceğiz ki?” (Reşat, 2008: 109).

Çerkes ve Abaza ailelerinde babaların çocuklarıyla aynı sofraya oturması bile az görülen bir olayken babanın karşısında sigara içmek babaya da ikram etmek uç bir örnektir. *Genar* romanında Şate’nin yabancı bir büyüğün yanında çay bile içmemesiyle kıyaslandığında yazarın anlatıda habzenin bu kuralını atladığı düşünülebilir.

Çocuklarla ilgili habze-keabz kurallarında değinilen bir başka nokta çocukların herkesin içinde cezalandırılmamasıdır. Çetin Öner’in *Dağlara Yazılıdır* romanında anne çocuğu herkes varken dövmez, babaanne torununa kızdığında onu gizlice döver.

“İçiyorum. Tası önümden alıp eliyle yokluyor içip içmediğimi anlamak için. Yürüyüp bitişikteki kilere geçiyor. “Gel buraya!” diyor. Odaya girer girmez, kapının sürgüsünü kapatıyor. Korkup ağlamaya başlıyorum. Yine dövecek sanıyorum. Çünkü herkesin içinde dövmüyor ninem beni” (Öner, 2007: 47).

Kafdağı’nın Ateşi’nde de çocukların herkesin önünde övülmesi ve yerilmesinin ayıp olduğu belirtildikten sonra Zıvıv’ın kızını odaya çağırıp gizlice azarlaması örneği verilir (Özbek, 2021). Romanlarda çocukların özellikle yaşlıların himayesinde masal, efsane, destanlarla eğitmesi yer alır. *Dağlara Yazılıdır*’da babaanne torununu masal, efsane, destanlarla eğitir. Babaanne anlatmak için Nart Destanları’nı seçer. *Narıçko’nın Atı* romanında köyün yaşlıları çocuklara masallarla iyi insan olmanın gerekliliğini, pşıların zalimliğini, dürüst olmanın erdemini anlatır. Narıçko davranışlarıyla torununa daima örnek olur. *Kafdağı’nın Ateşi*’nde büyük hala Mezguaşe çocuklara Nart kahramanlarının hikâyelerini anlatır. *Genar* romanında Bastı Dadu artık ciddi davranması gerektiğini düşündüğü torununu bir anlatıyla eğitir. Soyluluğun bir erkeğin evlenmesi için yeterli

olmadığını torununa anlatmak ister. Anlatıda bir soylu olmasına rağmen habzeye uymadığı için sevdiği kız tarafından reddedilen bir erkek vardır. Dadu böylelikle Genar'ı eğitir ve daha ciddi davranmasını sağlar.

Çocuklar, romanlarda habze-keabzın aile içi ilişkileri nasıl düzenlediğini göstermek için var gibidir. Özellikle *Dağlara Yazılıdır*'da kısmen de *Kölelik Dönemeci*'nde ve *Kafdağı'nın Ateşi* romanlarında küçük çocuklar görülür. Kölelik Dönemeci'nde küçük kızlar habze-keabza bağlı yaşamayan babalarının zalimliğini pekiştirmek için var gibidir. *Dağlara Yazılıdır* romanı dışında çocukların kimliği, "ben"i ve "öteki"ni yorumlaması görülmez. *Uşak* romanında ise çocuk köle- özgür ayrımını vurgulamak ve kölelerin aşağılanması göstermek için vardır. Diğer romanlarda çocuklar kadının, erkeğin, toplumun durumunu anlatmak için sınırlı anlatılarla yer alırlar. Çoğunlukla geleneğin gücünü ve mükemmelliğini göstermek için araç olarak kullanılırlar.

2.1.9. Atalık-Purluk

Atalık kurumu Kafkasya'da sık rastlanan özellikle soylular arasında- bir çocuk yetiştirme yöntemidir. Aileler; çocukları şımarık olmasın, farklı beceriler edinsin, farklı diller öğrensın, yalnız kaldığında ayakta durmayı becersın, diye küçük yaşta onları başka bir aileye atalık olarak verirler (Sarebiy, 2017; Zihni, 2019). Dubrovin atalık kurumunun askerî ve dinî yanına eğilir. Atalık verilen çocuğa silah, binicilik, av, din, karar alma eğitimleri verilen çocuğun zorlu şartlara hazırlandığını ve çocukların ailelerine teslim edilirken törenler düzenlendiğini söyler (Dubrovin, 2019: 183-187). Bu yalnızca Çerkes ve Abazalar arasında görülmez. Bölgede yaşayan Kırım hanlarıyla iyi ilişkiler kurulabilmesi için karşılıklı olarak purluk işletilir. Walter Richmond *Çerkes Soykırımı* kitabında Rusların purluk sistemini siyasi bir tehlike olarak gördüğünden, onların böl ve işgal et politikasına karşı kalanları birbirine yaklaştırmasından rahatsız olduğunu söyler (Richmond, 2018: 7). Evliya Çelebi de *Seyahatname*'de tanık olduğu bir atalık törenini anlatır.

“Ertesi gün bütün bu Bolatkay kavmi silâhlanıp Han üzerine baskın şeklinde gelip bir saksagan kuşu şamatası edip sanki rica yollu Mehmed Giray Han'ın üçüncü oğlu Canbek Giray Sultan'ı Han'ın elinden çağırta çağırta alıp, "Biz besleriz, biraz bizde

dursun, efendimizdir. Belki zamanla han olup bize iyiliği dokuna" diye şehzadeyi alıp dağlara götürdüler.

Ne çare, Han da tacı tahtı, rahatı bahtı elinden alındığına üzülürken bir oğlu da gidip Han ağlayarak kaldı. Çerkez kavmi şehzadeyi aldıklarına dünya kadar sevinip bir yaylım tüfenk kurşunu atıp şenlikler edip,

Yarada varada vas varadaf

Tine tiye ata hırı vas varada.

türkülerini çıkırarak izzet ikram ile sultanın yoluna 120 koyun kurban edip sultanı götürdüler. Zira "Âdemî kavminde Çoban Giray oğulları var, bizde de Mehmed Giray Han oğlu olsun" düşüncesiyle sultanı isteyip aldılar kim dostluğa sebep olup "Belkim giderek han ola" ümidiyle şehzadeyi aldılar" (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 636-637).

Evliya Çelebi, bir zorlama olduğu imasıyla anlatsa da purluk sistemi Kafkasya'da çok yaygındır ve sürekli akına maruz kalan bölge halkları için büyük önem taşır. Pur bağıyla bağlanan aileler birbirini kollar. Her aile bu göreve layık değildir o nedenle pur olarak seçilmek onur meselesidir. Sürekli işgal korkusuyla yaşayan Kafkas kavimlerinin stratejik ortaklık kurabilmesinin yollarından biridir. Romanlarda da bu geleneğin siyasetteki ve erkek çocuklarının eğitimindeki rolü; birey olarak var olabilmek, dil öğrenme, savaşçı nitelikler kazanma, duygular yerine mantıkla hareket etme, sağlam dostluklar kurabilmesi işlenir.

Genar romanında Bastı Dadu, dargın olduğu Çerkes aileleri yerine güçlü Tatar Beyleri ile iletişim kurmayı amaçlar. Bir Tatar Bey'inden oğlunu kendisine p'kur (atalık) olarak vermesini ister.

"Kafkasya'yı görmedim. Fakat, Çerkesler hakkında çok şey dinledim. Onlardan, Laho gibi (Laho'ya bakarak gülümsedi) birkaç dostum var. Çerkesleri severim. Onlara güvenirim. Bazı hanzadelerin Kafkasya'da büyütüldüğünü de biliyorum. Fakat, bu konuda düşünmem lazım. Daha doğrusu karıma ve yakınlarıma danışmam gerekir.

Laho, Çobanoğlu'nun sözlerini Dadu için Adige diline çevirdi. Dadu, bir şey söylemedi. Yüzünde hüznü bir gülümseme donmuş olduğu halde, Çobanoğlu'na baktı.

Çobanoğlu, ertesi gün misafirlerini çiftliğinde gezdirdi. Dadu'ya, eğerli bir at hediye etti.

Laho, Dadu'nun kulağına eğildi, "Bak bu iyiye işaret" dedi. "Bir Tatar mirzasının at hediye etmesi, büyük bir dostluğun başlangıcıdır."

Çobanoğlu, aynı günün akşamı, misafirlerinin oturduğu odaya oniki yaşlarında bir çocuk ile birlikte girdi. Çocuk, sağlıklı ve güzeldi. Siyah çekik gözleri parlıyordu. Çobanoğlu:

Bunu size veriyorum, dedi. En küçük oğlum. Annesini şartlı olarak razı ettim. Yeni dostum Dadu'da, yanındaki oğlunu bana bırakacak" (Çelik, 2001a: 53-54).

Dadu'nun oğlu atalık olarak verilmeyecek geç bir yaştadır. Buna rağmen amacına ulaşması için bunu bir vesile sayar ve ailesinden kimseye danışmadan oğlunu Kırım'da bırakır. Bastı Dadu, Kırımlı atalığını cesur bir delikanlı olarak yetiştirir. Oğlu Bram da

Kırımlıların örf ve adetlerini görüp Kırım Türkçesi öğrenir. İlerleyen yaşlarında ticari hayatını atalık kültürü sayesinde geliştirir. Babasının kararı onun iyi bir aile lideri olarak yetişmesini sağlar.

Yorgun Tutsak'ta Özdemir, geleneğin bir onu meselesi olduğunu, çocuğun gelişiminde sorumlu olan ailenin bunu çok önemseydiğini, bu ilişkinin aileler arası bağları güçlendirdiğini söyler (Özdemir,1986: 60). Atalık olarak çocuk yetiştirenler kendilerine emanet edilen erkek çocuğuna at binme, kılıç kullanma, ava çıkma, habze gibi somut; cesaret, mertlik, kahramanlık, Çerkeslik-Abazalık gibi soyut konularda eğitim verirler.

“Lagustan, Şemiz'in dayısı Mirza'nın puruydu. Bu nedenle çocuklukları hatta bebeklikleri birlikte geçmişti. Mirza, onları rekabet kabul etmez bir terbiye ve disiplinle yetiştirmişti. (yetiştirmişti) On yaşına girdikleri günden itibaren, ikisinde delikanlı gibi davranmaya başlamış, onlardanda yetişkin birer erkek gibi davranışlar beklemişti. Mirza, köyde sayılan, sevilen, dürüst ve oldukça cesur tanınan bir insandı. Şemiz ve Lagustan da mertlik vasıflarını bütünüyle Mirza'dan almışlardı. Zeki ve cesur insanlar olarak yetişmeleri için, bıkmadan, usanmadan halk kahramanlarının öykülerini anlatmıştı. Bu öyküler ufacık kafalarında öylesine yer etmişti ki her ata binişlerinde, her ava çıkışlarında, Şemiz Prens Pşıkoy, Lagustan'da Şereluk olurlardı” (Özdemir, 1986: 61).

Bu eğitimleri alan çocuklar hem kendi ailelerine hem de atalık verildikleri ailelere son derece bağlı yetişir. O evin oğlu, kardeşi, ağabey sayılırlar ve ölene dek bu bağı korurlar. Bu nedenle yazılı yasların olmadığı bir toplumda atalık sistemi, yönetim için stratejik bir adım sayılır.

Soykan *Adsız Roman*'da atalık geleneğinin ayrıntılarını uzun uzun anlattıktan sonra bir teslim töreni kesitini aktarır. Atalığın geleneğinin kendisi kadar önemli olan bu tören çocuğu yetiştiren ailenin şanına şan katar.

“Pur, yani atalığa verme geleneğinin Çerkeslerde çok önemli bir yere sahip olması nedeniyle çocuğun ailesine teslim edilmesinin de özel bir törenle yapıldığını hepsi

biliyordu. Atalığın en önemli görevinin puru iyi bir savaşçı olarak yetiştirmek, güreş, dövüş, ok atma, silah kullanma, at binme, açlığa, sıcağa ve soğuğa dayanma becerilerine sahip olmasını sağlamak, bebeklikten başlayarak yaşamın ve xabzenin gerçeklerini öğretmek olduğunu da. Çocukların bazen birkaç aylıkken, çoğu zaman da birkaç yaşındayken verilip, sekiz ila on üç, en geç on yedi yaşına dek atalıkta kaldığını, sonrasında ailesine teslim edildiğini de... Öyle ki, bu önemli ve saygın görevi üstlenen atalığın, öz çocuğundan daha fazla purun beslenme ve eğitime önem verdiğini, tüm kabileye yakın akraba sayıldığını ve purun da çoğu zaman öz anne babasından çok atalığına bağlandığını da... O yaşına kadar törenlere uzak kalan Alkas'ın anlatırken heyecan duyduğunu bilen Zahret Hala, Alkas'tan devam etmesini istedi.

'Babam, Terek 'in babasıyla arkadaş olduğu için tören onun için daha anlamlıydı. Ben ise kendimi Terek'in yerine koyuyor, merakla olanları izliyordum. Terek'in üzerine koyu mavi renkli çuhadan Çerkes yamçası giydirmişlerdi. Kıyafetine özenle yerleştirilmiş kılıç, tüfek ve tabancalar vardı. On iki atlı eşliğinde atalığı tarafından ailesine teslim edilecekti" (Soykan, 2018: 101-102).

Aynı romanda Jankat karakterinin de pur olarak verilmesi ve mükemmel biçimde eğitilmesi anlatılır. Doğuştan yetenekli bu çocuk, başka bir köyün liderine pur olarak verilir.

"(...) güreş, dövüş, ok atma, silah kullanma, at binmede yaşlılarından oldukça ileri seviyeye gelmiş, açlığa, soğuğa, zor koşullara dayanma, kendini asla övmeme, büyük görmeme, sadakat gibi özelliklerle donatılan en güçlü, en yiğit purlardan biri olmuştur" (Soykan, 2018: 231- 232).

Soykan'ın anlatısında ideal erkek olarak yetişen Jankat, zamanı gelince yine törenle ailesine teslim edilir. Aldığı üstün nitelikli eğitimle akranları arasında öne çıkar. Atalık kültüründe ata olan aile çocuğu bir şenlikle uğurlaması, pur olan ailenin soyluluğunu, zenginliğini, habze-keabz bilirlüğünü gösteren bir şenliktir. Bu nedenle çok önemsenir. *Genar* da Bastı Dadu, Baysun'u ailesine götüreceği zaman dostlarını ve Baysun'u yetiştiren kardeşi Ale'yi törene çağırır. Atalık olan genç, özenle giydirilir, silahlandırılır. Hediyeler hazırlanır ve yola çıkılır. İki aile ziyafetler eşliğinde emanet çocukları birbirine teslim eder.

"Süslü Kafkas kıyafeti içinde olan Baysun'u çoğu güçlülükle tanıdı. Baysun'un boyu uzamış, gösterişli bir delikanlı olmuştur, annesi mutluluktan ağlıyordu. Geleneğin katı takipçisi Dadu, oğlunu kucaklamadı. "Çocuk nasılsın?" demekle yetindi. Çobanoğlu, Dadu'ya büyük yakınlık gösterdi. Kendisine ve yanındakilere çeşitli hediyeler verdi. Ziyafetler birbirini izledi.(...)
Veda zamanı geldiğinde, Çobanoğlu ile Dadu karşılıklı olarak ailelerinin her zaman dost kalmaları dileğinde bulunarak kucaklaştılar.

Çobanoğlu, üç yıl boyunca, davranışlarına hayran kaldığı Bastı Bram'ı bağrına doğru çekerek, gözlerinin içine uzun süre baktı. “Bundan böyle oğullarımdan birisin. Seni her zaman Kırım’a bekliyorum” derken gözyaşlarını tutamadı. '

Dadu ise, her zamanki soğuk tutumunu sürdürdü. Baysun'un sağ omzuna vurmakla yetindi.

Mansur kabilesinden yirmi kadar genç süvari, Bahçesaray'a kadar Dadu ve yanındakilere eşlik etti. Bu gençlerin çoğu, üç yıl Bram ile arkadaşlık etmişlerdi. O'nu sevmişlerdi. Bram'ı her zaman arayacaklarını söyleyerek uğurladılar” (Çelik, 2001: 62-63).

Kafdağı'nın Ateşi'nde Aslanuk Bey'in oğlu Yenal'in atalığı Aytek Bey'in evinden gümüş eyerli, gümüş dizginli safkan atıyla; Çerkeskası ve gümüş kamasıyla bir savaşçı olarak dönüşü anlatılır. Atalığı büyük bir grupla emanetini teslim etmeye gelir. Yazar geleneğin amacını ve uygulama biçimini uzun uzun anlattıktan sonra, siyasi hamle olarak atalığı açıklar (Özbek, 2021: 23-24). Romanda Yenal'in ailesine teslim töreni için yapılan şenlik, oynanan oyunlar, düzenlenen yarışlar, atalığının onun için yıldırım tanrısı Şible'ye koyun kurban etmesi özetleme tekniği ile anlatılır.

Kölelik Dönemeci'nde Pşı Şore'nin bilincinden p'urgaşe atalık törenine katılmanın gururu anlatılır. O dönemde bir devlet düzenine sahip Kırım'a atalık töreni için davet edilmek, bölge beylerinin gördüğü değerler simgesidir. “Bir yerde han kardeşinin başı çekeceği p'urgaşe'ye katılmak, Bahçesaray'a konuk olmak dağlı gururunu okşuyordu” (Bilbaşar, 2015: 360). Çerkeslerin duyduğu bu gurur, onları bir oyunun piyonu hâline getirir. Kırım Hanını değiştirmek için bir tuzak hazırlanır. Han'ın oğlu için düzenlenen alaya Çerkesler de davet edilir. Gelenler atlı ve silahlıdır, törene gittiklerini sanırlar. Han'a da gelenlerin isyancı olduğu söylenecektir. Han, tuzaktan habersiz Çerkes beylerine Kırım'a gelmemelerini söyleyince bu bir gurur meselesine dönüşür. Beyler geleneğe bağlılıkları nedeniyle bir taht kavgasının ortasında kalırlar.

“‘Yok,’ dedi Zanoğlu, ‘şu sıra bildirmeyeceğik. Şahin Giray’a bağlılık antları vardır. Kınamam. Tavat Şıma Bahçesaray’da Halim Giray Han’a hizmet etmiş, nimet görmüştür. Kötüsü Şahin Giray’ı da Halim Giray Han gibi biri sanır. Onun ikiyüzlü bir kavat olduğunu bilmez. Özgürlük savaşçısı diye kutsar onu. Pşı Şore’yi de kendine uydurmuştur. Bu tasarımı duyuranda korkarım ki Bozdoklu beyler Şahin Giray’a olan muhabbetleri yüzünden, p'urgaşe'ye katılmaktan vazgeçip geri dönerler. Bu da bizi zayıf düşürür. Niyetim Çerkesliklerinin onuruna basıp onları p'urgaşe'ye sahip çıkmaya zorlamaktır’ ” (Bilbaşar, 2015: 448).

Kırım hanları arasındaki taht mücadelesi öteden beri onlarla purluk/atalık bağı kuran bölge halkının sınavı hâline dönüşür. Bir yandan Kırım’la savaşmamak bir yandan da Ruslardan uzak durmak için üzerine titredikleri purluk onlara zarar verir. Üstelik bu durum ne Kırım’a ne de bölge Çerkeslerine iyi gelir. Kavganın kazananı Osmanlılar ve Ruslar olur. *Çerkes Özgürlük Savaşçısı Hapago* romanında pur geleneği didaktik biçimde, kurgu bozularak verilir. Çerkeslerin Kırım Hanı’nın çocuğunu almaya gitmesi, bu sırada düzenlenen eğlenceler, çocuğa verilen dersler- at binme, silah kullanma, baskın yapma-, ailesine teslim edilecek çocuğa hediye verilmesi, teslim için düzenlenen törenler, törenlerde çocuğu yetiştiren ailenin karşılık beklemediğini göstermek için yemek yememesi ve sistemin siyasi yararları romandan bağımsız biçimde anlatılır (İlca, 2021: 36-38).

Romanlarda purluk geleneğinin asında bir tür okul özelliği taşıdığı, başka kültürleri ve hayatları tanıyan çocukların bey olarak ailelerinin başına geçtiklerinde donanımlı olmasını sağladığı ayrıca dil öğretimi için eşsiz bir yol olduğu anlatılır. Kafkasya gibi çok dilli bir coğrafyada farklı diller bilmenin önemli getirileri olur.

“Pşi Şore’nin solu gerisinde, doru bir at üzerinde, silaha donanmış olarak, ortanca oğlu Gurtan, sağ yanında aşiretin tamatası Margal at sürüyordu. Tamata Margal, ak sakalı göbeğinde bir ihtiyardı ama dinçti. (...) Pşi Şore uzun yolculuk gerektirmeyen törenli ziyaretlerde ve panayırlarda, Tamata Margal’ı yanından ayırmazdı. Adıga, Abhaz ve Şapsıh dillerini konuşabildiğinden toplantılarda çevirmenlik yapardı. Pşi Şore’nin oğulları, Aşağı Bozdok soyluları yanında *p’ur* kaldıklarından Abhazcayı, Tamata Margal’dan da Şapsıh dilini öğrenmişlerdi. Konuşmaları körelmesin diye, hizmetlerine Şapsıhlı birer köle verilmişti. Babalarının uzak ziyaretlerinde çevirmenlik görevini onlar üstlenirlerdi” (Bilbaşar, 2015: 94-95).

Athılar romanında da Berkuk’u yetiştiren aile Rus bölgesine yakın bir köyde yaşar. Bu nedenle Berkuk Rusçayı öğrenir. Onun Rusçayı bilmesi askerî ve siyasi açıdan da önem taşır. Bu sayede Ruslarla olan mücadelede öne geçmeyi başarır.

Kazanuko Jabağ’da Devay, çocuğunun sınıflı toplum yapısından etkilenmemesi için onu atalık olarak bir aileye vermek ister. Atalık kurumu prensler ve soylular için işleyen bir kurumdur. Bir köle atalık veremez ancak Devay doğan çocuğun köle soyundan sayılıp etiketlenmesini istemez. Atalığa verilmenin bir yaşı vardır çok küçük veya ergenliğe ulaşmış bir çocuk başka aileye verilmez. Oysa Devay, çocuk çok küçükken bu geleneği

uygulamak ister ki kimse onu hor görmesin. Çelik, bu romanda da purluğun ne anlama geldiğini ve amacını didaktik olarak anlatır ancak bu sefer yapılacak uygulama farklıdır.

“Fede bu adeti bütün ayrıntıları ile biliyordu. Dirseklerine dayanarak doğruldu. Duvara yaslandı.

Onun yapmak istediği şey daha değişti. Karısı kabul etmez diye korkuyordu. Lafi dolaştırmadan, düşündüklerini kısaca açıkladı.

‘Eğer oğlumuz olursa, hemen atalığa vermek istiyorum!’

(...)

‘ Oğlumun, köleliğin olmadığı bir yerde yetişmesini istiyorum. Ruhuna gem vurulmadan, kendi iradesiyle yolunu seçsin istiyorum. Eğer bir takım yetenekleri olacaksa bunları dilediği gibi kullanma imkanı bulsun istiyorum. Benim sahip olmadığım şeylere o sahip olsun istiyorum’ ” (Çelik, 1994: 28-29).

Devay eşi Fede’yi de ikna ederek oğlunu Balkar Beylerinden Aybaz’a götürür. Devay’ın bu eylemi sınıf sistemine aykırı ve tehlikeli bir eylemdir. Aybaz Bey, çocuğu çok güvendiği kâhyası Botaş’a verir. Aile bebeği sevgiyle kucaklar, ona en iyi şekilde bakacaklarına söz verirler.

“ ‘ Çocuğunu ben büyüteceğim. Bey öyle emretti, dedi.

Kısa bir duraklamadan sonra, daha kararlı bir sesle devam etti.

‘ Bana güvenebilirsin! Oğlunu en iyi şekilde yetiştireceğim. Ona hem Balkarcayı hem de Kabardeyce’yi öğreteceğim. Hem bizim adetlerimizi hem de sizin adetlerinizi bilecek. O hiçbir sınıfın malı olmayacak. Kazanuko Jabağ; Beylerin, Vorkların, Pşılı ve Vuneutlerin üstünde bir adam olacak. Buna şimdiden emin olabilirsiniz!’ ” (Çelik, 1994: 42).

Devay’ın atalık sisteminden beklediği sadece oğlunun iyi yetişmesi değil; onun sınıflı toplum yapısından uzakta kalabilmesidir. Başka bir romanda bunun örneği yoktur. Bu açıdan purluğa getirilmiş farklı bir bakış açıdır. Nazan Apaydın Demir’in *Setenay* romanı, atalığa verme geleneğinin yanlış anlaşıldığı ya da yanlış anlatıldığı bir romandır. Bir tecavüz sonucu hamile kalan Pelin, bu gerçeği kocasından saklar. Kısa süre sonra kocası da öldürülünce bebeği can güvenliğini sağlamak üzere maddi durumu iyi olmayan bir aileye evlatlık verir. Yazar bu noktada bunu atalık geleneğine bağlar.

“Bu eski bir Çerkez geleneği olup, çok büyük bir servetin yasal varisinin hayatın gerçek yüzünü görerek büyümesinde hiçbir mahsur yoktu.

Pelin çocuğunun sağ kalması adına buna razı oldu. Nasılsa bu olaylar yatışınca bebeği almanın bir yolu bulunurdu.

Özetle efendim bu çok sıkıntılı süreçler geçildi ve Begüm hem çok iyi eğitildi hem de parasının tek kuruşu bile kaybedilmeden dünyanın en iyi şirketlerinden birinde

ortak olmak suretiyle eskisinden bile çok daha zengin bir genç kız oldu” (Apaydın Demir, 2019: 194).

Sözü edilen anlatımda atalığın yanlış yorumlandığı açıktır. Atalıkta aile kimliği genellikle gizlenmez ve temek amaç daha iyi bir eğitimidir. Yazar, kurgusunda evlatlık vermeye böyle bir yorum getirmiştir. Temelde purluk, erkek çocukların ideal bir Çerkes ya da Abaza olması için geliştirilmiş, bir anlamda çok dilli yatılı okulların yerini tutan eğitim sistemidir. Sınıfsal yapıdaki çökme ve sürgün nedeniyle bu gelenek fazla sürdürülememiştir. Sürgün öncesini anlatan romanlarda değinilen bir gelenekken yakın dönem romanlarında hatalı bir kullanım dışında yer verilmez.

2.1.10. Misafir Ağrlama

Habze- keabzın belirlediği toplumsal yaşama biçiminin en özgün basamaklarından biri de misafir ağrlama gelenekleridir. Gelenek hem misafire hem ev sahibine sorumluluk yükler. Çerkes ve Abaza yaşam biçiminde evler, köyler oluşturulurken misafir ağrlamak için özel bir oda yapılır. Buna Çerkesçe haçeş denir. Gücü yeten herkes kendi evine yakın, ayrı bir tuvaleti ve at bağlama yeri olan bir misafir odası yapar. Oda, bir misafirin ihtiyacı olan her şeyi barındıracak biçimde düzenlenir. Sürekli olarak temiz tutulur. Bu evler için her ayrıntı düşünülür. Sarebiy’in aktardığına göre at bağlama yerlerinde prensler için çatalı geyik boynuzundan bir yer bulunurken normal misafirler için direkler bulunur (Sarebiy, 2017: 273).

Misafir olma ve misafir ağrlama ritüelleri o kadar geniştir ki misafirler geliş sebep ve sürelerine göre ayrılırlar, ağrlanma biçimleri de buna göre değişir. Misafir ağrlamanın da katı kuralları vardır. Her ne sebeple olursa olsun gelen misafir kadınsa ev misafiri sayılır, misafir odasına gönderilmez. Ailenin birinci derecedeki akrabaları, yakınları ev misafiri sayılır. Bir düğün- toplantı vesilesiyle gelen misafirlerin ağrlanması tek bir eve bırakılmaz, misafirler köydeki ailelerce paylaşılır. Köye yolu düşen misafirler geliş sebebi ne olursa olsun haçeşlerde ağrlanır. Uzun süre kalmak için gelen akrabalar (kadın erkek) ev misafiri sayılır. Herhangi bir sebeple davet edilen misafirler kalma süresine ve yakınlığa göre evde ya da misafir odasında ağrlanır. Geliş sebebi ve kalma süresi bilinmeyen misafirler, misafir odasında ağrlanır. Misafire geliş sebebi üç gün sorulmaz,

misafir isterse kendisi açıklar. Misafire ne zaman gideceği asla sorulmaz. Wekhul Hesh'e misafirliği herhangi bir sebeple (yangın, kuraklık, sel) yoksul düşmüş birinin arkadaşına gidip misafir olması ve arkadaşının ona yardım toplanmasını içeren misafirliktir. Misafiri görmeye gelenler elinden gelen yardımı yapar.⁵⁵ Düşman misafirliği aralarında anlaşmazlık ya da kan davası bulunan iki aileden birinin üyesinin düşman ailenin misafir odasına gitmesidir. Söz konusu kişi, hoş geldiniz demeye giden evin büyükhanımının göğsüne başını yaslayarak kavgayı en azından misafirlik boyunca ya da tamamen bitirmiş olur.⁵⁶ Dubrovin de *Çerkesler*'de bu âdetin uygulanmasına yönelik bir hikâye anlatır. Düşman iki Bey'in bu âdet sayesinde onurlu bir şekilde barıştığını aktarır (Dubrovin, 2019: 44-46). Misafirler uykuya çekilince giysileri yıkanır, kurutulur; ayakkabıları temizlenir ve yerine bırakılır. Misafire aç olup olmadığı sorulmaz onun için sofralar hazırlanır. Misafirin kalış süresine ve sosyal statüsüne göre bir hayvan kesilir. Misafirin köydeki yaşlıları misafirlik süresince onu ziyaret eder, konuk gençse onun için eğlence düzenlenir. Misafire gün içinde yemek yedirilse bile gece acıkma ihtimaline karşı ona yatak ucu yemeği hazırlanır. Ev sahibi misafirin atının bakımını da üstlenir. Erkek misafir giderken evin erkekleri onu avludan uğurlar. Kadın misafir varsa kadınlar da avluya çıkar (Dubrovin, 2019; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Tornau, 2019; Zihni, 2019).

Misafiri rahat ettirmek için uyulan kurallar olduğu gibi misafirinden beklenen davranışları belirleyen kurallar da vardır. Konuk olarak bir yere giden, bu kuralları bilir ve uygular. Misafir bir yere gittiğinde atını misafir atı bağlama yerine bağlar ve birileri onu görene kadar bekler. Görülünce ya da buyur edilince odaya girer. Onu gören kişi kendisini buyur edecek yetkinlikte değilse gerekli kişiye haber verir. Misafir, kırbacını-kamçısını, misafir odasındaki askıya asarsa, kabzasını kapıya çevirirse bu çabuk gideceği anlamına gelir. Misafir yatılıysa kırbacını- kamçısını baş aşağı asar, atının ahıra bağlanmasına izin verir. Kalabalık misafirliklerde misafirlerin evlere dağıtılmasına ses çıkarmaz. Misafir köyde bir düğün ya da cenaze varsa ona katılır. Misafirler kaldıkları evin misafir odasının kapısına sülale damgalarını basarlar. Bir misafir odasının kapısında çok damga bulunması ev sahibi, için övünülecek bir şeydir. Misafir ayrılacağı zaman ev

⁵⁵ Gergin, E. (2019). Çerkesler Dilenir mi? *Mızage Dergi* 6 (Nisan-Mayıs-Haziran):18-19.

⁵⁶ Geleneğin uygulanışıyla ilgili ayrıntılı bilgi için Yemk'uj Anzor'un linkteki filmi izlenebilir. Anzor, Y. (2020, 19 Mayıs). НЕВИНОВЕН. [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=mhqrT-_L7rk

sahibi kadına teşekkür eder. Misafir avludan çıkarken ya da görüldüğü bir yerde atına kırbaçla vurmaz (Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Zihni, 2019).

Maf'edz Sarebiy, misafir ağırlayan evlerin cenazelerini bile misafirden gizleyerek onu rahatsız etmemeye çalıştığını vurgular (Sarebiy, 2017: 270). Evliya Çelebi de "Seyahatname"de Çerkeslere misafir olmanın rahatlığından söz eder.

"Taman Adası köylerinde misafire çul, torba ve kese çıkartmadan yedirip içirip kondurup göçürüp riayet ederler. Bu kadar bolluk yerdir ki bir adam bir evde 10 atı ile 10 gün otursa halkı sevinir, bir alay şuh ve dost Gani ismine mazhar olmuş zengin Çerkez adamlarıdır" (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 602).

Evliya Çelebi, Çerkeslere konuk olan birinin malını mülkünü açıkta bıraksa bile zarar görmeyeceğini, ev sahibinin gerekirse her şeyi ödünç alıp misafirini ağırlayacağını, gelen konuk düşmanı da olsa ev sahibinin onu koruyacağını anlatır (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2:627). Evliya Çelebi'nin yazdıklarına bakılarak kendisinin habze kuralları çerçevesinde ağırlandığı rahatlıkla söylenebilir. Walter Richmond da Çerkeslerin bu koruyucu özeliği nedeniyle bazı suçluların ya da Rus asker kaçaklarının Çerkeslere sığındığını ve Çerkeslerin geleneğe bağlı olarak bu kişileri asla teslim etmediğini, bu durumun Rus otoritesini sarstığını aktarır (Richmond, 2018: 6). Tornau, *Bir Rus Subayının Kafkasya Anıları*'nda misafir ağırlama ritüellerinden söz ederken Kafkas misafirperverliğinin iyi yanının misafire geliş sebebinin sorulmaması olduğunu vurgular. Bu sayede Rus olmasına rağmen Kafkasya içinde rahatça dolaşip konaklayabilir (Tornau, 2019: 26). Aynı kitapta misafir ağırlama geleneğini, Abazaları ekonomik olarak zorlayan bir unsur olarak görür, ormanla kaplı bölgelerinde az sayıda hayvan besleyebilmelerine rağmen misafirleri için bir hayvanı kesip bütün olarak sunan Abazaları yadırgar (Tornau 2019: 46-47). Oysaki varını yoğunu misafire sunmak Çerkes ve Abazalar için olağan bir durumdur. Aynı kitapta Tornau, misafir olduğu başka bir evin hanımının kendisine gümüş işlemeli bir Çerkeska ve çizme hediye ettiğini anlatır (Tornau 2019: 81). Dubrovin de misafirlere hediye olarak cömertçe verilen ipek, at, büyükbaş ve küçükbaş hayvanlardan söz eder ve Çerkeslere misafir olan birinin asla açlıktan ölmeyeceğini ekler (Dubrovin, 2019: 38-39). Yakup Temel *Harimole* adlı anı kitabında Uzunyayla'da yaşayan Çerkeslerin kendi köylerin sınırında buldukları bir cesetten söz eder. Kimliği bilinmeyen mevta, misafir sayıldığı için mezarlık içinde bir misafir mezarlığı açılarak gömülür. Aylar

sonra ailesi cenazenin izini sürerek köye gelir ve akrabalarını o misafir mezarlığında bırakmaya karar verir (Temel, 2019). Temel, misafir mezarlığının misafir kültürünün bir devamı olduğunu düşünür.

Misafir ağırlama gelenekleri Çerkes ve Abazaların ısrarla üzerinde durdukları, Çerkesliğin ve Abazalığın göstergesi sayılan geleneklerdendir. Hem misafir hem ev sahibi bu konuda dikkatli davranır. Bu nedenle romanlarda da misafir ağırlama, misafir olma kuralları ayrıntılarıyla işlenir. Bunun kimliğin bir parçası sayılması, misafirin ev sahibinin canından önce gelişi, düşman olsa da misafirin ağırlanması, misafir için özel sofralar kurulması romanlarda işlenen konulardandır.

Nazan Apaydın Demir *Setenay* romanında Çerkesler arasında sıkça dillendirilen bir anlatıya yer vererek misafire verilen değeri gösterir.

“Bu efsaneye göre Tanrı dünyayı yaratmış ve herkese yurt toprağı yollamak için haber yollamış. Tüm milletler gelmiş. Bir şekilde dünya dağıtılmış. Tam dağıtım bitmişken Çerkezler çıka gelmiş. Bunu gören Tanrı ama ben size haber saldım. Siz zamanında gelmeyince dünyayı gelenler arasında dağıttım der. ‘Çerkezlerin önderi bunun üstüne, biz geç kaldık ama bunun nedeni buyruğa uymamak değil konuğumuzun olmasıydı’ deyince tanrı bu cevabı çok beğenmiş ve onlara kendisi için ayırdığı yeri vermiş” (Apaydın Demir, 2019: 151-152).

Apaydın’ın bu aktarımı misafirin Tanrı buyruğundan önde geldiğini gösterir. Bu nedenle Çerkes ve Abazalar misafiri kutsal sayarlar. Çetin Öner *Dağlara Yazılıdır*’da köye gelen her yabancıyı evinde ağırlamaya çalışan babaanneyi anlatır.

“ ‘Kim verdi bunları sana? Nerden buldun?’
 ‘Köye gelen bir atlı verdi nine.’
 ‘Ne satıyordu?’
 ‘Bilmem.’
 ‘Kimin evine indi peki?’
 ‘Şureylerin.’
 ‘Niye bize çağırmadın Tanrı konuğunu?’
 Sustum.
 ‘Utanmadın mı bir yabancıyı başka bir eve göndermeye?’
 ‘Bilmiyordum.’
 ‘Koş hadi, doğru bize getir onu ’ (Öner, 2007: 75).

Babaanne konuğu kendi avlularına kabul eder, çocuklar eşyalarını taşı, atını sular. Tanrı konuğunu ağırlamak bir onurdur. Sümer’in *Şifreleri*’nde Abhazy’a’daki kahraman

yabancı bir yere gitse bile geleneksel misafir ağırlama geleneklerine göre çok iyi ağırlanacağından emindir (Özveri, 2015: 23-24). Çerkes ve Abaza halklarında misafir ağırlama çeşitliliği çok fazladır ancak bunlara arasında en dikkat çeken düşmanın bile saygı çerçevesinde ağırlanmasıdır. Herhangi bir sebeple aralarında husumet bulunan kişilerden biri diğerinin evine gider ve evin kadının bağışlamasını da alırsa hem can sağlığından emin olur hem de bir anlamda düşmanlığı bırakır. Bu misafirlik iki taraf için de oldukça zorlayıcıdır ancak barışı sağladığı için bu yola başvuranlar olur. Kafdağı'nın Ateşi romanında Aslanuk Bey'in düşmanı Mezujok, haber vermeden Aslanuk'un oğlunun atalık törenine gelir. Aslanuk onu görmezden gelir, gelen düşmanı da olsa kendi evinde ona zarar vermez. Mezujok geleneğe uygun olarak evin en yaşlısı kadının yanına gider ve af diler. Nine "Misafir olarak gelmişse, düşmanın bile arkadaşındır" (Özbek, 2021: 28), Mezujok'u kabul eder. Özbek'in unutulmaya yüz tutmuş bu geleneği hatırlatması ve diaspora hafızasında canlandırması önemlidir. Bu anlatı bir yandan geleneğin gücünü gösterirken diğer yandan Çerkes merhametinin ve cesaretinin ne kadar yüce olduğunu işaret eder. Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* romanında bu övgü bir Türk'ün ağzından yapılır. Evlerine konuk gelen düşmanı olsa dokunmazlar, yedirip içirir ve de korurlar. Konuğu sevdikleri kadar savkası'yı da, yani armağan alıp vermeyi de severler. Bir topluluğa bile mutlu eder onları. Kendilerine konuk gelmiş birini, yani sığıntıyı namusları gibi korurlar" (Bilbaşar, 2015: 236). Romanda Çerkeslerin övüldüğü nadir bölümlerden biri budur. *Narıçko'nun Atı* romanında Narıçko'yu tehdit edip atını almaya gelen eşkıyalara bile evlerine geldikleri için iyi davranılır, eşkıya gibi değil misafir gibi davranılır.

" 'Doğru dürüst soluk almadınız daha, dinlenin. Ne bu aceleniz? Yemeğimizi de yiyelim. Hem böyle gece vakti nereye gideceksiniz. Sabah olsun, hayır olsun.'

Tilki Veli:

'Ağam biz gideceğiz, gece burada kalamayız. Ama karnımız çok aç, yemek verirsiniz yeriz. Sonra da gideriz.'

'Yemek verirsiniz ne demek? Misafire yemek vermemek diye yeni çıkan bir âdet yoktur her halde' " (Atalan, 2005: 103).

Narıçko romanda düşmanlarıyla değil de kırk yıllık dostlarıyla konuşur gibidir. Onları ağırlar ve onlara kendi evinde zarar vermesi çok kolayken misafir oldukları için dokunmaz. Ahmet Midhat *Kafkas* 'ta konuk bir Rus da olsa ona iyi davranılacağından söz

eder. Kaplan Bey bir Rus kızını sevip vatanına ihanet ettiğini düşünen annesi Şirinşah’a gerekirse evinde konuk olan Rus kızının kafasını keseceğini söyler.

“Sağlıkla selâmetle sen o lisanı öğrenmemiş olsaydın, hiçbir Abaza beyi kendisine misafir gelmiş olan insanı kesmek gibi bir tasavvurda bulunur mu? Misafir değil mi? Velev ki Moskof olsun böyle melûnâne bir fikir Abazalara değil Ruslara yakışır” (Ahmet Midhat, 2000: 119).

Annesinden takdir yerine azar işitir. Annesine göre Kaplan Moskof diliyle beraber, onların ahlakını da almıştır. Şirinşah bu Rus kızını hiçbir zaman sevmese de konuk olduğu için ona saygı duyar.

Gençlerin tanışması bölümünde de anlattığımız gibi genç kızlar belirli bir süre sülale büyüklerinin birinin evinde –genellikle dayılar- misafir edilir. Bu sırada gelen kız için eğlenceler yapılır, neredeyse her akşam ziyarete köyden misafirler gençler gelir, sohbet etme şansı bulur. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında misafir Gune için Beşkızakhable gençleri bir eğlence düzenler, gençler gönüllerince dans eder, eğlenir. Aynı romanda Kayseri’den gelen iki misafir kız kardeşi görmek için delikanlılar yaşlarına göre gruplara ayrılıp bir önceki grubun ziyaretinin bitmesini bekler (Genel, 2009). Ersoy, bu uzun süreli misafirliklerin dil öğrenimine katkısına işaret eder. Şortan’ın annesi Abaza babası Çerkes’tir. Hem Şortan hem de ablaları sürgün öncesinde çocukluklarının önemli kısmını dayılarında geçirir, “Bu, geçmiş belki de anaerkil döneme kadar dayanan çok eski bir Abaza-Adige geleneğiydi. Genç /kızlar, kış aylarında genellikle dayılarında, teyzelerinde kalırdı” ve bu sırada Abazalarını geliştirirler (Ersoy, 2018c: 32). Böylelikle çift dilli bireyler olarak yetişirler.

Her durumda, özellikle genç misafirler için eğlence düzenleme gayreti vardır. *Yorgun Tutsak* romanında Rus ve Alman kuvvetleri arasında kalan Çerkesler bu durumda bile misafirler kızlarına eğlence hazırlarlar. Naziler bir günlük mesafedeyken bellerindeki silahları gizleyerek konuklarını yemeğe davet ederler (Özdemir, 1986). Yazar bu noktada kurguyu bırakıp misafir ağılamanın önemi ve kuralları üzerine âdeta bir demeç verir.

“Gün, ince ayrıntılarla uğraşılacak bir gün değildi ama töreler ikisininde içine sinmişti. Konukseverlik ve konuklukta gösterilecek bir hata Kuzey Kafkasya’lılarda çok ayıplanırdı. Onlar bir atasözlerinde ‘Şöhret için keskin kılıç ve kırk sofraya lazımdır.’ derlerdi. Konuk olmak ve konuk ağırlamak katı kurallara bağlıydı.

Konuk atlı ise, konuk olacağı evin mevki ve onuruna göre, otuz kırk metre uzakta atından iner, eve yürüyerek yaklaşırdı. Ancak, yaşlıların attan inmeksiz kapı önüne kadar gelmeleri geleneklere ters düşmezdi.

Attan inmeninde kendine özgü ince kuralları vardı. Attan inerken hayvanın yelesini tutmak ve boynuna doğru eğilmek ayıp sayılırdı. Vücut dik olarak sol taraftan hızla inmek gerekirdi.

Atından inen konuk, ev sahibine ve hazır bulunanlara selam verir, elindeki kamçısı açık olduğu halde gösterilen konuk odasına girerdi. Ev sahibi veya evde konuğa, hizmet edecek olan genç, konuğun sırasıyla başlığını, yamçısını, kamçısını, tüfeğini, tabancasını, varsa kılıcım alarak odanın uygun bir yerine asardı. Ondan sonra konuğa oturması teklif olunurdu. Konuk, odada bulunanların yaş ve sosyal durumlarını dikkate alarak kendisinden yaşça büyük veya toplumda daha saygın kişiler varsa, öncelikle onların oturmalarını rica ederdi. Bu bir nezaket kuralıydı. Ancak sonuçta konuğu oturtmadan asla kimse oturmazdı. Konuk saygın bir kişi ise, ev sahibi ve odada bulunan diğer kimseler, konuğun teklifi ve ısrarı olmaksızın kendiliklerinden oturmazlardı. Israr üzerine yaşlı başlı kişiler, konuğun oturduğu sedire oturmamak kaydı ile oturabilirlerdi. Yaşlıların konuğu üzecek derecede ısrarına yol açmadan yeri geldiğinde oturmaları gerekirdi. Konukda, oturması yaşlan itibarıyla hoş karşılanmayacak kimselere oturmaları için teklifte bulunamazdı.

Konuğun yaşı ve sosyo-ekonomik durumu ne olursa olsun, bulunduğu toplumda ona hitaben konuşanların, bir devlet başkanıyla konuşuyor gibi saygılı konuş malan zorunluydu. İçlerinden biri konuşurken diğerleri dinlerdi. Bağırarak konuşmak ve laubalilik derecesinde kahkaha atmak hoş karşılanmazdı. Konuk oturduktan sonra odaya girenler olursa, gelenlerin yaşlarına göre davranır, gelen kendisinden büyük ise kesinlikle ayağa kalkar, küçük ise oturduğu yerden hafifçe doğrulurdu. Konuk, kendisini görmeye gelenler yaşlı ise önce onların oturmaları için ısrar ederdi. Ancak bu öneri kabul edilmez konuk oturduktan sonra gelenlerde kendi yaşlarına uygun bir yere oturlardı.

Konuğun dikkat etmesi gereken hususlarda en az evsahibininkiler kadar ağırdı” Özdemiş, 1986: 50-51).

Yazar, bir roman yazar gibi değil de adabımuaşeret dersi verir gibi attan ne zaman inilmesi gerektiğinden başlayarak karşılıklı uygulanacak tüm kuralları anlatır. Bu noktada roman kimliğin etnik grupça onaylanan yanının övgüsüne dönüşür.

Sürdüler Sürgün Oldum’da yatılı misafir olan Paçkuk Bey, sabah uyandığında giysilerini tertemiz bulur. Bu da habze-keabzda yer alan bir uygulamadır.

“Giysileri, yıkanmış, kurutulmuş ve ütülenmiş bir şekilde gece bıraktığı yerde duruyordu. Evin kızı Goaşenay, yaşlı adamın odasından gizlice aldığı giysileri yıkamakla kalmamış; gece yarısından sonra ocaktaki ateşte kurutarak sabah olmadan hazır hale getirmişti.

Yatarken, toz toprak içinde bıraktığı giysilerini, uyandığında tertemiz ve pırıl pırıl bulan Paçkuk Bey oldukça duygulanmıştı.

‘Bizim kadınlarımız gerçekten de eşsiz!’ diye düşündü” (Ersoy, 2018a: 147).

Paçkuk Bey'in bu övgüsü aslında geleneğin kendinden duyulan memnuniyettir. Gelenek sürgün sonrasında da devam etmektedir ve topluluk için önemli bir bağıdır. Ev sahibi Şumaf, Paçkuk bir thamade ve saygın bir bey olduğu için onun gelişi şerefine kurban kesmiştir. Kesilen hayvan Şumaf'ın çifte sürdüğü öküzlerden biridir ve sürgün sonrası edinebildiği sınırlı varlığındandır, buna rağmen misafir ağırlama kurallarını uygular.

“Paçkuk Bey, dün gece, köyün yaşlılarıyla birlikte oturup afiyetle yedikleri hayvanın, Şumaf'ın çift sürmek için kullandığı iki öküzden biri olduğunu anlayınca, gerçekten de çok üzülmüştü. Yüreğinden büyükçe bir parça kopmuştu adeta. Sevgili Şumaf, bu yaban ellerde, kim bilir ne güçlüklerle almıştı öküzlerini? Şimdi tek öküzle ne yapabilir, nasıl çift sürebilirdi? Mutlaka yanma yeni bir öküz alması gerekirdi.

Onu alacak parası var mıydı acaba? Paçkuk Bey, bu düşünceler içinde boğulup gitmişken, Şumaf, onu sakinleştirip tekrar yerine oturtmaya çabalıyordu” (Ersoy, 2018a: 149).

Şumaf bu tavrıyla atalarının yolundan gittiğini ve durumu ne olursa olsun geleneği yaşatacağını göstermiş olur. Bir ev sahibi sonrasında aç kalacağını bilse de elinde olanı misafirine sunmalıdır.

Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı'nda mitolojik kahraman, 21. yüzyılda bir eve misafir olur. Kahraman, gençleri kadim misafir ağırlama geleneklerini uygulamışlarına göre ayırır.

“Akşam gittiğimizde, Yusuf'u bizi bekler bulduk. Biz içeri girince ayağa kalktı, Setenay'la selamlaşmamızı bekledi. Sonra, geldi “hoş geldin” diye kucaklayarak sarıldı bana, iki eli ile sağ elimi kuvvetlice sıktı. Diğerleri gibi hiç öyle şapır şupur öpmedi beni, tam bir Çerkes gibi selâmlaştık. Israrla salonun en iç tarafına oturttu beni. Tüm ısrarlarıma rağmen, ben oturmadan asla oturmadı, sonra kapıya yakın bir sandalyeye ilişti, dimdik oturdu. Hiç öyle yayılmak, bacak bacak üstüne atmak yok adamda. Hoşuma gitti doğrusu” (Antigen, 2005: 131).

Özdemir Atalan'ın *Narıçko'nun Atı romanında* Narıçko, misafir olduğu evde geleneğe göre toplantılarla ve yemeklerle ağırlanır, köyün yaşlıları gelip akşam sohbetlerine katılırlar.

“Narıçko Mırze, Kuşmaf Aziz'in evinde üç gün boyunca gayet iyi ağırlandı: Ev halkından kimse dışarı işine gitmedi. Hizmet ettiler, hizmette hazır beklediler. Kadınlar yemek ve temizlik işleriyle uğraştı. Torun olan genç delikanlı kapıda, ayakta bekledi. Kolunda havlu, elinde ibrik tuttu, el yıkattı. Evin genç kızıyla sofra kurup sofra kaldırdılar.

Özellikle yatsı namazlarından sonra köyün yaşlıları yanına geldiler. Bu zamanlarda ‘thematelere yakışır sohbetler oldu. Bazen geleneklerinin kaybolmakta olduğundan söz edildi, bazen de Balkan, Yemen, Çanakkale cephelerindeki anılardan bol bol anlatıldı. Kahveler içildi, tütünler sarıldı. Dördüncü günün sabahı, ev halkı son hizmetlerini yaptı. Yol için gerekli azığı hazırlayıp heybesine koydular. Atının yemini de bolca verip tımarını yaptılar ” (Atalan, 2005: 3-4).

Misafirin dönüş yolcuğunun bil düşünöldüğü bu ağırlamada sadece konuğı değıl; onun atına da ilgi gösterilir, at doyurulur, tımar edilir. At, Çerkes ve Abazaların can dostudur. Misafirin atına bakamayan iyi bir ev sahibi olmaz.

Sürdüler Sürgün Oldum’da Paçkuk Bey de misafirlerini ağırlarken son derece cömerttir. Romanda Düzce Vali’si köylerini ziyarete gelir. Köyün cesur gençleri Vali’nin kaybolan atını bulup teslim etmiştir, Vali, hem teşekkür etmek hem de kendi kültürüne yabancı bir kültüre sahip insanları görmek için kamp alanına gelir. Elllerinde hiçbir şey olmamasına rağmen onu misafir etmek isterler. Vali Düzce’ye yeni gelmiş sürgünzede topluluğunun isteğini anlamlandıramadığı için pot kırar.

“ ‘Olur mu böyle hemen kalkmak? Kadınlarımız yiyecek bir şeyler hazırlıyorlar. Bu kadar yol geldiniz, aç mı döneceksiniz?’ İsmil, yaşlı adamın bu sözlerini hızla Türkçeye çevirdi. Vali sanki kulaklarına inanamıyordu. Bu nasıl bir şeydi ki, açlıkla pençelesen insanlar, hem bir valiye hem de bunca askerini doyurmaya kalkıyorlardı? ‘Yiyecek bir şeyler mi hazırlıyorlar? Hem de ben ve askerlerime. Yoksa siz bir yerlerden soygun mu yaptınız?’ diye takıldı. Ancak bu şaka Paçkuk Bey’in hiç hoşuna gitmemişti. Çalmanın şakası bile çok ağırdı onun için. Ancak bu şakayı yapan bir konuktu ve yanıtı da onu kırmayacak şekilde olmalıydı, ‘Henüz soygun yapabilecek kadar alışmadık bu sahillere. İnşallah, tüm iyi niyetimize karşın soygun yapmak zorunda kalacak kadarda çaresiz kalmayız,’ dedi. Sinirlerine söz geçirmeye ve sesini elinden geldiğince denetlemeye çalışıyordu yaşlı adam” (Ersoy, 2018a: 158).

Valinin bu patavatsızlığına rağmen sakın kalmaya çalışan lider, tavıryla valiye ders verir. Vali bir misafirdir ağır sözlerine rağmen Paçkuk ona saygı gösterir. Çerkes ve Abazaların kamp alanında bile misafir ağırlamaya çalıştığı anlatılır. Kamp alanında onları görmeye gelen kim olursa olsun sanki evlerine gelmiş gibi davranmayı sürdürürler. “koşullar ne olursa olsun burada; kamp kurdukları bu yaban ellerde bile, konuklarına ‘konuk’ gibi davranmak zorundaydılar (Ersoy, 2018a: 24). Gelenleri oturtacak yerleri olmadığı için yamçılarını yere sererek kendilerince bir düzen kurarlar.

Sürgün sonrası büyük misafir gruplarını ağırlayan Çerkeslere, Balkan coğrafyasında da rastlanır. Psinedahe köylüleri Sultan Abdülaziz’in vekili Hasan Paşa’nın geleceği haberini aldıktan sonra yeni yeni yerleştikleri köyde bir düzen belirlerler. Bölgeye bir paşanın gelmesi diğer köylerin de katılımı demektir. Psinedahe köyüne yardım eden Türk köyleri bu kez misafir olarak gelecektir. Köy halkı hâlâ Kafkasya’daymış gibi hazırlık yapar.

“Kadınlar ayrıca Hasan Paşa’nın şahsı ve protokole ikram edilmek üzere, mısır unundan yapılan Çerkes pastası ve Şıpsı (bir çeşit Çerkes tavuğu) hazırlamakla meşguldüler. (...)

Thağepsew Nurbi, Psinedahe’ de yapılacak olan açılış için köyde özel bir danışma toplantısı tertip etmiş; yaşlıların da görüşlerini alarak görev dağılımı yapmıştı. Bu görev dağılımı esnasında en önemli görev protokol ile ilgilenecek ve onlara hizmet edeceklerin belirlenmesiydi.

Aralarında Pşımaf, Maharbi ve üç Çerkes delikanlısı ile, Guşef, Nefin ve yine üç genç kızın bulunduğu bir gurup millî kıyafetleri ile protokol masasına hizmet edeceklerdi” (Çetinbaş, 2017: 104).

Zor şartlarda misafir ağırlama örneği *Sürgün Sessiz Ölüyor*’de de vardır. Daha önce Paçkuk Bey’i ağırlamak için öküzünü kesen Şhumaf, Paçkuk ve Marisa’nın köyüne davet edilir ancak Şhumaf, yeni gelen bu kafilenin yeterince yerleşmediğini bilir. Marisa Hanım her şeye rağmen kendilerine sürekli yardım eden Çerkes arkadaşlarını Abaza yerleşim bölgesinde ağırlamak ister. Şhumaf, dostlarını kıramaz onu hayvan kesme geleneğini de atlamayarak ağırlarlar. Burada Şhumaf da gelenek bilen bir konuk olarak yapması gerekenleri yapar.

“Onun konukseverliğinin altında kalmamak için dün gece, İzmit valisi Selim Paşanın Kefken’den taşınırken hediye ettiği öküzlerden birini kesmişler, geleneklere uygun olarak kurbanın başını da Şumaf’ın önüne getirmişlerdi. Abhazların ve bazı Adige kabilelerinin ısrarla sürdürdüğü çok eski bir animist gelenektir bu. Konuk onuruna kurban edilen hayvanın kellesi tepsi üstünde, bir bıçak eşliğinde ve derisi yüzülmüş bir şekilde konunun önüne getirilirdi. Konuk, bıçağı alıp kurbanın kulağından küçük bir parça keserek kellenin yanına koyardı. Töreni düzenleyenler bu tepsiyi olduğu gibi geri götürürler, ardından da kesilen hayvanın etleri bir başka tepside sofraya gelirdi. Bazı Adige kabilelerinde artık tamamen unutulmuş olan bu çok eski animist gelenek Abhazlarda hâlâ varlığını sürdürüyordu. Şumaf da dayılarına her gittiğinde kendisi için hiç aksatılmadan yapılan bu tören yüzünden “Akhabja-yarım baş” geleneğini çok iyi bilirdi. Nitekim dün akşam da bu geleneğine denli iyi bildiğini Akapahlılara göstermekle kalmamış, onlardan daha iyi yapabileceğini de ispatlamıştı” (Ersoy, 2018b: 104).⁵⁷

⁵⁷ Romanda söz edilen yarımbaş geleneği, sofrası kültürü bölümünde ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Bu durum karşılıklı olduğu için konuklar da bunun farkındadır. Ersoy’un romanında Şhumaf ve oğulları kendileri için hazırlanan sofanın o evin tüm yemeği olduğunu bilirler. “Kafkas geleneklerinde eve bir konuk geldiğinde eldeki bütün yiyecekler sofraya getirilirdi. Konuk sofra başına oturduğunda bulunduğu evin tüm yiyeceklerinin önüne gelenlerden ibaret olduğunu bilirdi” (Ersoy, 2018b: 198). Bu durum onlara hüznün verse de aynısını kendileri de yapacağı için seslerini çıkarmazlar. Ersoy da misafir ağırlama kurallarıyla ilgili ayrıntılı bir açıklama yaparak Çerkes ve Abazaların bu kuralları nasıl işlettiğini anlatır ve konuklara geliş sebeplerinin sorulmadığını aktarır.

“Birkaç adım öteden gelmelerine karşın, şimdi onun konuklarıydılar ve neden geldiklerini soramazdı. Bu da çok ilginç bir Kafkas geleneği idi işte. Bazen en yakının sana konuk olur, bazen uzaktan gelen ev sahibi gibi davranırdı. Her yeni konuk geldiğinde, konut ve akrabalık anlamında daha yakın olanlar, gelen yeni konuklar yüzünden konuk oldukları evde birden bire ev sahibi oluverirlerdi. Bu bir zincirleme ilişkiydi. Uzaktan gelenler bile, daha uzaktan gelenlerin fazla olması durumunda, onların ağırlanması konusunda ev sahibine yardım eder, hatta geçici olarak da olsa ev sahibi olurlardı” (Ersoy, 2018a: 178).

Yazarın imkânsızlık içinde imkân yaratarak misafirlerin ağırlandığını anlatması, bu kültürde misafirin ne kadar kutsal olduğuna işaret eder. Misafir konusundaki bu hassasiyet mekâna bağlı değildir; kırdan, bayırdan, dağdan, ovadan ev sahibi konumunda olan misafiri ağırlar. Mesut Özdemir’in *Yorgun Tutsak* romanında Nazilerden kaçan iki gencin başka bir Çerkes bölgesinde ağırlandığını işler. Gençleri fark eden atlılar onlara doğru yaklaşırken atlarından iner. Beslen gülümseyerek “ ‘Seni farkettiler’ dedi. ‘Geleneklerimize göre bir kadına asla at üzerinde yaklaşılmaz. Kırsal kesimde geleneklerimiz hala yaşıyor’ ” der (Özdemir, 1986: 37). Bolat ve Zavır yamçılarını yere serip ateş yakarlar, heybelerinde ne varsa paylaşırlar. Bolat’ın “Dağda olsakta konduğumuz sayılırsınız ” (Özdemir, 1986: 37), demesi kültürünün göstergesidir.

Çetinbaş, *Elveda Çerkesya* romanında misafirliğe dair tüm kuralları bir çırpıda anlatır, tabii yine kurgu dışı bir üslup kullanır.

“Çerkesler bilhassa delikanlılar, kış mevsimi geldiğinde yapılacak fazla bir iş olmaması yüzünden uzun seyahatlere çıkarlar, yeni yerler yeni insanlar tanıyarak görgülerini ve bilgilerini geliştirirlerdi. Bu seyahatler Çerkes halkının konukseverliği sayesinde kolaylaşır ve insanlar aylar süren yolculukları masrafsız bir şekilde gerçekleştirirlerdi. Her Çerkes evinin

tamamen misafirler için ayrılmış bağımsız bir odası olurdu. Bu durum Çerkes yapı mimarisinin olmazsa olmazlarından.

Çerkes evleri tek katlı ve yan yana ve bazen iç kapılarla birbirine bağlantılı ve bazen de bağımsız odalardan oluşurdu. Bir Çerkes seyyah, hiç tanımadığı bir eve rahatlıkla konuk olur ve orada geceleyebilir ve ev sahipleri tarafından her türlü ihtiyacı karşılanırdı.

Gelen misafiri geri çevirme ve cimrilik Çerkes toplumu içinde en onursuz davranış olarak görülürdü. Evinde doğru düzgün yiyeceği olmayan biri bile olsa, tüm yiyeceğini misafire ayırırdı. Gerçi bir köye gelen yabancı misafir o köyün onuru sayılırdı. Misafirin konakladığı aile ne kadar yoksul olusa olsun, diğer komşular ona destek olur, yine de misafir mükemmel bir şekilde ağırlanırdı.

Kafkasya gibi geniş bir coğrafyada, insanlar bu seyahatler sebebiyle yeni yeni insanlar tanır ve yeni dostlar kazanırlardı. Akraba evliliğinin neredeyse dokuz göbek ötesine kadar yasak olduğu bir ortamda, gençler uzak diyarlarda sevdiklerini bu sayede bulabilirlerdi. Rastgele bile olsa, evlerinde kaldıkları aileleri kendi köylerine davet ederler, genellikle de bu davetler olumlu sonuçlanır, uzak yerlerdeki insanlar arasında sağlam bağlar kurulmuş olurdu” (Çetinbaş, 2017: 117-118).

Yazar, beklenen ve ayıplanan özellikleri ve misafir kültürünün avantajlarını sıralayarak tanıtımını tamamlar. *Çöl Sıcağında Bile Üşürsün Sürgünsen* romanında Şortan yaralı hâlde bulunduğu Bazala’yı evine taşır. Bir yandan onun kimliğini merak eder bir yandan kendi kendini ayıplar. Misafire kimlik sorulmaz kuralını hatırlar.

“Şortan, bir an boş bulunup, önünde upuzun yatan Bazala’ya kim olduğunu sormak istedi. Ancak kendini toplayıp hemen vazgeçti.

‘Ne yapıyorum ben? Bu genç adam bizim konuğumuz yahu! Konuğa kim olduğunu, nereden geldiğini, neden geldiğini sormak yakışık alır mı hiç? Khaabze’ye uyar mı bu? Yabancı gökler altında yaşamak ruhsal dengemizi de bozmuş olmalı; olmadık şeyler düşünmeye, daha önceleri davranmadığımız gibi davranmaya başladık. Oysaki, böylesi bir durumda bizim görevimiz konuğumuzu sorgulamak değil; hanemizde bulunduğu sürece onu en iyi şekilde ağırlamaktır. O, kendisi uygun gördüğünde söyler kim olduğunu; nereden ve ne amaçla geldiğini. İstemese de söylemez,’ diye geçirdi içinden” (Ersoy, 2018c: 42).

Karakter kuralı, kendi kendine konuşarak hatırlatır. Bazal iyileşip kendini tanıttanada kadar da ona soru sormaz. *Özgürlüğün Bedeli*’nde İbrahim, atlıların köye yaklaşınca attan inmelerinden onların Çerkes olduklarını anlar, eşine misafir odasını hazırlamasını söyler ve kim olduklarını sormaya gerek duymadan misafirlerle Çerkesçe konuşur (Uğurlu, 2009). Uğurlu’nun diğer romanı Anzure’de misafirlerden beklenen bu davranış, daha ayrıntılı işlenir.

“Anzoruka Şora ve bütün at üstündekiler, atlarından indiler. Kabardeylerde at üstünde köye girmek saygısızlık olarak algılanıyordu. At üstünde köye giren olursa da Kabardeyce bilmiyor diye kimse onunla konuşmuyordu. Eğer at üstündeki Kabardeyce konuşursa:

Sen yükseklerdesin. Benim sesimi duymazsın, diye dokunaklı laf söylenirdi. At üstündeki ya utanır, atından inip özür diler yada kimseyle konuşmadan köyden geçip giderdi” (Uğurlu, 2007: 65).

Pşumaf ve Maharbi karakterleri Balkanlara yerleştikten sonra çevredeki Çerkes ve Abaza köylerini bulmak için keşfe çıkarlar. Bir köye yaklaştıklarında atlarından inerler çünkü bir Çerkes ya da Abaza köyüne at sırtında girilmez. Rastgele bir kapıda dururlar, hangi eve giderlerse gitsinler ağırlanacaklarını bilirler.

“Pşumaf atının yuları elinde, kapıyı açan adama Çerkesce seslendi.
‘Çije kic’iğe hace yeöjgebleğena? (Uzaktan gelen misafir kabul eder misiniz?)’
Adam büyük bir heyecan içinde kapıdan fırladı ve Pşumaf ile Maharbi’nin yanma koştu:
‘Vo şu keblağ, vo şu keblağ... Haçer kezğagorer Thar arı. Haçer yı nasıp ı iğe kago yao. (Buyurunuz, buyurunuz. Misafiri gönderen Allah’tır. Misafir nasibiyle birlikte gelir.’
Bu sırada adamın arkasında on altı on yedi yaşlarında bir delikanlı belirmişti. Muhtemelen oğluydu. Hemen ona döndü:
‘Celox, psınçe şıxer yaeh. (Çocuk çabuk atları al)’ ” (Çetinbaş, 2017: 152).

Konuklar haçeşe buyur edilir, odada dolu bekleyen soba yakılır, misafirler “Sanki kendilerini evlerindeymiş gibi hissetmişlerdi. Bu Çerkes örfünün temel bir özelliği idi. Sadece Adıgeler değil, Dağıstan’a kadar bölgede yaşayan bütün Kafkas halkları için aynı şey geçerliydi” (Çetinbaş, 2017: 152). Ev sahibi içeri girince gençler ayağa kalkarlar, ev sahibi konuklara neden geldiniz, diye sormaz. Misafir de olsa ev sahibi de olsa odaya birileri girdiğine ayağa kalkma herkesçe biline bir âdettir. Çelik romanında bu özelliği de vurgular.

“Bir ara, Thaket’in büyük oğlu Bane içeri girdi. Bütün gençler ayağa fırladı. Bane, atmış yaşlarında olmasına rağmen çok sağlıklı bir görünüşü vardı. Güzel giyinmişti. Oturmadı. Şate’ye “Hoş geldin!” dedi. Hatırını sordu. Babasını tanıdığını, aile dostu olduklarını söyledi.
Yemekten önce, yirmiye yakın Subaneku erkeği girip çıktı. Kardeşler, kardeş çocukları birbirini izledi. Hepsi Şate’ye “Hoş geldin!” diyerek hatırını sordular. Şate, yüzleri, isimleri birbirine karıştırarak, şaşkın bakışlarla kalkıyor, oturuyordu. Bu sonu gelmeyen törenden yorulup bıkaçağına, garip bir zevk duymaya başlamıştı” (Çelik, 2001a: 114).

Uğurlu, *Özgürlüğün Bedeli*’nde kendi işi için kasabaya götürdüğü Hamzat’a yemek yedirmek isteyen İbrahim’i anlatır. Onun için zahmete girmiş birini yemek yedirmeden bırakmak geleneğe uygun değildir (Uğurlu, 2009). *Athılarda* İnal Kılınçvuran, köye gelen

atlı savaşçıların köy halkınca nasıl ağırlandığını anlatır. Her ev misafir alır hatta kendisine misafir kalmadığını düşünenler üzülr. Savaşçıların lideri (thamadesi) Aslanbiy köye geldiğinde ise tüm köy ve köyün thamadesi Recep, köyün girişine kadar karşılamaya gider. İki lider karşılıklı iltifatlarla misafirlik ve ev sahipliği övgüsü yaparlar (Kılınçvuran, 2015).

Eda Tokuç Balbay, başka kültürden insanların misafir edilmesinde de aynı kuralların geçerli olduğunu işler. Doğu kültüründen bir aile misafir olarak Şovda ve ailesinin evine gelir. Konukların ne kadar kalacağı belli değildir. Ertesi güne kahvaltı hazırlanır. Misafir kadının yardım teklifi kibarca reddedilir çünkü “Kültürümüzde misafirin yeri tartışılmayacak kadar önemliydi, üstelik bu misafirin yaşça bizlerden büyük olması ise, çok daha fazla kıymet önceliğine sahip oluyordu ” (Tokuç Balbay, 2020: 50).

Misafir yas durumunda bile saygı gören kişidir. En zor şartlarda bile onları ağırlamak esastır. *Genar* romanında Dadu kardeşinin öldüğünü öğrenir kendisi de ölüm döşegindedir ama bunları değil cenazeye gelen insanları düşünür. Son dakikalarını ailesiyle geçirmek yerine onların misafirlerle ilgilenmesini ister.

“Bram, yanına koştu. Dadu, yaşlı sakın gözlerle oğluna baktı.
 -Ne kadar oldu? dedi. .
 -Daha evde yatıyor.
 -Kimlere haber verdiniz? Gelen var mı?
 -Köy misafirlerle doldu. Nemeruko da biraz önce geldi.
 Dadu, gözlerini sola, duvara doğru çevirdi. Bu arada sağ eliyle işaret ederek:
 “Gidin!” dedi.
 -Misafirlere bakın!” (Çelik, 2001a: 199).

Bu kültürle büyüyen insanlar habze-keabz kurallarıyla yoğurulduğu için can verme anında bile başkalarını önemserler. *Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen* romanında köyün thamadesi Marisa Hanım Bazala’nın ölüm haberini getiren Çerkes askere bütün acısına rağmen en azından sofrayı kurmak ister. Cenaze haberi getirenler, atlarından inmeden haber verip gitmelerine rağmen Marisa Hanım ısrarcı olur. Çıma, cenaze âdeti ile misafir âdeti arasında kalır ama o çok uzaklardan gelmiştir. Marisa Hanım’a göre ağırlanması gerekir.

“Zaten ölüm haberi vermeye gelenler, oturup yemek yemek bir yana, genellikle atlarından bile inmezler; inmek zorunda kalsalar bile eve girmeden, söyleyeceklerini söyleyip tekrar atlarına binerler ve oradan uzaklaşırlardı. Çıma da bu şekilde davranmak niyetindeydi ama Marisa Hanım onu bırakmamış, ısrarla atından indirip eve misafir etmişti. İnmemesi gerekirken atından inen; girmemesi gerekirken ölüm haberi getirdiği eve giren; üstüne üstlük, bir de kendisi için yemek sofrası hazırlanan genç adam, şimdi büsbütün bunun mahcubiyetini yaşıyordu. Marisa Hanım, onun bu düşüncesini anlamıştı sanki. Kısık ve üzüntülü bir sesle: ‘Lütfen sofraya buyur evladım! Çekinme olur mu? Sen buraya, benim haneme komşu köyden değil, çok uzak yollardan geldin; elbette ki atından ineceksin, elbette ki evimize girecek ve soframızdan, Ançua bize neyi uygun gördüyse yiyerek karnını doyuracaksın! Bunun bir ayıbı da bir günahı da yok. Varsa eğer, hesabını Ançua’ya karşı ben veririm. Senin bu şekilde yorgun ve aç olarak tekrar yola çıkmana izin veremem,’ diyerek onu yemeğe davet etti” (Ersoy, 2018c: 101).

Misafir ağırlama kuralı kadar misafir olma kuraları da önemlidir. Bir konuk nerede ne yapması gerektiğini ve sınırlarını bilmelidir. Ersoy’un üçlemesinde Şkok Bey, bir misafirin uyması gereken kurala uygun davranarak kalış süresini belirten bir işaret bırakır çünkü ev sahibi kaç gün kalacağını ona asla sormayacaktır.

“İçeri girdiklerinde, Şkok Bey elindeki kamçıyı hemen girişte bulunan özel kamçı asacağına, ucu dış kapıyı gösterecek şekilde asmıştı. Bu, onların bu evde gece yatıya kalmayacağını, bugün mutlaka geri dönmeleri gerektiğini gösterir bir işaretti. Konuklar, gittikleri evde yatıya kalmayacaklarsa kamçılarını, ucu dışarıyı gösterecek şekilde, eğer kalacaklarsa da içeriği gösterecek şekilde asarlardı” (Ersoy, 2018b: 42-43).

Misafirin konuk olduğu evden ayrılırken uyması gereken kurallar vardır. Ev sahipleri de konunun sosyal durumu ve cinsiyetine göre bir uğurlama gerçekleştirir. Bazala yaralıyken kendine bakan Çerkes ailesiyle vedalaşırken kurallara uygun olarak önce evin hanımlarıyla sonra yaşlılarla en son da onu belirli bir noktaya kadar götüren gençlerle vedalaşır. Ev sahipleri misafirleri yaya ya da atlı olarak muhakkak bir yere kadar geçirir.

“Önce Bırfın ’la vedalaştı Bazala. (...)Vedalaşma sırası Şahmine’deydi. Şahmine, yaşlı kadınların genelde yaptığı gibi Bazala’yı, kalbinin üzerine gelecek şekilde göğsünden öptü ve iyi yolculuklar diledi. Son ve en önemli vedalaşma Musost ile olandı. (...) Bazala, bu saygıdeğer insanı ayakta daha fazla bekletmemek için, adımlarını daha da hızlandırıp bir anda yanına ulaştığında; gün görmüş Çerkes yaşlısı Musost, onu iki koluyla sarıp kuvvetlice kucakladı. Bir süre öylece kaldılar. (...) ‘Seni tanımak hem benim hem de ailem için endişeli ama çok güzel bir tesadüftü evladım; sağlığına kavuşman ise, tarifsiz mutluluğumuz oldu. Sen artık benim ikinci oğlum sayılırsın sevgili Bazala; bundan sonra çocuklarım senin kardeşin, bu küçük kulübe de evindir. Ne zaman istersen çekinmeden, sıkılmadan gel. Ziyaretlerinle inan bizi çok mutlu edersin. Şimdi sana iyi yolculuklar diliyorum! Tha, seni hem bu

yolculuğunda hem de tüm yaşamın boyunca her türlü kötülükten, kazadan beladan korusun!’ dedi.

Bazala, yaşlı insanlarla uzun uzun konuşmanın geleneklere uygun bir davranış olmadığını iyi biliyordu. Bu nedenle, kısa ama özlü sözlerle Musost’a teşekkür etti ve ardından izin isteyerek yaşlı adamın yanından ayrılıp kendisini bekleyen gençlerin yanına döndü.

Bazala ile köyün gençleri atlarını yedeklerine alarak hep birlikte köyün çıkışına yöneldiğinde, güneş de tepelerin ardından ağır ağır yükselmeye başlamıştı. Kısa bir yürüyüşten sonra köyün en son evini de arkalarına bırakarak, uçsuz bucaksız bozkırda bir yılan gibi kıvrılıp uzaklaşan patika yolun ağzına vardılar. Atı olmayan gençler, Bazala ile bir kez daha vedalaşıp orada kalırken, diğerleri atlarına binerek bir süre daha ona eşlik etti” (Ersoy, 2018c: 121-122).

Misafiri uğurlama kuralından *Savaş Nesilleri* romanında da söz edilir. Ruslara karşı düzenlenecek bir harekât için köylerden gönüllüler toplayan İmam Mansur Bastılara misafir olur. İmam Mansur’u köylerinde ağırlayan Bastılar, harekâta destek verme kararı alır, onun birliklerine katılırlar, köyden çıkarken hâlâ kendi sınırlarında oldukları için en arkada kalmaya gayret ederler. Savaş durumu bile ev sahibine düşen görevi ihmal etmelerine sebep olamaz (Çelik, 2001b: 65). Aynı romanda Pşimef, amcalarının yaşadığı vadiye ziyarete gider, yanında kayınbiraderi de vardır. Bütün aileler onları ağırlamak için sıraya girer, günde dört beş kez sofraya otururlar. Dönüşte onur konuğuna-kayınbiraderine- eyerli bir at hediye ederler. Uğurlama için yüzlerce atlı, onları izleyerek yarım günlük yolu birlikte alır ancak bu noktadan sonra köylerine dönerler (Çelik, 2001b: 296).

Konuklar, düğün bölümünde de söz ettiğimiz gibi yaş gruplarına göre ağırlanırlar. Genç birinin thamadelerle oturması mümkün değildir. Thamadeler hoş geldiniz dedikten sonra ağırlama işini gençlere bırakır. Çelik, *Genar* romanında kuralı hatırlatır. Şate, büyüklerin yanında ilk misafir evinde değil gençlerin kalacağı ikinci misafir evinde ağırlanır. Her ne kadar ikinci bir eve alınmış olsa da orada önemli bir misafir olarak ağırlanır (Çelik, 2001a: 113). Konukların kalabalık olması durumunda birden fazla evin misafir evi olması kuralı da aynı romanda işlenir, Ubin vadisinde yapılacak büyük bir hase (toplantı meclisi) için köylerinden çıkan gruplardan biri Şayze’nin evine gider. Şayze, gelenleri kendi misafir odasına alır. Her zaman olduğu gibi atlar genç ev sahipleri tarafından ahıra çekilir. Köyün büyükleri misafirleri görmek için Şayze’nin evine giderler ve kalabalık grubu ev sahibinden izin alarak paylaşırlar” (Çelik, 2001a: 141-142). Bu çok yaygın bir gelenek olduğu için yadırganmaz. Aynı romanda Şate de grubun önde gelen misafirlerini kendine

bırakarak diğer misafirlerin götürülmesine izin verir (Çelik, 2001a: 279). Bunun o kadar uç noktaları vardır ki İngiliz James Bell ve yanındakiler Tsemez’de karaya çıktığında bölgenin ileri gelenlerinden birinin evine inerler, liderler bir gemi dolusu misafiri paylaşır. Tayfaların bile misafir edileceğini söylerler (Çelik, 2001b: 363). Bir köye misafir geldiğinde onu kendi evinde ağırlayamayan diğer köylüler, hiç olmazsa yemek yedirmek isterler. Bu yemeğe ev sahibini de çağırırlar. Bastılar, köylere düğün daveti için gelen bir elçiye evlerinde misafir etme olanağı bulamayınca onu davet ederler, avluda karşıladıkları misafirlerini, misafir evinde ağırlarlar (Çelik, 2001a: 222). Misafirlerin iyi ağırlanması için yemek olmazsa olmazlardan biridir, açlık durumu sorgulanmaksızın sofraya hazır edilir. Bu kimin zaman şakayla kimi zaman ciddiyetle bildirilir.

“Şate ile Genar karşılıklı divanlara otururken, Duğuj en sondaki iskemleyi seçti. Duğuj, elleriyle hafifçe dizine vurdu. Sonra başını sallayarak kızkardeşine baktı. Gaşez! dedi. Agunde, gülümsedi. Fakat, karşılık vermedi. Duğuj, ciddi bir tavırla devam etti. Misafirlerimizin acıktığını sanmıyorum. Ama bana sorarsan: Durum felaket! Agunde, “neler söylüyorsun?” diyerek, sağ eliyle gözlerini kapadı. Sonra geri geri çekildi. Çıkmak üzereyken, Şate ile Genar ayağa kalktılar. Agunde, eşikte durdu. Ne olur kalkmayın! Dedi. Duğuj, güçlkle dizlerine dayanarak doğruldu. Vallahi işimiz iş! Bu gidişle Adige adetlerini bir bir talim edeceğiz galiba. Agunde gidince; Duğuj ciddi, Genar ile Şate ise gülümseyerek yerlerine oturdular” (Çelik, 2001a: 238).

Gelin alma geleneklerinde de anlattığımız gibi düğünün her aşamasında misafirlere farklı uygulamalarla yemekler hazırlanır ve sunulur. Kısaca bir Abaza ya da Çerkes’e misafir olan birinin aç kalma ihtimali yoktur. Ev sahibi her şeyini sunduğu için ileride aç kalabilir ama konuk sofradan aç kalkmaz. Agunde misafirlere sunacağı yemeği çoktan hazırlamıştır. Duğuj sadece bunun zamanını işaret eder. Konuklar da ev sahibi kadına saygılarından onun her giriş çıkışında ayağa kalkar. Yemek yenirken ev sahibi hanım onlara katılmaz, sofrayı kaldırıncaya alelacele mutfakta atıştırır. Misafirlerin acıkıp söyleme ihtimaline karşı yatmadan önce yatak ucu sofrası hazırlanması geleneğinden söz etmiştik. Çelik bu geleneği *Genar* romanında örnekler.

“Çok geçmeden, üç genç kız; bal, peynir, ceviz içi ve süttten oluşan hafif bir kahvaltı getirdi. Yiyecekler, ağaçtan yapılmış ayaklı bir sini üzerine konmuştu. Taze mısır ekmeğinin kokusu hemen odaya yayıldı.

Kızlar, sofrayı kurduktan sonra geriye çekildiler. Kapının sağ tarafında yanyana durdular.

Gubate: "Buyurun!" dedi.

Genar, mahcup bir tavırla gülümsedi. Önce Gubate'ye sonra Kodan'e baktı.

Sizler bu akşam çok yorulunuz. Gecenin bu saatinde zahmet ettiniz. Hiç gerek yoktu.

Kodan, eski ciddi hali izlerinde, gözbebeği çelik gibi parlayarak karşılık verdi.

Ne olur ne olmaz. Biz görevimizi yapalım. Olur ya: "Natholar bizi aç yatırdı!" diyebilirsiniz" (Çelik, 2001a: 280).

Kodan, her ne kadar bir şaka olarak dillendirse de bunu ev sahiplerinin atlamaktan imtina edeceği bir âdet olarak görmek gerekir. Misafir ağırlamakta yapılan bir hata sülale hakkında olumsuz düşünceler oluşmasına sebep olabilir. *Zorunlu Göç* romanında da ev sahipliğinin onur meselesi olduğu vurgulanır. Konuk düşman da olsa onunla ilgilenilir. Burada Çelik bir ayrıntıya değinir; ev sahibi misafiriyle aynı görüşleri paylaşmak zorunda değildir (Çelik, 2001c: 27). Misafirlere karşı yapılmayacaklar konusunda da dersler vardır. *Genar* romanında, Gubate'yi Genar'dan kıskanan Zıbako Hazeş onun yolunu keserek bir daha kendi köyüne gelmemesini söyler. Genar, Zıbako Hazeş'e habzeye hatırlatarak onu alt eder.

"Zıbeko Hazeş, küçümseyen bakışlarla Genar'ı süzdü.

-Bir daha Psıkuy'e gelme! İstedğim bu! Sonra kötü olur!

Genar: "üzüldüm!" dedi.

-İlk defa bir Adıge'nin bu kadar küçüldüğünü görüyorum. Hiçbir Adıge, köyüne gelen misafirin yolunu kesmez. Bu utancın altından nasıl kalkacaksın?

Zıbako, kıpkırmızı kesildi.

-Adıge adetlerini senden öğrenecek değilim, diyerek mırıldandı. Bütün gücünü yitirmiş gibiydi.

Genar atını tekrar sürdü. Zıbako'yu birkaç adım geçtikten sonra, dizginini çekti.

Dönerek bağardı.

-Hazeş! Sana iyilik olsun diye, bugün olanları kimseye anlatmayacağım. Sen de anlatmazsan iyi olur" (Çelik, 2001a: 458).

Tüm romanlarda misafir ağırlama gelenekleriyle nedeniyle övülen Çerkes ve Abazalar varken *Kölelik Dönemeci*'nde misafirlerini bir anlamda soyan ev sahipleri vardır. Osmanlı askerlerini evlerinde ağırlayan köy halkı, gitmeden önce onlardan zorla hediye alır (Bilbaşar, 2015: 580). Bu anlatı şaşırtıcıdır çünkü kültüre göre misafirler aylarca kalsa bile onlardan maddi bir şey talep edilmez. Romanın "kötü adamı" Pşı Dole de benzer bir hileye başvurur ve misafirlerini sömürür. Önce misafirlerine habze-keabza göre ayrılmadan önce hediyeler dağıtır.

“Gün batmadan verilen veda şöleninde Pşı Dole, konuklarına armağanlarını törenle sundu. En yaşlıdan başlanarak konukların adı münadi tarafından ünlenince, armağanları seyisler tarafından sekinin önüne getirilip şölende hazır bulunanlara gösteriliyordu. Tamata Margal’a gümüş kemerli bir kılıç, bir şarkon, semiz bir sığır ve bir bohça giysi sunuldu. Mıza’yla genç seyislere ve pşerhe’lere tabanca, kama ve birer çizme verildi. Şardan’ın armağanları en zengini idi. Seyisler bir düzine koyun, beş sütlü inek, iki tay ve gümüş kakmalı eğeriyle yağız bir aygırdan oluşan sürünün yanı sıra bir takım elbise, bir çift çizme, gümüş kakmalı bir Abhaz tabancasıyla gene sapı gümüş kakmalı bir kamadan meydana gelen armağanları övünçle gösterdiler. Yağız atı Astakov yedeğinde tutuyordu ” (Bilbaşar, 2015: 313).

Pşı Dole’nin bu cömertliği halkın önünde yapar ancak verdiklerine karşılık olarak göz koyduklarını alır. Şardan’a verdiği ata karşılık onun atını alır. Kalpağını ve çizmesini ister yerine eski püskü olanları verir. Tamata Margal’ın gümüş saplı kamçısını alıp eski bir kamçı verir. Şardan için en ağır cins atının alınmasıdır. Bu roman, ev sahibinin misafirine kötü davrandığını örnekleyen tek romandır.

Misafirperver olma Çerkes ve Abazalar için kültürel aidiyetin ve kimliğin önemli göstergelerinden biridir. Misafir ağırlama kuralları hem habze-keabz içindedir hem de habze-keabzın uygulama alanlarından biridir. Konuğun atını almaktan onu buyur etmeye, yemek sunmaktan sohbet edecek yaştaşları belirlemeye kadar; dost düşman ayırt edilmeden yapılan her şey, bu kültürü yaşatmaya, aktarmaya hiç olmazsa unutturmamaya dönüktür. Anavatanında misafiri kutsal sayan bir halkın diasporada bunun devamını sağlaması sözlü anlatılarla ve uygulamayla mümkün olmuştur. Roman yazarları da hem eski hem yeni uygulamaları, olumlu ve olumsuz örnekleri göstererek kültürü kalıcı hâle getirmeye uğraşırlar. Bunun yanında Türkçe yazarak muhtemel yabancı okuyucuya da seslenirler. Kitapların okuyucularının yalnızca Çerkes ve Abazalar olmayacağı varsayımıyla bilgilendirmeyi ön planda tutarak “Çerkes ve Abazalarda bu âdettir.” açıklaması yapmaları bunu gösterir. Ayhan Kaya, Kızılot köyünde araştırmaları sırasında tanık olduğu misafir ağırlama gelenekleri ve buna verilen önemden söz ettikten sonra Emile Durkheim’e atıfta bulunarak Çerkeslerin de ‘toplumsalı oluşturan unsurların kaçınılmaz bir biçimde kutsallaştırıldığını’ söyler (Kaya, 2001:86). Misafir ağırlamak, kusursuz ev sahipliği yapmak bir onur meselesidir, bunun farkında olan yazarlar da kimliğin onur duyulan bu yanını eserlerinde işleyerek tanıtmayı amaçlarlar.

2.1.11. Cenaze

Çerkes ve Abaza toplumunda cenaze âdetleri, inançlar doğrultusunda biçimlenmiş ve değişime uğramıştır. Dinsel etkilerin yanında habze-keabz yüzyılların verdiği güçle törenlere yansımıştır. Törenlerde hem atalar dininin hem Hristiyanlığın hem İslamiyet'in izleri görülür. Bir cenazede şapka ve siyah renkli giysiler giymek, ayakta avluda beklemek, yüksek sesle ağlamak, ölen kişiyi övmek ve Kur'an okumak aynı anda görülebilir. Bu karmaşık yapı toplumun geçirdiği dinsel değişimlerin yansıması olmakla beraber uyumlanma çabasının da görünür olmuş hâlidir. Hem ana vatandan hem diasporada cenaze âdetleri bölgesel olarak farklılıklar göstermektedir. Geleneklerin anlatıldığı kitaplarda birbirini tamamlayan anlatımlara rastlanır. Bu anlatımlara göre çok eski dönemlerde, eşyalarıyla birlikte gömülerek bir kurgan yapılır. Yine bu dönemlerde ölenin bir savaşçı olması durumunda gelenler kılıçlarını yere dayayarak yas tutarlar. Ölen kadın ya da çocuksa cenazeye silahlı gidilmez. Semaî dinler öncesinde cenaze hemen gömülmez, kaynaklara göre farklı süre boyunca açık alanda bekletilir. Kimi kaynaklara göre bu süre ağaca bağlanarak geçirilir. Cenaze sağ tarafı üzerine başı batıya gelecek biçimde gömülür. İslamiyet öncesi dönemde ölünün sofrada yerinin boş bırakılması, onun yerine bir eşyasının konması, giysilerinin saklanması, kurgan biçimindeki mezarlara eşyalarıyla gömülmesi, mezarlığa gidilerek ölüye yemek sunulması gibi âdetler görülür. Ölümün birinci yılında bazı Çerkesler (Mezdegu Adigeleri) kurban keser, hububat ve baldan yapılan bir özel içki (maxhsime) yaparlar ve konuklara ikram ederler. Bu içki, bir parça ekmeğe damlatılarak ölünün ruhu için ayrılır. Ölümünden bir yıl sonraki törenlerde büyük at yarışları düzenlenir. Yarışlarından önce atlılar mezara gider, saygı gösterisinde bulunurlar. Atlara at gömleği giydirilerek (Bu Abazalarda sadece ölenin atına giydirilir.) at yarışları yapılır. Kazananlara hediyeler verilir. Yine bu törende hedef vurma yarışları da yapılır.⁵⁸ Cenazesi getirilemeyenler için âdetler gıyabında uygulanır. Ölüm haberini götüren atlı ata ters yönden biner ve ters yönden iner. Kamçısını sol elinde taşır ve her haberci bir köye gider. Onun attan inişinden ve kamçının yönünden bir cenaze haberi geldiği anlaşılır. Cenaze sahipleri yaşlarına göre sıralanarak taziye kabul eder. Cenazeye katılanların temsilcisi ortaya geçerek ölen kişiyi öven bir konuşma yapar,

⁵⁸ Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*. (Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık.

katılımcılar tek tek tokalaşarak ya da bunu yapmadan (bu konuda da farklı görüşler ve bölgelere göre farklı uygulamalar vardır) başsağlığı dileyerek ayrılır. Zihni, cenaze evinden sağa dönerek çıkıldığını söyler (Zihni, 2019; Huvaj, 2000). Cenaze günü cenaze sahipleri yemek vermez, bu uygulama İslamiyet’le birlikte yerleşmiştir. Ağlama konusunda farklı görüşler vardır Serbes, ağlamanın ayıp sayıldığını söylerken Sarebiy kendine zarar vererek ağlamanın görüldüğünü aktarır. Tornau da Abazalar arasında kendi bedenine zarar vererek yas tutan kadınlardan söz eder. Dubrovin de bedenine zarar veren ve yüksek sesle ağlayarak yas tutan kadınlardan söz eder, bu âdeti İslamiyet’in kabulüyle azaldığını belirtir. Zihni de yüksek sesle ağıt yakma geleneğinden söz eder. Kadınların cenaze törenine katılmalarıyla ilgili kesin bir bilgi yoktur.⁵⁹ İslamiyet’le birlikte eşyaları dağıtma, Kur’an okuma, yemek verme âdetleri habzeye eklenir (Dubrovin, 2019; Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017; Serbes, 2018; Tuna, 2009; Tornau, 2019; Zihni, 2019).

Cenaze âdetleri habze-keabz konusunda yazarların en çok ayrıştığı âdetlerdir. Yazarlar aynı dönemlerdeki farklı uygulamalardan söz ederler. Çerkes ve Abazaların farklı dinlerin etkisinde kalması, sürgün nedeniyle başka ritüellerin uygulandığı coğrafyalara dağılmaları bu ayrışmada etkindir. Evliya Çelebi *Seyahatname*’de ölümlerin ağaca asılması geleneğinden söz eder. Bir Abaza boyunda cenazenin sandığa konulup asılmasından, sandukadaki delikten ölünün cenneti gördüğü fikrine inanıldığından söz eder. Evliya Çelebi’ye göre “kendi bozuk inançlarınca” açtıkları bu deliklerden arılar girer ve bal yapar. Bu nedenle Abaza balı yenilmemelidir (Evliya Çelebi, 2008, II, I:129).

Tornau, Kafkasya’da katıldığı bir Abaza cenazesinde ölen kişinin karısının ve akrabası kadınların yüzlerinin ellerinin ve göğüslerinin tırmık içinde olduğunu aktarır. Cenaze töreni hemen yapılmaz, cenazeye katılacaklar törenin yapılacağı eve hediyelerle giderler. İki hafta sonra Ersoy’un romanında söz ettiği gibi üç farklı eyerle donatılmış üç at hazırlanır. Her bir atın yanına gidilerek ölen kişinin çocukluk dönemi, meziyetleri, kahramanlığı hakkında ağıtlar yakılır. Üç gün süren törenin ardından at yarışı düzenlenir ve hediyeler dağıtılır (Tornau, 2019:58-60). Evliya Çelebi de benzer bir törenin Abaza bölgesine yakın Çerkesler arasındaki varlığından söz eder.

⁵⁹ Huvaj, F. (2000). *İslam Dini ve Adıge Gelenekleri Çerçevesinde Cenaze Hizmetleri*. Ankara: Adıge Yayınları.

“Garip hikâye anlatıcıları vardır. Pak silâhını kuşanıp eline 10,15 kadar incecik dört köşe tahtacıkları, birbirlerine bağlı şeyleri elinde tutup ölen adamın, yiğitliğini, asaletini, cesaretini, işini, gücünü, kazancını övdükçe elindeki tahtacıkları söz başlarında çaşırdatıp ve şakırdatıp tahtacıkları öttürür. Elbette her söz başında o tahtaları çıkır çıkır öttürür. Bir seyirlik kıssahandır ki türlü türlü şekillere girip ölünün başı ucunda halkı güldürür, garip ve acayip seyirdir” (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 641).

Dubrovin de ölüm yıl dönümlerinde yapılan uzun soluklu törenlerden söz eder. Bu törenlerde binicilik ve nişancılık yarışları yapıldığını ölenin ailesinin bir çeşti ziyafet verdiğini bu geleneğin de İslamiyet’le birlikte unutulduğunu belirtir (Dubrovin, 2019: 193-197). Diaspora yazarları özellikle eski dönemlerde kalan farklı uygulamalara çok girmez. Bu nedenle burada ritüellerin hepsine değinilmeyecektir. Türkiye diasporasındaki Çerkes ve Abazalar çoğunlukla İslamiyet etkisinde olduğundan cenaze törenleri değişmiştir. Yine de cenaze evinde yemek pişirmeme, cenaze evine yemek götürme, topluca başsağlığı dileme, ölü hakkında övgü konuşması yapma gibi âdetleri canlı tutmaya çalışmaktadırlar. Romanların çoğu İslami etkiden söz ettiği için İslam çerçevesinde biçimlenmiş atalar kültü izleri taşıyan merasimlerden söz eder. Yine de ana vatan ve diaspora uygulamaları arasındaki farka değinen romanlar vardır.

Ne İstiyor Bu Şemsi? romanında Şemsi ana vatanı Abhazya’yı ziyaretinde bir cenazeye katılır. O Düzce’de Müslüman cenazeleri görmüş bir Abaza’dır. Bu nedenle tören ilgisini çeker. Cenaze belirli açılardan Hristiyan cenazelerine benzese de çok daha eski dönemlerden kalma âdetlerin varlığı sezilir.

“Üzerine değişik kır çiçekleri serpilmiş olan yüzü açık bırakılan ölü kadının başında tepeden tırnağa kadar karalara bürünmüş kadınlar bekleyordu, tabutun orasına burasına ilştirilmiş değişik pozdaki ölü kadının fotoğrafları, Şemsi’nin dikkatini çekmişti. Evin sundurmasında bekletilen ölü kadının tabutu başına dikilen Dapşların şapkalı olanları şapkasını çıkartıp göğsü hizasında tutuyor, dizili oldukları sıralarında düzenli ve kıpırtısız duruyorlardı. En başta dikilip şapkasını çıkartan Sergey, ani bir devinimle ağıt yakıp ağlamaya başladı. Bu davranışı ile yetinemeyen Sergey, başlarında bulunduğu genç kandaşlarından ayrılıp avlu içinde gezinerek ağıtlar yakıyor, yüzüne, kafasına vurarak seslice ağlıyordu. Sergey, avluda gezinerek ağlama gösterisi yaparken, daha genç Dapşlar tabutun başında saygı duruşunda idi. Şemsinin neşeli bir insan olarak tanıdığı Sergey in bu ani çıkışına şaşırılmış, önce bir anlam verememişti ama, başsağlığı için gelen feodal yakını olan grupların en yaşlısının görevi olduğunu çok geçmeden öğrendi. Oysa, İslami kurallarda böyle ağıt ve ağlama yoktu. Bu tür davranışları şimdiye kadar görmemiş olan Şemsi, ellerini kaldırıp avuç açarak Arapça öğrenmiş olduğu dualarından birini okumak istemişti ama, Sergey’in ani çıkışı ile bu isteği yapılamadı. İlk gördükleri ve duydukları ile şaşırın Şemsi, daha sonra çocukluğunda tanık olduklarını anımsadı; o zamanki

davranışlar bugünkü ile bire bir örtüşmüyorsa da, benzer yönleri vardı, ölü töreni için gelenlerin yaşlı olanları uygun bir söylemle üzüntülerini bildirirken, gençler avluda gezinip, Sergey gibi yüzlerini başlarını yumruklayıp, ağıt yakarak ağlaşırdı. Değişik ama, benzer bir görüntü oluşturan Sergey, altı gün önce ölüp bugün gömülecek olan yaşlı kadının ölümüne katlanamadığı için değil, gelininin Daş soyundan olması ile dünür sayılır olduğunu düşünerek yakınlık göstermeyi amaçlamıştı. Oysa, İslami kuralları sıkıca uygulayan Türkiye'deki Abazalar, bu tür davranışları Tanrı sevmez diye çoktan bırakmıştı” (Taşkın, 2011: 762-763).

Sergey'in ağıt yakarak ağlaması, bedenine vurması onu şaşırtır, ölümün altı gün bekletilmesi ise Türkiye diasporasında artık görülmeyen âdetlerdendir. Tabut kültürü Hristiyanlığı işaret eder ama mezar başında edilen dua İslami izler taşır (Taşkın, 2011: 765). Cenaze evine komşular sürekli yemek ve içki taşır, cenaze sahipleri yemek yapmazlar. Komşuların cenaze evine yemek getirmesi Anadolu'ya yerleşen Çerkes ve Abazalarda da görülür ancak içki kültürü Anadolu'da yoktur. Bu roman kahramanı için de ilginç bir an olur oysa eski dönemde içki sunulması geleneği vardır.

“O, bu gördüklerinin karşısında şaşkınlığını henüz atamadan, yeni seçilen tolumbaş, yeni ölmüş yaşlı kadının canına değsin diye ilk şarap bardağını tutup ayağa kalktı. Sırası gelen insanlar dolu şarap bardağını eline alıp ayağa kalkarak, ölmüş yaşlı kadının öbür dünyadaki ikinci yaşamına dua okuyor, özgeçmişi ile yetiştirdiği oğullarının başarılarını ve kızlarının güzelliğiyle terbiyelerini ve hamaratlığını sayıp söylüyordu” (Taşkın, 2011: 766).

Bu bölümde ziyafet sofralarındaki uygulamaya benzer bir huaho (dua) uygulaması örneklenir. Anadolu'da bu da yoktur. Taşkın romanda farklı coğrafyalardaki Abazaların farklılaşan değerlerini sunarken hem sürgünün sonuçlarını hem de kültürün ortak kalmayı başaran yanlarını vurgulamış olur.

Çetinbaş da *Elveda Çerkesya* romanında saygı duyulan bir kadının cenaze merasimini anlatır. Alimet Nine gibi değerli bir kadın Kafkasya'da ölse cenaze bekletilecek, uzak Çerkes köylerine bile haber gönderilecek ve büyük bir törenle gömülecektir ancak Balkanlar'a yeni yerleşmiş bir halkın bunu yapması mümkün görünmemektedir. Cenaze İslami şartlara göre yakın Türk köylerinin katılımıyla gömülür (Çetinbaş, 2017).

Genar romanında çevre köylere haber verme geleneği anlatılır, vefat eden önemli bir isimdir ve buna uygun bir cenaze töreni olmalıdır. “Büyük bir Bastı öldü. Herkesin

duymasını istiyorum. Psıkuy dahil vadinin bütün köylerine haber gönderilsin. Cenazeyi yarından sonra kaldıracağımızı herkes duysun ”(Çelik, 2001a: 195). Bastıların on dört habercisi cenaze haberi vermeye vadi köylerine dağılır. Cenazeye vadinin tüm köyleri katılır hatta Bastıların yıllardır konuşmadığı Natho sülalesi katılır. Böylelikle aileye duydukları saygıyı gösterirler. Defin sonrası yakın ahabları olan Nemeruko, temsilci olarak öne çıkarak başsağlığı diler ve büyük gruplar dağılmaya başlar. Tek tek tokalaşma ya da sarılma davranışları görülmez.

“Nemeruko, müşfik, teselli eden bir eda ile konuştu.
-Bastılar! Hepinize Allah sabır versin. Sizler gibi biz de üzüldük. Daha fazla ileri gidip Allah’a isyan etmeyin. Yeter! Evlerinize çekilin, dinlenin.
Nemeruko, kısa bir duraklamadan sonra, gözlerini avluyu dolduran büyük topluluğa çevirdi. Sesini yükselterek bağırdı.
Dostlar! Geldiğiniz, acımızı paylaştığınız için sağolun. Gördüğünüz gibi, Bastı ailesi acı içinde. Yorgun. Vedalaşmak gibi uzun sürecek bir merasime girmeden dağılalım. Herkes köyüne, evine dönsün. Yapılacak en iyi hareket budur.
Topluluk sessiz çekilirken; Bastı erkekleri yorgun olmalarına rağmen, yine de dışarıdan gelenlerle ilgilendiler. Misafir grupları uğurladılar ” (Çelik, 2001a: 209).

Çerkes ve Abazalarda cenaze sırasında cenaze sahibi aile yemek vermez, komşular cenaze evine yemek taşır. Aile yemeği ölümden bir süre sonra verir. *Genar* romanında Dadu ve Sutar’ın bir yıl sonraki yemeğine din farkı gözetmeksizin yakın bulunanlar davet edilir. Yemek için en iyi hayvanlar kesilir.

“-Bizi uyardın.. Sağol! Hazırlık yapalım. Babam ve amcam Sutar için bir yemek yerelim, dedi.
Sena, sevindi. Çünkü, bu yemek ölenlerin ardından yapılan son görev olacaktı.
Gün tayin edildi. Hazırlıklara başlandı. Din farkı gözetilmeden uzak yakın bütün dostlar davet edildi. Vadi büyüklerinden Nemeruko, Tahrıko, Janko ve Natholar çağrıldı.
Takır, birkaç gün önceden Çemkoden indi. Seyisi Jıbge ve diğer yardımcıları ile kesilecek hayvanları getirdi. En güzellerini seçmişti.
Yemek çok güzel geçti. Bütün aile özenerek hazırlanmıştı. Mevsim gereği hava iyi olduğu için, avluya kilimkeçe serilerek yemek topluca yenildi” (Çelik, 2001a: 214).

Yazarın buradaki din farkı vurgusu bilinçlidir çünkü dönem koşullarında atalar dini, Hristiyanlık ve İslamiyet bir arada yaşanmaktadır.

Evinden uzakta ve savaşta ölenler için yapılan törenler belirli açılardan farklıdır. Üzüntünü yanı sıra saygının da devreye girdiği törenler yapılır. *Genar* romanında Şate, Ruslara karşı yapılan bir akında ölür, vefat haberi aileye önceden ulaştırılır. Gencin

cenazesi büyük bir süvari birliği eşliğinde evine götürülür. Şate'nin silah arkadaşları askerî disiplin içinde cenazeyi getirir. Bu disiplin ona gösterilen saygının işaretidir.

“Sağda kadınlar, solda erkekler kalabalık iki grup oluşturmuşlardı. İki gurubun ortasında, Natho Sabe ile Bastı Bram yer almıştı. Onların birkaç adım gerisinde, Sabe'nin karısı Pake bitkin bir halde duruyordu. İki kadın kollarına girmişlerdi. (...) Birlik, çınarların arasından geniş düzlüğe çıkınca yelpaze gibi açıldı. Savaş erlerinin hepsi atlarından indi. Genar, Şate'yi taşıyan atı çekerek öne çıktı. Sağında Hanbeş, solunda Takır olduğu halde, yürüdü. Onları, diğerleri izledi. Birliğin genç süvarileri atları yedeklerinde muntazam sıralar meydana getirmişlerdi. Kırım Giray'ın Hassa Birlikleri gibi bir düzen tutturmuşlardı” (Çelik, 2001a: 340).

Cenaze çok kalabalıktır ve ilk gün aileyi daha fazla üzmemek için cenaze evinde çok kalınmaz. Aileye ayrıca başsağlığına gidecekler bir süre beklerler ve yaşlı aileyi ikinci kez ziyarete giderler. Şate'nin ölümünden sonra Bastı ailesi ikinci taziye için yirmi günden fazla bekler. Önce büyüklerin gideceği bir taziye arkasından gençlerin gideceği başka bir taziye planlanır (Çelik, 2001a).

Sürdüler Sürgün Oldum romanında Paçkuk Bey bir Türk köylüsü tarafından öldürülünce Akapalılar sarsılır. Paçkuk onların thamadesidir. Saygıdeğer bir büyüğün cenazesini Abhaz töresine göre yapmak isterler. Bunun için sembolik üç at hazırlanır. Atlar onun çocukluğunu, gençliğini ve kahramanlığını imler.

“Hazırlıklar tamamlandığında, Paçkuk Bey'in ölü bedeni meydandaki ahlat ağacının dibine getirilip orada hazırlanan bir sedirin üzerine yatırıldı. Sevgili eşinin zamansız ölümüyle adeta yıkılan Marisa Hanım, koluna giren genç kadınların yardımıyla bu sedirin başına ulaştı ve burada bir tabureye oturtuldu. Her zaman olduğu gibi bugün de yine siyahlar içindeydi. Zaten köyün tüm kadınları yola çıktıklarından beri yalnızca siyah giyiyorlardı.

Bu sırada meydanın bir köşesinde, Paçkuk Bey'in birkaç gün önce kent pazarından aldığı üç at, tören için özel olarak hazırlanmış bir şekilde bekletiliyordu. Bu üç atın başını ise Bazala, İsmil ve Temir tutmuştu. Her üç genç de, gömü töreni için en güzel giysilerini giymişti ve yerlerinden hiç kımıldamadan heykel gibi dimdik duruyorlardı.

Mağaranın önündeki küçük meydan bugün her zaman olduğundan çok daha kalabalıktı. Yöredeki dostları olan Yeni Cami köylüleri ile şehre indiklerinde tanıştıkları Şumaf'ın köyüne de haber verilmiş, her iki köyden de epey katılım olmuştu. Çerkesler, törene çeşitli hediyelerle gelmişlerdi. Çünkü cenazeye de düğüne de hediye ile gitmek eski ve köklü bir Kafkas geleneğiydi.

Köyün ozanı Khus, Şkok Bey'in işaretiyle, meydanda bekleyen kalabalığın arasından ayrılıp ağır adımlarla, bir köşede bekletilen adama doğru ilerledi, önce, Temir'in başında durduğu atın dizginlerini genç adamın elinden aldı. Bu atın üzerinde bir çocuk eyeri vardı. Yaşlı ozan, dizginlerinden sınıksız tuttuğu atı, yine aynı ağır adımlarla Paçkuk Bey'in yatırıldığı sedirin başına getirip, burada liderinin

çocukluğunu destanlaştırarak anlattı. Ayrıca Paçkuk Bey'in çocukluk dönemiyle ilgili bizzat tanık olduğu oldukça ilginç anılara değindi.

Sonra gidip ikinci atı İsmil'in elinden aldı. Bu atın üzerinde ise çok güzel bir gümüş eyer vardı. Ayrıca koşumları da oldukça gösterişliydi. Bu kez Paçkuk Bey'in gençliğinden söz etti. Çok hareketli ve coşkulu geçmiş olan bu zaman dilimini de yine destanlaştırarak uzun uzun övdü.

Üçüncü at ise tümüyle zırh ve savaş araçlarıyla donanmıştı. Yani tam bir savaş atı gibi hazırlanmıştı. Zırhlı atı Paçkuk Bey'in başına getirdiğinde, bu kez onun tüm Kafkasya'da dilden dile dolaşan kahramanlığını, savaşırken bile kaybetmediği yüce adaletini, zayıfları korumak için cepheye nasıl hep en önde savaştığını anlattı" (Ersoy, 2018a: 176-177).

Tören İslamiyet'e göre değil Abaza geleneklerine göre düzenlenir ve ölünün iyilikleri üzerine kurulur. Mümkün olduğunca başka köylere haber verilir. Romanda Müslüman cenazelerinde görmeye alışkın olmadığımız âdetler uygulanır, defin işleminden sonra bir yarışma düzenlenerek kazanana hediye verilir.

"Bu atlı törenden sonra Akapalı gençler ile Çerkes köyünden gelen gençler ve Yeni Camililerin katılımıyla silahla hedefi vurma yarışmaları yapıldı. Kazananlara küçük hediyeler verildi. Geleneklere göre, cenaze töreninde en başta çocuklar arası binicilik yarışması da olmak üzere, yapılacak birçok yarışma daha vardı; ancak bu yarışmaları yapmak için ne zaman ne de olanaklar yeterliydi. Bu nedenle, atıcılık yarışması ilk ve son yarışma olmuştu" (Ersoy, 2018a: 177).

Paçkuk, önemli bir lider olduğu için ana vatanda olsa bu cenaze daha geniş kapsamlı olacaktır. Sürgün nedeniyle imkânları yoktur. Bu nedenle yapılmak istenenlerin bir kısmını- at yarışı – yapamazlar. Geçici lider bu törenin son olacağından korkmaktadır çünkü uyumsuzluk ve asimilasyon süreçleri başlamıştır.

"Öyle sanıyorum ki, tüm eksikliklerine karşın, geleneklerimize uygun olarak bu ülkede yapabildiğimiz tek ölü töreni bu olacak. Dilerim, zaman beni yanıltır ve dostluğuna kardeşliğine inanarak geldiğimiz bu güzel ülkede de, dilimizi ve geleneklerimizi koruyarak varlığımızı sürdürecektir olanaklar bulabiliriz" (Ersoy, 2018a: 177).

Paçkuk'un cenazesinde yakın köylü bir Müslüman'ın dua etmesiyle tören sonlanır. Yazarın Müslüman bir ülkede Müslüman âdetleriyle gömülmeyen birini anlatması kimlik aidiyetinin bir göstergesidir. Bu topluluk Müslüman olarak düşünülse de kendi dinî ritüellerinden kopmamıştır ve onlarla yaşamak ister. Evliya Çelebi'nin ve Tornau'nun farklı dönemlerde gözlemlediği cenaze başında ölenin iyiliklerini anmaya yönelik cenaze

töreninin bir romanda mümkün olduğunca uygulandığının anlatılması, diaspora Abazalarının toplumsal hafızalarının korunması isteğiyle ilgilidir.

Savaş Nesilleri, romanında savaşa giden Famok, dönüşte donmuş bir ırmağı geçerken ırmağa düşerek kaybolur, Onun için gıyabında bir cenaze namazı kılınır ve temsili bir mezar hazırlanır. Sitenin kadın thamadesi Goşemıd uzaklarda kalmış bir bedenin hiç olmazsa temsili bir mezarı olmasında ısrar eder. Normal şartlarda cenaze yakınları yemek pişirmez ama bu cenaze sahil şeridindedir ve çok kalabalık olacaktır. Bu nedenle birinci derece akraba olmayanlar yemek için yardıma başlarlar.

“Misafir evindeki kalabalığa giremezdi. Ortan’ı göndererek, damadı Serkuse Asha’yı çağırttı. O’na, dileğini hocalara iletmesini söyledi. Bu arada, Şayze akşam yemeği için hazırlık yapmaya başlamıştı. Yanında, Pşılı Ortan’ın karısı Tateme ile diğer genç kadınlar vardı. Pşılı Laşin’in karısı Hafidze ile Samir’in karısı Selime, sundurmanın altındaki büyük ocağı yakmışlardı. Normal hallerde, komşular ölü evini ihmal etmiyor, yemek getiriyorlardı. Ancak, böylesine büyük bir sitede, dışarıdan getirilecek şeyleri beklemek doğru olmazdı. Şayze, bu düşünceyle kolları sıvamıştı. Toplanan büyük kalabalığı doyurmak için, en kolay paste yapmaktı. Ortan ile Laşin, kadınların su ile doldukları iki büyük kazanı, yanyana ateşin üzerine koydular. Su kaynayıp un döküldüğünde, onlar karıştıracaklardı. Düğünlerde ve büyük davetlerde, güç isteyen bu işi genellikle erkekler yapıyorlardı” (Çelik, 2001b: 243).

Pşımef birlikte savaşa gidip yitirdiği Famok’un ailesine başsağlığına gider. Yeftale Famok’un karısı, tüm acısına rağmen sesini çıkarmadan başsağlığına gelenleri dinler. Pşımef kardeşi gibi gördüğü Famok’un karısına eşinin halkı için öldüğünü söyler. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında kadınların cenazeye katılımı konusuna değinilir. Aslında bununla ilgili uzlaşılmış bir âdet yoktur. Yazarın buradaki bakış açısı gelenekte bunun mümkün olmadığı yönündedir. Cenazeye katılan herkes bir düzen içinde hareket eder, ailenin yakın hizmetlisi (pşılı) bile soylu bir bey gibi davranır.

“Öğleye doğru cenaze hazırlıkları tamamlandı. Setenayguaşe’nin de törene katılmak için niyetlendiğini duyan thamadelardan birkaçı yanına çıkıp onu bu kararından vazgeçirmeye, xabze’ye aykırı davranmaması için uyarmaya çalıştılar, ama Setenayguaşe tek bir cümleyle konuyu kapattı; ‘Gökten tanrı inse törene katılacağım.’ Thamadeler bu acılı ve inatçı anaya direnmenin yararsızlığını anlamışlardı. Üstelik kadınlar için gerekli birçok xabze’yi de ihlal ettiği düşünülürse ısrar etmek gereksizdi. Başlarını sallayarak, söylenerek aşağı indiler. Pot üstündeki askeri üniformayla soylulardan farksızdı. Tüm silahlarını; gümüş kabızalı kılıcını, İngiliz tabancasını ve kamasını kuşanmıştı. Herkesten çok cenazeye

sahipleniyor, koşuşturup duruyor, sık sık çocukları uyarıyor, olayın önemini, ciddiyetini kavramalarını istiyordu. Sonunda her iş tamamlandı. Cenaze alayı çiftliğin kuzey kanadına doğru yola koyuldu ” (Reşat, 2008:74).

Cenaze konusundaki bu düzen ölene ve ona saygı duyup gelenlere karşı yapılan bir görevdir. Romanlarda en çok sürgün sırasında ölen insanların denize atılması, cenaze töreni yapılamaması ya da cenazelerin zor şartlarda gömülmesi işlenir. İnsanın ziyarete edeceği bir mezarının olmaması ya da o mezarlığı bırakıp gitmenin getirdiği acılar ve yoksunluk hissi öne çıkar. Çeşitli sebeplerle ölen sürgünzedeler için yas evi kurma şansı olmadığından bulundukları çadır, mağara vb. yas evi kabul edilir. Durum ne olursa olsun ölüye saygı gösterilir.

“ Aişe’nin cenazesini öğlen vakti hazırlayıp, adını bilmedikleri etrafta hiç yerleşim yeri görünmeyen tepede bir çalılığın dibine kazdıkları mezara gömdüler. Anzoruka Şora o gün orada konaklayıp ertesi gün yola çıkmayı düşündü. Köyde ölen birine ve cenaze sahiplerine saygıdan işe gitmedikleri bir gün gibi, bir gün bir gece Haris’in evi saydıkları arabanın yanında kurulu çadırdaki yas tuttular. Ertesi gün öğle vakti, Anzoruka Şora Haris’e:

Haris acımı hepimiz paylaşıyoruz, eğer sen de uygun görürsen yola çıkalım diyorum, dedi. Haris daha iki gün önce güle oynaya arabanın arkasında koşturarak kızının yattığı çalı dibindeki toprak yığınının baktı. Gözleri doldu, biraz düşündü ” (Uğurlu, 2007: 78).

Bu anlatımlar cenaze kültürünü anlatmaktan daha çok soykırım ve sürgünün yarattığı acıları göstermek için yazılmıştır. Düğün bölümünde söz ettiğimiz gibi cenazeye saygı duyulduğu için düğünler ertelenir, *Savaş Nesilleri* romanında Geriyiko Seyin’in ölümünden sonra düğünler ve gençler arasındaki eğlenceler süresiz ertelenir. Köy sessizliğe bürünür (Çelik, 2001b: 261). Romanlar içinde cenaze habzesine uymayan anlatımlara da rastlanır. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında Yakup öldürülünce aile bir yandan katili ararken bir yandan da cenaze yemeği hazırlanır. Özellikle Kafkasya’da cenaze evinde uzun süre yemek pişmesi mümkün değildir ancak bu romanda aile gelecekler için yemek hazırlığına girişir.

“Konağa vardıklarında cenaze yemeği için sofraların hazırlanmakta olduğunu gördüler. İçeride yer kalmadığı için avluya, bahçeye de masalar kurulmuş, ateşler yakılmıştı. Her ateşin üstünde kaynayan kazanlar, kazanların başında önlerine beyaz önlük bağlamış şişman köle kadınlar vardı” (Reşat, 2008: 77).

Reşat'ın bu anlatımı dönem gerçekliğiyle çelişmektedir. Aile varlıklı ve soylu bir aile de olsa bu kuralın geçerli olması beklenmektedir.

Çerkes ve Abaza cenazelerine yaşadıkları bölge halkı neredeyse eksiksiz katılır. Cenaze de düğün gibi sosyal bir durumdur ve azınlık durumunda bulunan etnik gruplar için birleşme noktalarından biridir ancak dinî, coğrafi, kültürel etkilerle en çok değişime uğrayan âdetlerdendir. Türkiye diasporasında cenaze âdetlerinde de yeniden bir canlandırma isteği göze çarpmaktadır. Özellikle defin sonrasında yaslı ailelerin yemek vermesinin kendilerine ait bir gelenek olmadığını vurgulamaktadırlar. Sosyal ağlarda konuyla ilgili bilgilendirme yapılması ve habze-keabzın uygulama biçiminin paylaşılması bunu destekler, tüm bu çabaları geleneğin yeniden icadı bağlamında değerlendirmek mümkündür. Romanların da cenaze törenlerine önem vermesi, geçmişi ve günümüzü örneklemesi benzer bir algının desteklediğini düşündürür. Yazarlar âdeti habze-keabzın önemli bir parçası olan cenaze âdetlerinin bilinmesi için okuyucularına seslenirler.

Habze-keabz kavramının ne zaman oluştuğu, toplumda kabulünün ne zaman gerçekleştiği bilinmemektedir. Sınıflı toplum yapısında çoğunlukla üst sınıfa mal edilen bu sistem zamanla neredeyse tüm etnik grup tarafından kabul görmüş hatta kimliğin can suyu olarak tanımlanmıştır. Başlangıç zamanı bilinmese de bu sistem, toplumun inandığı bütün dinlerin içinde var olmayı başarmış, sürgün nedeniyle farklı coğrafyalara dağılmış Çerkes ve Abazaların en büyük etnik aidiyeti olmuştur. Günah ya da yasak kavramaları ayıp kavramının üzerine çıkamamış, toplum çoğu zaman yazılı kurallar yerine toplumsal hafızadaki davranış kalıplarıyla hareket etmiştir. Soykırım ve sürgüne bağlı olarak zaman içerisinde farklı din ve coğrafyalar nedeniyle sisteme giren ve sistemden çıkan unsurlar olmuştur. Düğünlere nikâhın ve cenazelere Kur'an'ın eklenmesi; uzun soluklu düğünlerin azalması ve hase-wunafe kavramlarının yerini mahkemelere bırakması gibi. Habze-keabz; insan hayatının her aşamasında olan, doğal olarak bu toplumun ruhunda olduğu farz edilen, toplumun iç ve dış dinamiklerini biçimlendiren, millî kimliğin en büyük kaynağı ve yaşatıcısıdır. Habze- keabz olgusu, Çerkes ve Abazalar için atalardan devralınan, korunması, aktarılması ve yaşatılması istenen kendilik algısının yüz akı bir olgudur. Habze-keabz pergelin sabit ucu gibidir kimliğe dair her şey onunla ilgili ya da ondan sonradır. Habze-keabz kavramının bu kadar vurgulanması ulus devletlerde hâkim olan milliyetçilik karşısında özgürlük alanı yaratmasıyla da ilgilidir. Ona dayalı detaylar

etnik kimlikleri, aşırılıkların, dayatılan üst kimliklerin, siyasi görüşlerin karşısında direnç oluşturmayı kolaylaştırmaktadır. Öte yandan etnik kimliğin çemberini toplumsal normlarla daraltmakta bireyin önüne toplumu koymaktadır. Sürgün ve asimilasyonun da etkisiyle toplumsal ve tarihsel süreçte inşa edilen Çerkes ve Abaza kimliğinde değişiklikler olsa da onaylayan ya da eleştiren her kimlik söylemi, bu kavramlar çevresinde konuşulur. Postmodernizmin de odaklandığı kimlik söyleminin tüm çeşitlemelerine rağmen habze-keabz, tartışılması tabu hâline gelmiş bir olgudur. Bireylerin bu konuyu tartışmaya açması bile “yeterince Çerkes” “yeterince Abaza” olmamakla suçlanmalarına neden olabilir. Kimliğin süreçlere bağlı değişkenliği göz ardı edilerek kutsallaştırılan habze-keabz kavramıyla ideal kimlikler yaratılır. Romanların çoğu da bu yaratımda kendilerine düşen görevi hakkıyla yerine getirir. Romanlar övgü, tanıtım, gurur duyma, farklılığını gösterme, geleneği yeniden icat etme ve çok az olmak kaydıyla habze-keabzı olumsuz algılamalarıyla bu kavramları yeniden var eder. Doğumdan ölüme kadar bir etnik topluluğun tüm davranış biçimlerini etkileyen ancak dışsal bir algıyla gücünün dayanağı çözümlenemeyen habze-keabz ana vatan dışında da sürdürülebilen hatta belki de tam da bu nedenle daha çok güçlenen bir yapıya bürünür. Sınıflı toplum yapısında özgür sınıf için belirleyici olan yapının kölelere tanıdığı/tanımadığı haklar elbette açık değildir çünkü onlara verilen bir hak yoktur ancak romanlarda köle sınıfına mensup bireylerin habzenin ateşli savunucuları olması ilginçtir. Etnik aidiyete sahip olamayanların bir çeşit din ya da anayasa olarak yorumlayabileceği habze-keabz kavramı öyle ya da böyle her romanın mihenk taşı olur. Yazarlar ötekine karşı konumlanırken güçlerini bu kavramlardan alırlar. İyilik ve kötülüğü, aidiyeti ve kimliksizleşmeyi, benzerliği ve ayrımı, yozlaşmayı ve yeniden var etmeyi hep bu kavramlar etrafında anlatırlar. Konu saygı, sevgi, aşk, evlilik, düğün, sosyal adalet, ceza, doğum, boşanma, ölüm ya da kimlik olsa da dinden ve kanundan daha etkili bu kavrama değinmeden anlatılmaz. Romanlar didaktik anlatımlarla ve örneklerle habze-keabz uygulamalı anlatım rehberine dönüşür. Özellikle kurgunun kesilerek sayfalarca uygulamanın nasıl olduğunun anlatılması teknik bir kusur olarak göze çarpar. Kimi yazarlar dipnot kullanımını tercih ederken çoğu araya girerek bizde böyledir demeyi seçer. Bu tavır yazarların millî kimlik inşa çabasının bir sonucudur.

3. BÖLÜM

MİLLÎ KİMLİKTE FOLKLORİK ÖGELER

Bir ülkede sayıca az olan etnik gruba mensup insanlar, var olabilmek, sürerlik sağlamak için millî kimliklerini koruyabilmek için uygulamalara dayalı ritüelleri merkeze alma eğilimdedir. Anthony Smith *Millî Kimlik*'te millî kimliğin temel özelliklerini şöyle sınıflar:

“1. Tarihi bir toprak/ülke, ya da yurt 2. Ortak mitler ve tarihî bellek 3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü 4. Topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler 5. Topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkânına sahip oldukları ortak bir ekonomi” (Smith, 1994: 32).

Çerkes ve Abazalar geçmişte ortak bir yurda sahip olan, bir süre bundan resmî olarak mahrum kalmış ve dağıtılmış halklardır. Halkın ortak bir tarihî belleği ve ortak bir kültürü vardır ancak diaspora yaşantısı bu belleğin farklılaşmasına sebep olmuştur. Dördüncü ve beşinci maddeler ise diaspora halkları için mümkün görünmemektedir. Buna rağmen diaspora Çerkesleri ve Abazaları için gidilemese de tarihî bir ülkenin varlığı, ortak toplumsal hafızası, ötedeki kardeşlerinin varlığı, millî ve etnik bir kimlik yaratma imkânı sunmaktadır. Farklı devletin sınırlarında, farklı inançların, farklı kültürlenmelerin yaşandığı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen kültürel kimliklerini yeniden inşa edebilmişlerdir çünkü bunun için fizikî bir ülkeye ihtiyaç yoktur. Smith toplumsal kültürel kimliğin süreklilik duygusuna ve ortak anılara dayandığını, kültürel kimliklerdeki değişimlerin de travmatik olaylardan sonra ortak anı ve süreklilik duygusundaki tahrife göre belirlendiğini vurgular. Bu tahrif, neyin kalıcı olacağını hem topluluğun kendisi için hem de öteki için belirler, der (Smith, 1994: 48). Çerkes ve Abazaların, toplumlar için travmatik olan; savaş, sürgün, göç, soykırım, salgın hastalık gibi pek çok olaya maruz kalması onların da kültürel değişiklik yaşamalarına sebep olur. Etnik topluluklar, edilgen kültürel bir topluluk olduklarında; siyasi ve yönetsel alanda gizlendiklerinde; kültür, kimliğin yansıtılabilen yegâne yanı olduğunda ona olduğundan daha kutsal bir değer atfedilebilir. Etnik bireylerin kim olduğunu tanımlarken ölçüt olarak

kullandığı ya da unuttuğunda yeniden keşfettiği, grubuyla paylaştığı, ortak bir kültür vardır. Millî kimliğe ait semboller, gelenekler, mitler, ritüeller de en az düşünce, dil ve aidiyet hissi kadar etkin kimlik unsurlardır. Millî kimlik yalnızca toprağa ya da dile dayalı bir algı olmanın ötesinde kültür alanına giren her ögede varlığını gösterebilir. Hatta farklı kültürel uyaranların arttığı durumlarda, kültürel temas zorunlu hâle geldiğinde, folklorik kültür öğeleri daha sık başvurulmuş kaynaklar olurlar. Çerkes ve Abazalar da siyasi anlamda edilgen konuma düştükleri diasporada iskânlarında, toplumsal yapılarında ve ekonomik durumlarındaki travmatik değişimlere, gelişen durumlara rağmen, diasporada kimlik duygusunu korumuş; habze, folklorik öğeler ve sözlü kültür, kültürel kimliklerine bağlanmalarını bir toprağa bağlı olmadan yaşamlarını olanaklı kılmıştır.

Karşıt-farklı kültürlerin devlet siyaseti gereğince ortak kültürün bir çeşnisi kabul edilme anlayışı yaygındır. Sayıca azınlık olanlar kendilerinin farklı bir kültür olduğunu vurgulasa da hâkim kültürler bunu bir renk, turistik bir çekicilik biçiminde görme eğilimindedir. Samim Akgönül Türkleştirme politikalarına bağlı olarak; etnik, dini ve kültürel farklılıkların folklorik küçük ayrıntılar olarak yansıtıldığını Müslüman Laz, Çerkes ve Boşnakların kimliğinin bu çabanın kurbanı olduğunu söyler (Akgönül, 2011: 128). Ülkenin tüm vatandaşlarının kültürü aynıdır; alt kimlikler, üst kimliğin bölgelere göre farklılığıdır, görüşü ulus devletlerde daha yaygındır. Alt kültür tanımlaması bile aslında sınırlayıcı ve ötekileştiricidir. Alt kültüre mensup insanlar için kendi kültürü üst kültür olabilir, ona göre de hâkim grup alt kültür olarak tanımlanabilir. Devletlerin bu politikaları kültürleri bir potada eritme eğilimiyle ilgilidir. Cumhuriyet Türkiye’inde Kafkasya’dan gelen herkesin Kafkas Türk’ü olarak benimsenmesi ya da genel olarak Çerkes olmayan halkların hepsine Çerkes denmesi bu görüşün yansımalarıdır. Bu nedenle Çerkes ve Abazalar; Türk, Çeçen, Nogay, Azeri olmadıklarını; bu etnik gruplardan farklı bir kültür ve yaşama biçimlerinin olduğunu anlatmaya çalışırlar. Aynı biçimde kimi Çeçen, Kumuk ve Nogaylar da Çerkes ve Abaza olmadıklarını vurgularlar yine de kendini Çerkes üst kimliğinde tanımlamayı tercih eden Kafkas halkları vardır. Öte yandan ortak bir coğrafyadan geliyor olmaları ve benzer yaşama pratiklerine sahip olmaları diasporada onları bir görmek için yeterli addedilir. Türkiye’nin siyasi tarihine paralel olarak “bir” “yakın” “farklı” görülen bu halklar, yakın zamana kadar kendiliklerini ifade

edebilecekleri siyasal bir ortama sahip olamazlar. Bu nedenle benzerlik ve başkalıklarını kültür biçimine indirgeyerek anlatmaya çalışırlar.

Smith *Millî Kimlik*'te özellikle sembol ve törenlerin kimlikte önemli bir yeri olduğunu vurgular ve şöyle der.

“ Bu sembol ve seremoniler ekseriyetini öylece kabul ederek yaşadığımız bir dünyanın epey bir bölümünü meydana getirir; -hepsi de, tarihi bir kültürü haiz fertlerce müştereken paylaşılan ayırdedici âdet, gelenek, üslup ile davranış ve duyuş tarzlarını oluşturan- milli mesire ve sayfiye yerleri, kadın ve erkek halk kahramanları, peri masalları, âdab-ı muaşeret kuralları, mimari üslup, sanat ve zanaatlar, kent planları, yasal uygulayıcılar, eğitim tarzları ve askeri yasalar gibi daha çok örtük/gizli yanlar kadar, -bayraklar, marşlar, fener alayları, para basma, başkentler, halk adetleri, müzeler, savaş anıtları, şehitlerin hatırlandığı törenler, pasaport, sınırlar vs. gibi- milletin daha aşikâr vasıflarını içerirler” (Smith, 1994: 126).

Smith'in belirttiği bu sembol ve törensel nitelikli uygulamalar kimliğin cisimleşmiş, somutlaşmış, topluluğu hem kendi içinde hem dışarıda görünür kılan uygulamalardır. Bu yanlarıyla toplumsal birlikteliğin ve kolektif bilincin oluşumunda, korunumuna, aktarılmasında önemli olurlar. Asmann'a göre de kültürel bellek genetik olarak devredilemediği için, belirli bir çabayla kuşaklara taşınır. Bu bilinçli çabanın amacı sürekliliğin ve kimliğin devamının sağlanmasıdır. Asmann, toplumsal kimliğin de bellek aracılığıyla oluşturduğunu ve bunun mit, şarkı, dans, anlatı, görsel sanatlar ve coğrafyayla desteklendiğini eder. Ritüellerin tekrarı da özellikle sözlü kültür toplumlarında belleği koruyucu işlev edinir (Asmann, 2015: 98-99). Bir toprağa bağlı olmaksızın diasporik bir özne olarak da bireyin semboller ve törenler aracılığı ile kolektif olana bağlanması kolaylaşır. Üstelik bu uygulamalar doğal hayatın içinde yer aldığı için bir zorlanma hissetmeyen bireyler soyut bir bilincin somut uygulayıcıları olarak onu var ederken onunla var olurlar. Smith *Millî Kimlik*'te her kültürün kendine ait olanı entelektüeller aracılığıyla yeniden var etmek istediğini söyler.

“Bir ideoloji ve sembolizm olarak milliyetçilik, kültür değerleri hazinesindeki yeri doldurulmaz konumunun sürekliliğini güvencelemek için, entelektüelleri her yerde "aşağı" kültürü "yüksek"e, şifahi gelenekleri yazılı, edebi geleneklere dönüştürmeye davet ederek, her kültürel kümelenmeyi meşrulaştırır. Seçilmiş halklar bir zamanlar tanrılar tarafından seçilmişlerdi; bugün ise eşsiz ve bireysel olanı küresel bir gerçeklik düzeyine yücelten ve dönüştüren bir ideoloji ve sembolizm tarafından seçilmektedirler. Eskiden halklar kendi iddia olunan değer ve meziyetlerinden dolayı

seçilirlerdi; bugün ise kültürel miraslarından ötürü millet olmaya çağırılırlar” (Smith, 1994: 136).

Entelektüellere yüklenen bu ödev, sanatsal olanın millî kimlik inşasındaki önemine işaret eder. Maalouf da benzer bir görüşle günümüz koşullarının kültür korunumuna çok uygun olduğunu belirtir.

“Dilinizin ölmesini önlemek istiyorsanız, bağrında büyüdüğünüz kültürü dünyaya tanıtmak, saygı duyulmasını sağlamak ve sevdirmek, ait olduğunuz topluluğun özgürlüğü, demokrasiyi, onuru ve refahı tanımasını istiyorsanız, savaş önceden kaybedilmemiş demektir. Her kıtadan gelen örnekler zorbalığa karşı, karanlıkçılığa karşı, ayrımcılığa karşı, küçümsemeye karşı, unutuluşa karşı ustaca mücadele edenlerin, çoğu zaman davalarını kazandıklarını gösteriyor. (...)Bir şeye inanıyorsanız, içinizde yeterince enerji, yeterince tutku, yeterince yaşama iştahı taşıyorsanız, bugünün dünyasının sunduğu kaynaklarda düşlerinizden birkaçını gerçekleştirme olanağını bulabilirsiniz” (Maalouf, 2000: 177-178).

Edebiyat, yeni bir kültür korunumu aracı değilse de etkili olan araçların başında gelir. Milleti övmek, anlatmak, anlamak, anmak için görsel ve işitsel sanatlar gibi edebiyat da güçlü bir araçtır. Somut ve somut olmayan kültürel miras da bu konuda edebiyatın yardımcılarından biridir. Edebiyatla "yeniden inşa" idealize edilmiş karakterlerle; kadim kültürün, seçkin köklerin dillendirilmesidir. Bu inşa millî bir idealin yansımasıdır. Yazarlar kimliğe dair olan sembol, tarihî gerçeklik, mit ya da anlatıları kendi düşünce ve kurgularıyla daha geniş kitlelere, adına konuştukları topluluğa dönük işlerler. Entelektüel aydın ya da yazar; millî kimliği canlandırma amacıyla tarihin altın dönemlerinden, idealize kahramanlardan yararlandığı kadar geleneğin ürettiği ya da geleneği üreten folklorik öğelerden de yararlanır. Bir bölgenin otokton halkları o bölgeden sürülmüş olsa da destanları, tarihî verileri, arkeolojik buluntuları, folkloru, değer yargıları birbirini tamamlayan unsurlar hâlinde millî bilinçte varlığını sürdürür. Bu halklar siyasal mücadelede dilediğinde yer alamadığında kimliklerini gösterebilmek için somut olmayan miraslarını daha fazla öne çıkarıp hem kültürün zenginliğini, kadimliğini hem de diğerlerinden farkını vurgularlar.

Milletlerin öykülerini anlatan edebî eserler, o millete mensup insanların bir aidiyet etrafında toplanmasını sağlayarak dayanışmayı artırır. Bir yandan o milleti temsil ederken bir yandan kimliğin yeniden inşasını sağlar. Bu eserlerdeki konular rasgele konular olmazlar. Bu aktarılmaya değer görülen, bir topluluğun kendilik anlatısıdır. Bir etni

etrafında oluşan edebî eserde yazarın kendi etnisine dair seçimleri de altını çizmek istedikleriyle ilgilidir. Yazar bilinçli olarak edebiyat tarihinde bir iz bırakmak ister. Bu metinlerde geçmişin izi, anın önündedir çoğu zaman. Anıtlştırılmış, kutsiyet atfedilmiş, idealize edilmiş, damıtılmış bir geleneğin izlerini taşır. Yazarlar eylemleriyle kimliğin oluşturulup korunmasına yardım ederler, o topluluğun anlatılarını düzenlerler çünkü toplum ve geleneklerin hayatta kalması yalnızca belleğe bırakılamaz, kuşaktan kuşağa aktarılan edebî eserlerle kalıcı kılınır. Çerkes ve Abazalarda habze- keabza atfedilen geniş anlamlar onun kültürü de kapsamasını ve biçimlendirmesine olanak sunar. Öte yandan kültürün kendisinin değişkenliği de kavramın habze- keabzın içeriğini belirlemesinde etkindir. Böylelikle sınırları tam belli olmayan, öncelik ve sonralıkları ayırt edilemeyen bir hâle bürünürler. Habze-keabz bölümünde ele alınan konular kültürün de bir parçasıdır. Bu nedenle yazarlar idealize geleneği yaratırken habze-keabzı, folklorik öğelerden ayıramazlar. İç içe büyüyen bu iki unsur romanların bel kemiğini oluşturur. Bu bölümde daha çok folklorik öge olarak tanımlayabileceğimiz Sofra ve Yemek Kültürü, Dans Müzik Eğlence Ozan Kültürü, Şifa Kültü Hasta Bakma Ritüeli, Demir ve Demircilik Kültü, Konuşma-Dua Kültürü, Mimari ve At Kültü gibi sembolik ve törensel nitelikler taşıyan uygulamalar etrafında diaspora yazarlarının kültürel kimlik algısını görmeye çalışacağız.

3.1. SOFRA VE YEMEK KÜLTÜRÜ

Sofra ve yemek kültürü Çerkes ve Abazalarda üzerinde en çok durulan, büyük önem taşıyan, kendini kabul ettirmiş, Türk kültüründe de yer edinmiş bir kültürdür. Çerkes ve Abazalar için yemeklerin yapılışı, sunuluşu, sunuluş zamanı bir anlam taşır. Sofra kutsaldır. Bayart, *Kimlik Yanılsaması*'nda "Beslenme pratikleri güçlü bir kimliksele 'amblemidir' " (Bayart, 99: 169), diyerek beslenmenin bir var olma ya da ötekileştirme aracı olarak kullanılabildiğini belirler. Alvedin Dumanış Çerkeslerde farklı sebeplerle kurulan onlarca sofradan söz eder. Çocuklar için; çocuğun beşiğine ilk yatırılmasında, ilk yürütmesinde, saçının ilk kesilmesinde, atalığa verilmesinde, atalıktan dönmesinde yemek verilir. Düğün öncesi ve esnasında; ev görme, başlık, nikâh, gelin alma, gelin getirme, düğün, düğün ozanları ağırılanması, sağdıç evi oturması, damat getirme, gelini yaşlı kadınlarla tanıştırma, gelini köylülerle tanıştırma, gelinin ev işi yapmaya başlaması,

gelinin baba evine gitmesi, damadın kayınbabası evin gitmesi, gelinin kayınbabasını görmesi, gelinin kayınbabası ve kayınvalidesi ile konuşması, gelinin damadın akrabalarını ziyareti sırasında yemek verilir. Farklı sebeplerle; imece için, mızıka çalmayı öğrenen kız için, teşekkür için, misafir için, mal varlığını kaybedip misafirlığe gelenler için, hataları affettirmek için, koç katımı bereketi için, çiçek hastalığından kurtulanlar için, hastaları uyutmamak için, cenaze sahipleri için, üst düzey savaşçıların emekliliğini ilan için yemek verilir (Dumanış, 2014). Dumanış'ın örneklediği sofrâ çeşitleri, yemeğin doymanın çok ötesinde anlamlar taşıdığını gösterir. Yemek, doğumdan ölüme kadar yaşam sürecinde, törensel nitelik taşıyan her olay ve durum için belli kurallara göre düzenlenmiş sofralarda sunulur. Yemeğin hem içeriği hem de sunuluşu kültürel anlamlar taşır. Bayart da yemeğin bütünleştirici yanına dikkat çekerek; bağlılığın, uyumun, seferberliğin ya da ihanetin sembolüne dönüşebildiğini düşünür çünkü toplumca onaylanan yemeklere katılım sadakati işaret ederken onaylanmayanlara katılım gruptaki çözülmenin göstergesi olabilir (Bayart, 1999, 170-171).

Ana vatanlarından sürülen Diaspora Çerkes ve Abazaları için bu kadar farklı sebeple yemek vermek mümkün olmasa da hâlâ sıklıkla farklı sebeplerle yemek verilmekte, özellikle törensel nitelik taşıyanlarda Çerkes ve Abaza yemekleri sunulmaktadır. Ayhan Kaya, çalışmasında Çerkeslerin %98'inin Çerkes yemeklerini sıklıkla yaptığını belirler (Kaya, 2011). Kaya'ya göre bu durum diaspora halklarının ana vatandan getirdiği alışkanlıkların korunmasıyla ilgilidir. Bayart, yemeğin toplulukların bir arada kalmasını sağladığını, kendilerine ait anlam dünyasını geliştirdiğini ve özel alanın kamusal alana taşınmasına olanak hazırladığını belirtir (Bayart, 1999: 171-172). Alba da etnik kimliğe bağlılığın ve etnik yiyeceklerinin tüketiminin bölünmemiş etnik kökene sahip bireyler arasında daha yoğun olduğunu belirtir (Alba, 1990: 87). Bu yemeklerin diasporada orijinal adlarıyla anılması⁶⁰, Türkçe karşılıklarının kullanılmaması, buna ihtiyaç duyulmaması da bunu desteklemektedir. Diasporada yaşayan bir bireyin Türkçe cümlelerin arasına “psihalive, velibah, abısta” gibi Çerkesçe ve Abazaca yiyecek adlarını yerleştirmesi, yiyecekler aracılığıyla kurulan bağın işaretidir. Yazarlar da romanlarını Türkçe kaleme almalarına karşın yemek adlarını özellikle orijinal dilinde bırakma,

⁶⁰ Romanlarda aynı yemeğin farklı biçimlerde yazıldığı görülmektedir. (Pasta/Paste/Basta; Şıpsı, Şipsi, Şıps) Bu sorun hem Kiril alfabesinin Latin alfabesine aktarımıyla ilgili farklı yaklaşımlar olmasıyla hem de boylar arasındaki farklı seslendirmelerle ilgilidir.

dipnotla açıklama ya da bilindiğini farz etme eğilimdedir. Yazarların yemek çeşitlerinden daha çok yemeğin sunuluş biçimi üzerinde durmaları da dikkat çeker. Sofra düzeni, sofraya oturuş sırası, üçayaklı özel sofraya, yemeklerin sunuluş sırası, yarım baş sunumu önemli ritüeller olarak romanlarda yerini alır. Yazarlar özellikle sembolik anlamları olan yemekleri, toplumsal hafızada yer etmiş sunumları, diaspora halklarınca da bilinen tatları önemserler. Böylelikle roman kişilerinin ağzından kendi kültürlerinin ayırıcı yönleri ve üstünlüğü dillendirilir.

Sofra adabı, sofranın kuruluş amacına göre bazı farklılıklar taşır. Aile içi yemeklerle törensel yemeklerin sunuluş biçimleri ayrılır. Özellikle eski dönemlerde kalabalık aile biçiminde yaşandığından bir öğünde birden fazla sofraya hazırlanarak aile üyelerine sunulur. Öncelik evin yaşlısıdır. İkinci sofraya büyük ailenin liderine gider, yanında misafir varsa lider yemeğini onunla yer. Üçüncü sofraya evde konuk bir kız varsa onun olduğu yere gider. Evin büyükleri ve çocukları bir arada yemek yemezler. En son gelinler (elti) mutfakta yemeklerini yerler. Evde konuk ve yaşlı olmadığı durumlarda da baba çocuklarıyla birlikte-genellikle- yemek yemez. Bu kural hem üçayaklı sofraya yapısıyla hem de büyüklere duyulan saygıyla ilgilidir (Yalçın, 2015). Törensel nitelik taşıyan yemeklerde ise farklı kuralları geçerlidir. Bu yemekler dua, kadeh kaldırma ve yarım baş sunma kültürlerinin uygulandığı özel yemeklerdir. Genel anlamda törensel nitelikli sofralarda ayrı bir thimade- ayhabı seçme, sofraya büyüğünün sağına misafirlerin büyüğünün, soluna ev sahiplerinden olmayan büyüğün oturması, geri kalanların yaş sırasına göre oturması kurallarına uyulur. Yemek boyunca hizmet edecek gençler ayakta bekler. Sofra büyüğünün izni olmaksızın sofraya oturmak ve sofradan kalkmak mümkün değildir. Sofraya geç kalan olursa ona ufak bir ceza verilebilir. Törensel bir sofrada yarım baş usulüne göre dağıtılır. Sofra uzun solukludur. Yemek sırasında dualar edilir, konuşmalar yapılır, şarkılar söylenir, Sofra büyüğü, yemeği açan ve kapatan kişidir. İçki konusunda zorlama yoktur ancak içki içenin sarhoş olması hoş karşılanmaz. İçki konusu bölgesel olarak sıklıkla farklılık göstermektedir. Sofra konuşmaları sırasında kadeh kaldırıldığında tüm misafirler eşlik eder. Yemek boyunca ciddiyet bozulmaz, laubali

tavrılar görülmez (Benet, 2002; Dubrovin, 2019; Tuna, 2009; Yalçın, 2015; Serbes 2018).⁶¹

Törenselle nitelik taşıyan bu sofralara misafir ağırlama bölümünde de değinilmiştir. Hem sofranın kültürünü ele alan kitaplarda hem de romanlarda görüldüğü üzere yemek, Çerkes ve Abazaların kimliğine dair izler taşır, bir yandan da millî kimliğin aktarımını sağlar. Bu nedenle yemek kültürü romanlarda sıklıkla işlenir.

Çerkes ve Abazalar arasında peynir kurma biçimine göre dahi ayrılabilen sülaleler olduğu rivayet edilir, yemek bir imza niteliği taşır. Recep Genel *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Kayseri merkeze gelen Çerkeslerin heybelerinde bulunan özel iki peynir türünden söz eder. Genel'in "Kurt"ı sözlükçede "yumuşak, yuvarlak ekşimsi bir tür Çerkes peyniri olarak tanımlanır. "Kuaplej" ise kaşar peynirine benzer bir Çerkes peyniri olarak tanımlanır.

"Çerkesler genellikle harmandan sonra denkleleriyle Kayseri sokaklarına düşer, hükümet konağındaki işlerini halleder, kışlık erzaklarını alırlardı. Nadiren, yaz boyunca acıyla kıvranan karılarını tedavi için yanlarında getirenler de olurdu. Onların yolu ise doktordan çok falcılara ve muskacılara düşerdi. Eylül sonlarında, sepetlerinde taze yumurtalar, filelerinde Kuaplej'in en lezzetli ve en yağlısı, düzinelerce Kurt'la birlikte Kayseri sokaklarında onlara sıkça rastlamak mümkündü. Ama kar inmeden önce şehri çoktan terk etmiş olurlardı" (Genel, 2009: 11).

Çerkes ve Abazaların Kafkasya'da ağırlıklı olarak hayvancılıkla uğraşması, süt ve süt ürünlerinin çeşitliliğini artırmış, bu yeme alışkanlıkları Anadolu coğrafyasında da kendini mümkün olduğunca korumuştur. Genel'in romanda ifade ettiği gibi kentte sattıkları bu peynirlerle, kış başlamadan alışverişlerini yapıp dönen Çerkesler, kent yaşamının içinde kendi ürünlerini kabul ettirirler.

Hulusi Üstün'ün *Şaheser* romanında genellikle Abazalar tarafından tüketilen acıka⁶² toplumsal hafızayı hatırlatan bir unsur olarak kullanılır. Roman kahramanının oğlu için

⁶¹ Sofrada misafir ve ev sahibinin sosyal konumuna göre uygulanan kurallar ve yemek türleri hakkında bilgi edinmek için Yalçın Kaya'nın "Çerkesler I Tarih Mitoloji Gelenek" kitabına bakılabilir.

⁶² Acıka: Kırmızıbiber, ceviz, tuz, fesleğen, kişniş, dağ kekiği, sarımsak karışımıyla elde edilen yemeklerde salça olarak kullanılan ya da kahvaltıda ikram edilen bir sos. (Boran, 2016)

acıka annesinin kültürünün bir parçasıdır. Çocuğunu kaybeden anne ne zaman acıka görse oğlunu hatırlar.

“Burak acıkaya ne kadar düşkündü. Yalnızca bu sosun olduğu bir sofraya bile onu mutlu etmeye yeterdi. Koca ekmek dilimlerinin üzerine kalın bir tabaka halinde sürdüğü acıkayı büyük bir iştahla yerken dudaklarına bulaştırırdı. Bu yüzden her seferinde Türkiye’ye gidecek olan tanıdıklara onun için birkaç kavanoz acıka sipariş etmeyi unutmazdım.

Ziyaver ablamın oğlu Murat bizi ziyarete geldiğinde, daha onu görür görmez acıkanın kokusunu almıştı. Murat, bir hediye getirdiğini söylediğinde yüzü sevinçle aydınlanmıştı.

“Eğer getirdiğin şey acıka değilse, ne olduğunun hiçbir önemi yok.”

Onun bu isteği beni şaşırtmamıştı. Tadını birazcık acıkaya benzeteceği ümidiyle marketten Uzakdoğu mutfağına has türlü sosları alıp getirirdi. Her seferinde yüzünü buruşturarak küfür ederdi. Hiçbir şey Adapazarlı bir Abhaz kadının elinin değdiği bol kişnişli, yarıdan yarıya dövülmüş cevizle yapılmış acıkanın tadını vermiyordu ona. Gülmüştük. Yine ağzını şapırdatarak, yüzüne bulaştırarak yemek yemesini seyredecektim.

Murat, kocaman bir kavanoz acıkayı masanın üzerine koyduğunda oğlumun yüzü görülmeliydi” (Üstün, 2004: 34).

Şaheser, yıllardır Amerika’da yaşadığı için acıka, ona önceleri köklerini hatırlatan bir yiyecekken oğlunun ölümüyle toplumsal hafızanın ötesine geçip bireysel hafızanın mekânına dönüşür. Ayça Atçı’nın *Kağıttan Gemiler* romanında da Kalmukşay⁶³ benzer bir rol üstlenerek bireysel hafızadan toplumsala yönelmeyi, kalabalık içinden sıyrılıp bir kimliğe sığınmayı simgeler. Kimliğinin izlerini süren Tuna, kökünü araştırdıkça çocukluk anılarında kalan kalmukşayı hatırlar ve onunla var oluşunu yeniden canlandırmak ister.

“‘Kuzen, şu Çerkes çayı vardı hani, beraber yapmıştık...’

‘Kalmukşay mı?’

‘Her neyse adı işte! Nasıl yapılıyordu?’

‘Ha, ben de iyiyim Tuna. iş güç işte, hayat... Ama yolunda her şey... E, sen neler yapıyorsun?’

‘Kalmukşay nasıl yapıyor yahu? Niye bu kadar zorluyorsunuz beni, sözleştiniz mi bu aralar hepiniz?’

‘Oo, ne oldu?’

‘Yok bir şey... Var... Anlatamayacak kadar uzağım şu an o her neyse... Köküme yürüyeceğim’” (Atçı, 2018: 73).

⁶³ Kalmukşay: Kalmukçayın ana maddesi kuru efelek otu çiçeğidir. Bu ot kaynatılıp süzülür ardından süt ve tuz ilavesiyle yeniden kaynatılır. Fincanlara dökülen çayın üzerine karabiber, tereyağ ya da kaymak eklenerek servis edilir. (Boran, 2016)

Tuna'yı köklerine yürütecek bu çay, onun savruluşunun, bir yere bağlanma isteğinin, etnik kimlik aidiyetinin simgesi olur. Bir içecek kimlik aidiyeti yaşama motifi Adsız Romanda da görülür. Neri, bir Türk tarafından Kafkas usulü hazırlanan çayı görünce anneannesini hatırlar. Kafkasların uzun ve sağlıklı ömürlerini bu çaya bağlar anneanesi. Bu arada aklına kundeps (kefir) gelir. Sula Benet de Abazaların beslenme kültüründe kefirin önemli bir yeri olduğunu vurgular (Benet, 2002). Demlenen çayın kokusu onu pek farkında olmadığı köklerine ve okuduğu anı defterindeki Çerkeslerin yaşamına yolculuğa çıkarır (Soykan, 2018). Elveda Çerkesya romanında Pşımaf ve Maharbi'ye, bir Balkan Türk köyünde ikram edilen pestiller onları Kafkas dağlarındaki meyvelere, Çerkes kadınlarının yaptığı içeceklere, çocukluklarına götürür (Çetinbaş, 2017).

Özlem Binel'in *Sır Bende* ve *Ay Işığım* romanlarında yemek, kültürel aidiyetin simgesi gibidir. Bursa'ya bir şeyhle evlenmek için gelmiş Feride, yıllardır kendi kültürüne ait yemekler yememiştir. Teyzesi onu görmeye geldiğinde kendilerine bir ziyafet sofrası kurmak isterler.

“ ‘Şipsi⁶⁴ pasta yapalım,’ dedi teyzesi. ‘Kinzi⁶⁵ var mı?’

‘Var tabii, Leman da çok sever. Emine Hanım’a söyleyelim bir tavuk kestirsin. Mısır unu da lazım, çifte kavrulmuş.’

‘Yoksa beyaz unda olur,’ dedi teyzesi. ‘Bir kinzi koksun şu konak. Yarına da hambal⁶⁶ mı açsak acaba, kaç aydır yemedim.’ ‘Ben de, teyze. Ne ayı, ben yemeyeli yıllar oldu’ ” (Binel, 2018: 51).

Çerkes yemekleri burada öze dönüşün, çocukluğun simgesi hâline gelir. Feride'nin kızı Leman, hasta yatağından kalktığı anda annesinden pişi ister ama Türk halkına özgü pişi değildir “Pişi istiyorum ama senin yaptığından” (Binel, 2020: 29), diyerek annesinin Çerkeslere özgü kızarmış hamurundan ister. Leman, pişinin Çerkesçe karşılığını bilmesinde de kültürel aidiyeti çözmüştür.

⁶⁴ Şipsi: Bir çeşit tavuk çorbası. Tavuk parçaları soğan, sarımsak, kişniş, tuz, kırmızı biberle sotelenip haşlanır. Tavuk parçaları ayrı bir yere alınır. Kavrulan un, tavuk suyuyla açılarak sarımsak eklenerek çorba hâline getirilir. Didiklenen tavuk etleri çorbaya ilave edilir. Abısta(pasta) ile çorba servis edilir, üzerine şıbjıdağa (biberli yağ) eklenir. (Boran, 2016)

⁶⁵ Kinzi: Kişniş.

⁶⁶ Hambal: Psılalive (haluj) .

Bayart. *Kimlik Yanılsaması*'nda bir yiyeceğin ya da içeceğin cemaatlerin aidiyet simgesine dönmesinin yaygınlığını örnekler. Çay, bira ya da patates bir bütünleşme aracına dönebilir (Bayart, 1999: 173). Çerkes ve Abaza romanlarındaki karakterler için de acıka, kalmukşay, loguma, kefir eve dönmenin simgesidir.

Her toplumun bir yemek kültürü vardır ve bu “öteki” tarafından her zaman kabul görmez, yadırganabilir. *Kağıttan Gemiler* romanında Raif, babaannesi Çerkes olmasına rağmen bu kültüre yabancısıdır, onun mantı dediği yemeğin “Psihal(ı)ve”⁶⁷ olduğunu öğrenir.

“Mantiya benzer bir şey yaptılar. Mantıdan daha büyük ve patatesli... ‘Psihalve,’ dedi Denef bana bakmadan tabağımı doldururken.

‘Yoğurt ister misin üzerine?’

Ben cevap vermeden ninem cevapladı onu.

‘Koy, koy, diğer türlü sevmez o.’

Başka türlü nedir, diye merakla Denef’i izledim. O yalnızca yağda kızdırılmış pulbiber döktü mantısına. Mahcup bir gülümseyiş vardı yüzünde.

‘Bir türlü karar veremeyiz şunu yoğurtlu mu sevelim, böyle mi diye... Herkes başka şey der. Bence yoğurtsuz güzeldir, tadını alırsın hamurun, içindeki patatesin, reyhanın o güzel kokusunun...’

‘Bana neden yoğurt koydurdun nine?’ dedim alıngan bir sesle.

‘Yoğurtsuz mantı yedim sanırsın sen şimdi, önce bir alış hele...’” (Atçı, 2018: 94-95).

Bu yeni tat ve isim Raif’e yabancısıdır, Denef ve babaanne için kendi yemeklerinin farklı olduğunu vurgulamak önem taşır, onlar bu farklılıkta buluşur.

Ne İstiyor Bu Şemsi? romanında yemeklerin övgüsü, bir Türk’ün ağızından yapılır. Mustafa Bey, Abaza köyüne dostlarını görmeye gidince özel Abaza yemekleri ister.

“Mustabey, iri göbeğine el ayasıyla güp güp vurarak gelirken, kendince gevezelik olarak yorumladığı sözlerini sürdürüyordu. ‘Hey Abazalar, yenecek içilecek neniz varsa hepsini ben bitireceğim. Haberiniz olsun. Bugün acıkmış olarak yanınıza geliyorum. Mamırsanın yanında acı biber soslu barbunya püresi de olmalı; saç örgülü Abaza peynirine de söylenecek sözüm yok. Geliyorum hazır olun!’” (Taşkın, 2011: 21).

⁶⁷ Psihalive (haluj): Un, tuz, yumurta süt ya da su ile yapılan bir hamurun içine patates, peynir ya da et çeşitleri konan, farklı biçimlerde katlanan ve haşlanarak sunulan bir çeşit mantıdır. Yarım ay biçiminde ya da örgü biçiminde hazırlanabilir. Genellikle üzerine şibjidağ(biberli yağ) dökülerek sunulur, Çerkes ve Abazalar bu yemeğin üzerine yoğurt dökmeyiz.

Onu ağırlayan köy halkından bir kadın, misafirin istediği yemeklerin dışında kokoreç, cevizli lahana püresi gibi yemekleri de yapacağını söyleyerek konuğu kendi evine alır. Sula Benet *Abhazlar Kafkasların Uzun Ömürlü İnsanları* incelemesinde Abhazya’da yaşayan Abazaların(Abhazların) cevize olan düşkünlüğünü, cevizin çuvalla alındığını belirtir (Benet, 2002). Romandan anladığımız kadarıyla Anadolu’ya yerleşen Abazalar için de ceviz önemini korumaktadır. Bu bölüm hem yemek kültürünü hem de misafir kültürünü öven, ötekinin bakışını öne çıkaran bir bölümdür. Abaza kimliği öteki aracılığıyla yüceltilir.

Ahmet Mithat, *Kafkas*’ta Abaza Kaplan Bey’in misafirleri için kurdurduğu sofradan söz ederken başkalarına ağır gelecek bu yemeklerin Kafkasların havası sayesinde hazmedildiğini söyler.

“Vakit gurûb-ı şemsi bir saat kadar mürur eylediği cihetle taam zamanı hulûl etmiş bulunduğundan, cevizli tavuk, pasta, ocak bacasında islettirmiş et ve yumurta ve âlâ Çerkez peyniri ve gözleme ve puf böreği gibi Kafkas et’imesinden mürettep olan akşam taamını tehiyye eylediler. Bunun üzerine Kaplan Bey Selim Kamaro’yu dahi davetle Özden de birlikte olduğu hâlde dört kişi sofraya oturdular. Sofrada ne âşıkâne, ne de siyasetkârâne olarak hiçbir lâkırdı teati edilmeyip, yalnız Kafkas’ın et’imesi üzerine bahsedilir ve bunlar kadar hazmı batı yemekleri olduğu hâlde ancak Kafkas’ın o lâtif ab ü havası hazm ettirebilip, başka yerde olsa bunların mümkün değil yenilemeyeceği hükmolunurdu” (Ahmet Midhat, 2000: 214-215).

Kaplan Bey’in konukları arasında Rus kökenli Katerina ve yardımcısı Özden vardır. Romanda konukların bu yemekleri yadırgadıklarına dair bir ifade yoktur. Ahmet Midhat romanda çok bilinen yemeklerin Türkçe karşılıklarını vererek yemek kültürünü özetler.

Yazarlar, sofrâ kültürünü aktarırken toplum yapısını ve sosyal normları da verir. Osman Çelik’in *Genar* romanında bahar şenliği için düzenlenen yemekte Çelik, hem yemek çeşitlerinden hem sofrâ farklılıklarından hem de hizmet etme biçiminden söz eder. Genç gelinler tecrübeli kadınların gözetiminde yemekler hazırlar, evlerden getirilen ekmek ve çörekler çıkarılır, vadinin varlıklı aileleri büyükler için birer sofrâ kurar, delikanlılar üçayaklı sofraları büyüklere taşır. Hizmet eden genç kız ve erkekler yemek boyunca ayakta durur. Şenlik yöneticisi ve gençler büyüklerin yemeği bittikten sonra yemek yer (Çelik, 2001a). Roman, habze bölümünde söz ettiğimiz thamade-ayhabı kültürüne uygun bir sofrâ düzenini anlatır. Küçükler büyüklerle aynı sofrâda yemek yemezler. Üçayaklı,

taşınabilir sofra kültürü vurgusu önemlidir. Çerkes ve Abazalarda geleneksel yapıda sofra sabit değildir, bir yemek çeşidi sonlandığında sofra kaldırılır, yerine yeni bir yemek çeşidinin olduğu yeni bir sofra gelir. Evliya Çelebi *Seyahatname*’sinde konuk olduğu bir Abaza düğünündeki yemek sunumundan söz eder.

“Burada bir gece Havdika adında bir köyde konuk olduk. Meğer o gece bir düğünleri var imiş. Bize yüz tekne söğüş pişmiş koyun etleri, böğrölce çorbalari, bal suları, bozalar, pasta, şilharçı ve sizballar getirip nice yüz güneş parçası köleler ve bakireler hizmet ettiler” (Evliya Çelebi, 2008, II, 1: 127).

Evliya Çelebi’nin gözlemlediği sofrada da bol çeşit ve haremlik selamlık olmaması dikkat çeker. Yazarın Çerkesler arasındaki bir konukluğundaki gözlemleri ise şöyledir.

“Çerkez yemeklerinin övgüsü; Hep darıdan pişmiş pasta yerler, yani darı lapasını pekçe pişirip ellerinde top top edip sıcak sıcak sizbala batırıp yerler. Sizbal bir çeşit pişidir ki cevizi havanda dövüp hardal ve tuz ile karıştırıp kâselere korlar. Ve cevizin yağını çıkarıp kırmızı Frenk biberiyle dövüp o kırmızı ceviz yağıyla biber yağını bu sizbal içine koyar, pastayı bu sizbala batıra batıra yerler. Ve dahi semiz koyun ve kuzuları, başı, boynuzları, tırnakları, tüm ciğeri, şirdeni, kırkbayırı, pençesini, böbreğini ve böbrek yağıyla tamamen pak temiz 7 kat sularda arıtıp koyunu büsbütün tandırda pişirip ziyafet meydanına getirirler. Ama koyunu tandırda öyle pişirirler ki sanki ilik olur. Dağlarında karaca, sığın ve tablalı avlarını da böyle pişirirler. Ve dağlarında keklik, turaç ve kor tavuğu adlı tavukları, kaz ve ördekleri kebab edip yerler. Çerkez içecekleri: At sütü, kırmızı, talkan, ayran, kurut ayranı, keskin bozalar, keskin bal suları, tatlı bal suları ve tatlı maksima bozaları içerler. Çoğunluğu suyu az içerler” (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 617-618).

Evliya Çelebi’nin anlattığı sofralar, misafir sofraları olduğu çeşit açısından zengindir. Sızbal diasporada daha çok Abazalar tarafından tüketiliyor olsa da bu bölümde Evliya Çelebi Çerkesler arasında da sızbalın tüketildiğinden söz eder. Bütün hâlde gelen koyun da misafir için kesilen kurban geleneği sunumu olmalıdır.

Çerkes ve Abaza sofra kültürünün önemli bir basamağı ocak kültürüyle bağdaşır. Hayri Ersoy’un *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında sürgünzedeler, henüz yerleşik hayata geçmediği dönemde bile kendi alışkanlıklarını sürdürmeyi denerler. Geleneksel bir yemek olan abıstayı⁶⁸ geleneksel bir tencerede (çöven⁶⁹) pişirmeye gayret ederler.

⁶⁸ Abısta (Pasta- Baste- P’aste): Kavrulmuş mısır ununun tuz ilavesiyle suda kaynatılması ve özel büyük bir tahta kaşıkla karıştırılmasıyla elde edilen, piştiğinde bir tabağa kalıp hâlinde çıkarılan ekmek yerine de tüketilebilen yemek çeşidi. İsteğe göre ortası açılarak kaynak ya da tereyağı eklenebilir, kenarlarına Çerkes/Abaza peynirleri saplanabilir. (Boran, 2016) Bu yemek bulgurla da yapılabilir.

⁶⁹ Çöven: Dökme demir ya da bakırdan yapılan büyük yuvarlak tencere. Çövenler doğrudan ateşin üzerine konmaz, ocağın üzerindeki özel zincire istenilen yükseklikte asılır. (Boran, 2016)

Romanda anlatılan ocak düzeni, Çerkes ve Abaza evlerindeki üçgen ocak düzenidir. Tencerenin ateşten yüksekte olmasını sağlayan bu düzenek kültürel bir mirastır. Ersoy bu mirası roman aracılığıyla aktarır.

“Genç erkekler çalı çırpı toplarken; genç kızlar ise, abısta pişirmek için yarım daire tabanlı çövenleri ateşin üzerine asarak su ısıtıyorlardı. Çövenlerin asıldığı çengellerin zincirlerini tutturmak için ise; üç kulaç boyunda üçer adet çubuk, bir üçgenin köşelerine gelecek şekilde yere çakılmış, çubukların başları ise, içeriye doğru eğilerek birbirlerine bağlanmışlardı. Sürgünzedeler evlerindeyken, zincirlerini şömine ocaklarının içine ya da patskhalarının tavanındaki kalaslara asarlar ve bu zincirlerin belli yerlerindeki çengellere geçirdikleri peynirleri ve parça etleri, aşağıda yanan ateşin isinde ağır ağır kuruturlardı. Ama burada ne ev, ne ocak, ne patskha⁷⁰ ne de bu zincirleri asacak tavan kalası vardı” (Ersoy, 2018a: 37).

Yazarın ocak kültürünü hatırlatması önemlidir çünkü bu toplum için ocak kutsal bir değer taşır. Benet de incelemesinde Abazalar için ocağın kutsallığını anlatırken erkeklerin sağ ellerini bu zincire dayayarak and içtiklerini, büyük evden ayrı eve çıkanlar için zinciri kırdı deyiminin kullanıldığını aktarır (Benet, 2002: 74). Roman serisinin üçüncüsünde Bazala, bu zincirin asılı olduğu ocağın ateşinin sönməsinden büyük üzüntü duyar. Bu ailenin dağılması demektir.

“Ocak da sıcak değildi. Tüm Abaza ocaklarında bulunan ve ocaktaki ateşi sürekli kılmaya yarayan meşe kütüğü bile soğuktu. Diz çöküp, ocaklarındaki ateş söndüğünde tüm Abazaların yaptığı gibi, meşe kütüğünün kül kaplamış göğsünü üfledi genç adam. Üzerindeki küllerin altından ateşin ortaya çıkıp kendisini göstermesini bekledi bir süre; ancak bu çabasında başarısız olmuştu. Tekrar tekrar üfledi meşe kütüğünü. Sonuç yine hüsrandı. Ocaktaki ateşin devamlılığının garantisi olan meşe kütüğünün kalbi bile sönmüştü. Bu, bir Abaza ailesi için gerçekten de korkunç bir şeydi. Bir ailenin ocağının sönməsi için, o ailenin toptan yok olması gerekirdi. Amra, eğer komşuya gitmişse ocaktaki ateş sönmüş bile olsa, meşe kütüğünün kalbindeki korun canlılığını koruması lazımdı. O bile söndüğüne göre, demek ki Amra, ya iki üç günden fazla bir süredir evde değildi ya da ocaktaki ateşin yanında meşe kütüğünü de bilinçli bir şekilde, kendisi söndürüp gitmişti” (Ersoy, 2018c: 237).

Ne İstiyor Bu Şemsi? romanında da Şemsi, Abhazya’ya gittiğinde ana vatanında ocak kültürünün devam ettiğini görerek mutlu olur. Apatskha’nın (evden ayrı mutfak) orijinalinin burada olması ona çocukluğunu hatırlatır. Bu mutfakta asılı zincirin, çövenin, zincire asılı et ve peynirlerin Türkiye’de de bazı farklılıklarla yaşatıldığını, konuk olduğu evin yaşlılarıyla paylaşır (Taşkın, 2011: 736-737). Ocak kültürü ufak tefek değişimlerle

⁷⁰ Patskha: Evden ayrı mutfak, kiler. (Ersoy, 2018a)

toplumsal hafızada korunmuştur. Ocak zinciri motifi *Adsız Roman*'da da görülür. Elbruz ve Janset Rus işgalinden kaçarken başka bir Çerkes evine sığınır. Bu sırada Elbruz “yemek pişirmek ve tencere asmakta kullanılan “akhnış” adı verilen zincirin çengellerinde kurutulmuş etleri ve peynirleri” görür (Soykan, 2018: 90). Yazar bu eve sığınanların misafir kültürü gereğince nasıl ağırlandığını anlatır. Anlatıda geçen yemekler dipnotla tanıtılır. Ev sahibi gelenlerin çok aç olduğunun farkındadır, burada da gelenekte olduğu gibi misafirlerine atıştırma sunar.

“Zahret Hala zaman kaybetmeden p’aste pişirmek için ayırdığı dariyı yıkadı, su dolu şıvanı ocağa oturttu. Kurutulmuş eti, pişirmek için çengelden aldıktan sonra Janset ve Elbruz’a dönüp ‘Az daha dayanın gençler, kuru et tez pişer. Önden bir avuç ceviz, bir kap süt iyi gider,’ dedi.

Ardından elindeki tahta kaşıkla Alkas’ı işaret ederek, ‘Alkas’ın da nasipse bir iyileşsin, Zahret’ in ocağında daha ne p’asteler pişer,’ diye devam etti.

Zahret Halanın p’aste, et, lahana, kapuska, yerelmalı turşu ve apırcıkla hazırladığı sofraya oturan Janset yemeğini yer yemez sanki yıllardır uyumamış gibi tekrar derin bir uykuya daldı” (Soykan, 2018: 92).

Yazar romanda hem yemekleri tanıtır, hem yapım aşamasını hem de sunum aşamasını okuyucuya gösterir. Bir yandan da zor durumda kendilerine sığınan insanlara bölge halkının nasıl yardım ettiğini anlatmış olur. Adnan Özveri’nin *Sümer’in Şifreleri* romanında Abaza yemek kültürü kurguya yedirilen, roman akışı içinde göze batmayan biçimde sunulur. Abhazya’da Sümer izleri süren kahraman Gudauta kentinde geleneksel abısta yapan bir Abhaz lokantasına gider. Burada büyük abısta kazanları, iste kurutulmuş et, peynir, sızbal ve ajıka (acıka) vardır. Yazar yiyecekleri ne dipnotla ne araya girerek açıklar. Bir tanıtmama amacı gözetmez (Özveri, 2015: 22-23).

Elveda Çerkesya romanında Çetinbaş, Çerkes yemeklerini Türkçe karşılıklarını vererek anlatır. Guşef, kaşeni kendisine bir haku (toprak fırın) yaparsa ona özel “haku haluj (içi kıyılmış soğan soslu ve yumurtalı özel Çerkes ekmeği)” pişireceğini söyler. Yerleşik hayat geçmeye çalışan sürgünzede bir kadın için ana vatandaki gibi toprak fırınının olması önemli bir hayal olur. Mutfak kültürü, bir çeşit aidiyete dönüşür (Çetinbaş, 2017). Aynı romanda köyü ziyarete gelecek Osmanlı paşası için ziyafet düzenlenir. Hasan Paşa da Çerkes’tir. Bu nedenle sofraya geleneksel Çerkes yemekleri ağırlıklıdır.

“Mısır unundan yapılmış Çerkes pastasının içi oyulmuş ve kaymakla doldurulmuştu. Ayrıca kurutulmuş Çerkes peynirleri de sıcak pastanın içine saplanarak yumuşamaları sağlanmıştı Ayrıca şıpsı⁷¹ (Çerkes tavuğu), cenç şite⁷²(fasulye ezmesi), cençe japh (tavada çırpılmış yumurta) ve daha birçok Çerkes yemeği ile masa donatılmıştı” (Çetinbaş, 2017:107).

Hasan Paşa Çerkes olsa da tüm katılımcılar Çerkes değildir, bu nedenle onların damak zevkine göre yemekler de sunulur. Hasan Paşa “Biz Çerkesler nerede ve ne şartlarda olursa olsun yemek kültürümüzü asla değiştirmeyiz. Şu gördüğünüz yemek tarzı, belki size garip gelebilir ama, ben haftada en az iki kez bu sofrayı kurmazsam rahat edemiyorum” (Çetinbaş, 2017: 107), diyerek köy halkını onurlandırır. Onların kendini yabancı hissetmemesi, bölge halkıyla bütünleşmesi için elinden geleni yapar. Yemek kültürü bir yandan kimlik bilincini güçlendirirken onlarla aynı etnik kökenden olmayanların da bu kültürü takdir edeceği biçimde yaşatılır.

Yazarlar, önemli bir ritüel olan yarım baş (akhabja- shhalhenikhue) ritüeline romanlarda yer verirler. Bu yemeğin sunuluşu ve paylaşımı sembolik anlamlar taşır. Sarebiy, bu ritüelin doğuşunu anlatan bir hikâye aktarır. Kırım Tatarları yüzyıllar boyunca Çerkesleri hâkimiyet altına almaya çalışırlar ve Çerkesler buna direnirler. Çerkesleri misafir eden Kırım Han'ı onlara yeniden kendi hâkimiyetine girmeyi teklif eder, heyet bunu kabul etmez. Han, onları aşığalamak için sofraya diğer misafirlerin artıklarından oluşan hayvan kemikleri ve koyunun kafasının sağ bölümünü koydurur. Çerkeslerin thamadesi bu koyun kafasını eline alarak sağ kulağını keser ve grubun en gencine kulağını dört açması için verir. Burun bölümünü, her şeyi hissetmesi için kendi yardımcısına, sağ göz çukurunu sonumuz iyi değil gözünü açık tut, demek için danışmanına verir ve beyin bölümünü bu işten nasıl kurtulacağız düşüneceğim, demek için kendine ayırır. Thamadenin uyarısını alan gençler gece boyu nöbet tutar, Kırım Tatarları, gece onlara saldırınca uyumadıkları için hepsini öldürüp kurtulurlar. Bu olaydan sonra sağ yarı başın kurtarıcılığı hatırlanmak istenir ve bu iyi günlerde anılan, dualarla pekiştirilen bir ritüele dönüşür (Sarebiy, 2017).

⁷¹ Şıpsı: Tavuk çorbası. Tavuk parçaları soğan, sarımsak, kişniş, tuz, kırmızı biberle sotelenip haşlanır. Tavuk parçaları ayrı bir yere alınır. Kavru lan un, tavuk suyuyla açılarak sarımsak eklenerek çorba hâline getirilir. Didiklenen tavuk etleri çorbaya ilave edilir. Abısta(pasta) ile çorba servis edilir, üzerine şıbjıdağa (biberli yağ) eklenir.(Boran, 2016)

⁷² Cenç şite(Geşiğün- Fasulye Ezmesi); haşlanmış fasulye ezilerek püre hâline getirilir. Sotelenen soğan ve sarımsağa, salça, biber, tuz, kişniş ilavesiyle bir sos yapılır. Fasulye ezmesi ve sos karıştırılarak bir süre daha pişirilir, üzerine taze kişmiş ya da yeşil soğan konarak servis edilir. (Boran, 2016)

Törenselleşmiş bir nitelik taşıyan bu yemeğin sunumu ötekine yemek kültüründen oldukça farklı olduğu için ayrıntılı biçimde işlenen bir kültürdür. Diaspora halkı bu kültür sayesinde kendini ötekine göre konumlama şansı bulur. Sema Soykan, okuyucunun bu ritüeli anlayabilmesi için hacenış (misafir kurbanı) geleneğini, yemeğin hazırlanışını sonra da paylaşımını ayrıntılı biçiminde habze- keabz kitaplarına uygun biçimde anlatır.

“Kuşmalar biter bitmez konuklar ağırlandı. Onurlarına koyun kesildi ve kellesinden haçe’nış hazırlandı. Haçe’nış, bu yemeğin belli kurallara uyularak yenmesi demekti ve âdetlerinde önemli yer teşkil ediyordu. Koyunun özenle temizlenmiş kellesinin sağ yarısı, kulak ve gözle birlikte pişirildikten sonra, hayvan budunun özel olarak ayrılmış parçası, bir miktar karaciğer, az miktarda haşlanmış kuyruk yağıyla birlikte -geniş ve yayvan tabağa yerleştirildikten sonra- sofraya getirildi.

Gastuko Huzbek, keskin çakısıyla önüne konulan kellenin önce kulağını kesti ve bıçağın ucuyla kapının yakınında duran korucuya uzattı. Delikanlı uzatılan kulağı aldı. Yeme kısmı tercihe tabiyse de korucu afiyetle yedi. Çünkü bu kulak ona thamade tarafından, dışarıdaki olası tehlikeleri dinlemesi için emir mahiyetinde verilmişti. Thamade, kellenin gözünü de çakı ucuyla ayırdı ve Elbruz’a uzattı. Böylelikle aynı mesaj ona da iletilmiş oldu. Bu da onun olası tehlikeleri gözlemesi içindi.

Thamade, kelleyi kırmak için göz çukuruna başparmağını bastırdı. Çene ve kafasından sıkıca kavrayıp ters tarafa doğru bükerek kırdı ve kelledeki etleri sofradakilere dağıttı” (Soykan, 2018: 115-116).

Hayri Ersoy da bu ritüelin animist bir gelenek olduğunu belirtir, ritüelin uygulanışını anlattıktan sonra Abazalardaki uygulamanın sürgün sonrasına hâlâ etkin olduğunu vurgular.

“Bazı Adige kabilelerinde artık tamamen unutulmuş olan bu çok eski animist gelenek Abhazlarda hâlâ varlığını sürdürüyordu. Şumaf da dayılarına her gittiğinde kendisi için hiç aksatılmadan yapılan bu tören yüzünden “Akhabjayarım baş” geleneğini çok iyi bilirdi. Nitekim dün akşam da bu geleneğine denli iyi bildiğini Akapalılara göstermekle kalmamış, onlardan daha iyi yapabileceğini de ispatlamıştı” (Ersoy, 2018b: 104),

Bu ritüel, bir anlamda habze- keabz kurallarının iyi bilindiğini gösterir. Herkes bir sofranın thamadesi-ayhabısı olamaz, aynı şekilde bu sofraya oturanlar yarım başın paylaşımının sembolik anlamlarını bilip ona göre davranır. Bilmiyorsa bir daha o sofraya oturma şansı olmaz. Çerkes ve Abazalar için sofraya bir eğitim yeridir, kapıda durarak hizmet ederek başlayan eğitim, gencin ileride uygulayacaklarını görmesini sağlar. Şumaf da sofraya eğitimi iyi aldığını ispatlamış olur. *Kölelik Dönemeci*’nde Kemal Bilbaşar da aynı geleneğin uygulanışını anlatır.

“Siz de birlikte sofraya oturmamakla yemeye el sürmeyiz,” dediler. Israr üzerine onlar da sofraya oturdular. Gurtan ile Şardan, en yaşlıdan başlayarak üzerinde basta ve dağlıların çok sevdiği çörekler ve börekler bulunan ağaç sinileri konukların önüne koydular. Sonra derin bir sini içinde, başıyla birlikte dana kızartmasını getirdiler. Konukların en yaşlısı Tamata Mago Şugra, önüne getirilen siniden başı kopardı. Bir kulağını hizmet edenlerin en genci olan Şardan’a uzattı. Delikanlı koşup kulağı saygıyla aldı. Hizmet edenlerden bir başkası da başı yüksekçe bir yere koydu. Tamata Şugra kızarmış danadan bir parça et kopararak sinisine aldı. Gurtan, derin siniyi sırayla konuklara dolaştırdı. Ev sahibi sıfatıyla en sonra Pşi Şore yemeğe el sürdü.

Tavuklar da sofraya başlarıyla getirildi. Bunun anlamı, “Başım ve canım cümleminizin yolunuza kurban!” demektir. Tavukların göğüs etleri tamatalara, öteki yanları beylere verildi. Yemeğin sonunda bal çanakları getirildi. Basta’yı buna banarak yediler” (Bilbaşar, 2015: 114).

Romanlardan alınan bölümlerde de görüldüğü üzere amaç, sağ baş yarısını yemek değil, onu geleneğe uygun biçimde dağıtarak saygı göstermektir. Bu yemek, sofranın hemen başında gelmez önce üç ayaklı sofralarda başka yemekler sunulur, en son gelen yemek budur. Gelin alma törenlerinde de erkek evi ayrılmadan hemen önce yarım baş geleneği uygulanır (Sarebiy, 2017). Dijan Özkurt da tezinde yer verdiği bir görüşmede görüşmecinin “Sofrada kurban olmadan, kurban yapılmadan nikâh da kıyılmaz gelin de alınmaz” (Özkurt, 2016: 38), sözlerine yer vererek geleneğin toplum için ne kadar önemli olduğuna işaret eder. Yazarların bu yemeğin törensel yanlarını işlemesi, ritüelin özgün yönünü öne çıkarma isteğiyle ilgilidir.

Romanlarda toplumsal hafızada yer alan yiyeceklerden biri kurtulmuş ettir. Geleneksel ocaklarda kurutulan etler, sürgün yolculuğunu hatırlatan bir yiyecektir. *Dağlara Yazılıdır* romanında babaanne Çerkesleri sürgünde açlıktan kurtaran kurutulmuş ete, özel bir anlam yükler.

“Ninem damın kırımlarına astığı sepetlerden, kurutmaya serdiği etleri topluyor. En sevdiği şey kurutulmuş et onun. O uzun kış aylarını Baste, Mamise,⁷³ Kundepsu, bir de kurutulmuş etlerle atlatabiliyoruz ancak. Babam,

“Kurtlanmış bunlar anacığım,” dese de dinletemiyor. Kurutulmuş etin yararlarından söz ediyor uzun uzun:

“Kafkasya’dan Osmanlı yurduna kadar kurutulmuş et yiyerek gelebildik biz. Eti olmayanlar açlıkta telef olup gittiler,” diye başlayıp yüzlerce, binlerce kez dinlediğimiz Büyük Göç öykülerini anlatıyor:

⁷³ Mamise(Mamır): Mısır unundan yapılan yemek, yapılışı pasteye yakındır ancak paste bulgurla da yapılabilirken mamır sadece kavrulmuş mısır unundan yapılır. Ortasına pekmez ve tereyağı dökülerek sunulabilir.

“Siz ne bilirsiniz açlığı, savaşı, yokluğu, yoksulluğu... Varsa yoksa Avşarlar gibi bir ot bellemişsiniz, otlanıp duruyorsunuz dağda bayırda. Buraların otu da bir boka yarasa bari. Ne yaraya merhem olur, ne mideye aş” (Öner, 2007: 48).

Babaannenin yüceltmesi, bir kimlik aidiyetini de beraberinde getirir. O, Avşarlar gibi ot yemez, “otlanan”ları küçümser. Babaannenin özenle sakladığı et, gerçekten de kurtlanmış, babaanne kurtları görmez ama bunun sebebi yaşlılık değildir. Onun belleğinde kuru et, yemek değil bütün bir sürgün yolculuğudur.

Rüzgâr Kokulu Atlılar’da Setenayguaşe, oğlunun gelişi şerefine büyük bir ziyafet düzenler, sofrada Çerkes yemekleri adına ne varsa görmek ister ve sağa sola emirler yağdırır.

“ ‘Erik salatasıyla fasulye ezmesini mutlaka sofrada istiyorum, nartuh mıramise⁷⁴ için pekmez yerine bal kullanılsın, kırmızı peynir ince ince dilimlensin, yanına pastırma ve sucuk ekleyin. Baste ile şıpsı söylememe gerek yok, hingel⁷⁵ unutulmasın. İsteyen istediğini yer. Tay kesildikten⁷⁶ sonra etleri yumuşaması için maxıma⁷⁷ ya yatırın, ızgaradan önce de son halini bana gösterin.’ Setenayguaşe bir an sustu gelinine göz ucuyla baktı. ‘Oğlum lıbj⁷⁸ mi seviyormuş,’ dedi şaşırmış gibi bir cevap alamayınca aşçı kadına döndü” (Reşat, 2008: 22).

Bu romanda da yemeklerin Çerkesçe adları kullanılarak dipnotla açıklamaya gidilir. Yemek yaşama biçiminin bir ögesi olarak sunulur. Genar romanında da düğünlerde içilen boza⁷⁹ yaşama biçiminin bir parçası olarak okuyucuya hatırlatılır. Gençler düğün arasında dinlecede boza içerek sohbet ederler (Çelik, 2001a).

Çerkes ve Abaza toplumu yarı yerleşik bir hayat sürdüğü, sık sık akınlara çıktığı ve her an saldırılara maruz kalabildiği için taşınması kolay ve saklanabilen yemekler konusunda da ustalaşır. *Genar*’da Rus topraklarını doğru yapılacak bir akın öncesinde birlikler, mola yerinde kadınların hazırladıkları yemekleri yer. Burada anlatılan yemekler; saklaması

⁷⁴Nartuh mıramise: Mısır mamırsası.

⁷⁵ Hingel (hınkal) :Un, tuz, yumurta ve suyla elde edilen hamur, küçük kareler hâlinde kesilir, haşlanır, sarımsaklı yoğurtla sunulur. (Boran, 2016) Bazı bölgelerde psıvalive/haluj yemekleri için hınkal denebilmektedir. Yazarın burada özel soslu çorba anlamında kullanmaktadır.

⁷⁶ Ma’edz Sarebiy’e (2017) göre Çerkesler at eti yemekten çekinirler yine de tarihsel dönemlerde çok kıymetli misafirler için at kesildiğine ve zek’ue denilen seferlere at sosisi götürüldüğüne dair bilgiler olduğunu aktarır. Dubrovin(2019) de tay eti yiyen Çerkeslerden söz eder.

⁷⁷ Maxıma: Buğdaydan yapılan bir tür içki.

⁷⁸ Lıbj: Kavurma. Yazar dipnotta patates ve etle yapılan yemek tanımlaması kullanmıştır.

⁷⁹ Boza: Un, maya, suyla elde edilen hamur fırınlanır. Fırından çıkan hamur dilimlenerek tekrar fırınlanır. Pekmez su karışımı, nohut, fırınlanan hamur parçaları bir küpe konularak karıştırılır, karışım on gün mayalanması için bekletilir. Süzülerek sunulur.

kolay, hediye olarak götürülebilen, çabuk bayatlamayan, hamur ağırlıklı yemeklerdir. Yazar yemek çeşitlerini dipnotta kısaca tanımlar. Küçüklerin büyüklere hizmeti yine vurgulanır.

“Adiğe kadınları, yolluk hazırlamakta mahirdi. Heybeleri çeşitli yiyeceklerle doldurmuşlardı. Haluj⁸⁰, Meterej⁸¹, Meğej⁸², ekmeğin çeşitli şekilleri, kurutulmuş et, peynir, kuru meyveler yolluk olarak konmuştu. Natholar, ilk konaklama yerinde yenmek üzere bir koyun haşlamışlardı.

Büyükler ile gençler yemeğe iki ayrı gurup halinde oturdular. Çermıtiko Aje, keskin bıçağı ile haşlanmış koyunu parçaladı. Yumuşak yerlerini büyüklere verdi. Onların sularını doldurdu. Büyükler izin verdikten sonra, gençlerin arasına katıldı” (Çelik, 2001a: 300).

Bu yemeklerin geçtiği başka bir sofraya bahar şenliği sofrasıdır. Koç katımı zamanı bütün köy, şenlik için kırdan toplanır evden getirilen yiyecekler sinilere konularak sofralar hazırlanır.

“Şölene katılacak olanlar, çepeçevre ağaçların altına yerleşiyorlardı. Kilimler, yamçılar yazılıyor, sofraya örtülüyor, sepetlerdeki koyun, sığır, tavuk, yumurta söğüşleri, basta’lar, mejağ’lar, haluj’lar, meterij’ler, bal ve yoğurt çanakları çıkarılıp sinilere konuyordu. Çocuklar şölen sevinciyle Aytar’ın etrafındaki çimenlikte koşuşup perende atıyorlar, “Aytar, Aytar!” diye bağırıyorlardı” (Bilbaşar, 2015: 79).

Bilbaşar, *Kölelik Dönemeci*’nde haluj, meterij, mejağ ve legejağın⁸³ hediye olarak götürülmesine de değinir. Romanda Şardan’ı evlendirmeyi düşündükleri kızın köyüne giden thamadeler, geçecekleri köyler için önceden mejağ, meterez hazırlatır, karşılığın çıkan gruplara dağıtır (Bilbaşar, 2015).

Şardan, ablasını görmeye gittiğinde de köy halkına hediyelik eşyaların yanı sıra bu yiyeceklerden de götürerek dağıtır. Misafir olduğu ev de onu ve yanındaki büyükleri, şölenle ağırlar, onların onurlarına eğlence düzenler. Bu eğlence de kurulan sofraya göz kamaştırıcıdır.

⁸⁰ Haluj: İçi peynirli ya da patatesli, yağda kızartılmış hamur. Haluj hediye ve ikramlık olarak götürülebilen bir yemek çeşididir. Bazı bölgelerde haluj, psihalive olarak anlatığımız yemekle aynı anlamda kullanılır. (Erbil, 2019)

⁸¹ Meterij(Meterej): Uzun, ince, şerit şeklindeki hamurun kızartılmasıyla elde edilen hediyelik olarak götürülen bir yemek çeşididir. <https://adige19.tr.gg/MUTFA%26%23286%3BI.htm> (Erişim tarihi:01.08.2020)

⁸² Megej (Mejağ): Bir çeşit mısır ekmeği. Büyük boyutta yapılanlar baklama biçiminde kesilerek sunulur. <https://adige19.tr.gg/MUTFA%26%23286%3BI.htm> (Erişim tarihi:01.08.2020)

⁸³ Legejağ: Kurutulmuş et.

“Satanya, pşerhe’lerle leğen ibrik, peşkir gezdirdikten sonra konukları sofraya buyur etti. Tamata Margal’ı, Pşi Dale’ye en yakın olan başköşeye oturttu. Şardan’ın yanındaki genç konuklar, Tamata Lâvritas ve Pşi Dale’nin yaşlı dayı ve amcaları oturmadan, sofradaki yerlerini almadılar.

Şölen başlamadan önce Tamata Margal ayağa kalkıp ev sahibinin ve hısımlarının konukseverliğini öven bir konuşma yaptı, sağlık ve afiyetlerine duacı oldu. Yerine oturduğunda pşerhe’ler üç ayaklı küçük gürgen sehpalarda yemekleri getirmeye başladılar. Sehpalar sofradakilere yaş sırasına göre sunuluyordu. İlk sıcak sövüş eti ile basta dağıtıldı. Sonra gene basta üzerine konmuş legejag şişkebapları ve degelibj⁸⁴ sunuldu.

Her yemek başka bir sehpa içinde getiriliyordu. Yemek ağır ağır ve konuşmadan yeniyor, şirinaşha’ların neşeli şarkıları dinleniyordu. Geleneğe uyarak yemekten elini en son çeken Tamata Baç oldu. Tamata Margal, gene ayağa kalkıp yemeklerin nefaseti, kadınların yemek pişirmedeki hünerleri üzerine bir methiye söyledi. Jana beyinin sofrasına Svina bereketi niyaz etti. Hep birlikte sofradan kalkıldı. Pşerhe’ler, leğen ibrik getirdiler, her konuk önünde diz çökerek ellerine su döktüler. Bir bölüğü de tez elden sehpaları kaldırdılar (Bilbaşar, 2015: 299-300).

Bilbaşar, sofranın kültürünün parçaları olan; büyüklerin sofraya yerleşim düzenine, misafir thamadenin övgü konuşmasına, yemeklerin sunulma biçimi ve sırasına ve yemek sonrasında thamadenin teşekkür konuşmasına değinir. Burada da sofranın habze-keabz uygulama merkezidir.

Savaş Nesilleri romanında yazar, Goşemıd ve oğlu arasındaki konuşmayı anlatırken bir yandan da Goşemıd’ın paste (abısta-pasta) yapmasını anlatır. Goşemıd elindeki belağ (Baste karıştırmakta kullanılan uzun düz tahta kaşık) ile şoven(çöven)deki mısır-su karışımı belli aralıklar çevirerek ateşin üzerine koyar. Son aşamada bütün hâline gelen pasteyi büyük bir ahşap siniye çevirir. Pastenin çatlamadan bir bütün olarak çıkarılması gerekir. Yazar bu bölümde Goşemıd’ın günlük hayatının bir parçasını yemek kültürünü de anlatarak başarılı biçimde sunar (Çelik, 2001b: 175-176).

Ne İstiyor Bu Şemsi romanında Şemsi gençlik yıllarında ailesinin yemek yeme biçimini beğenmez ve mamırsayı elle yemeyi reddeder. Kimliğine özgü bu yeme biçimini, çatal bıçakla yemeye değiştirmek ister. Bunu da aile ortamında değil bir komşunun davetli olduğu sırada yapar. Geleneksel yapıdan gelen komşu, Şemsi’yi kınar, annesi de oğlunun bu tavrından utanır. Geleneksel bir yemeğin geleneksel usule yemek ve çağa ayak uydurmak arasında kalan genç geceyi utanarak tamamlar. Şemsi romanın ilerleyen bölümlerinde de göç sırasında tüketilen ve geçmişi anmak için sembolik anlam yüklenen

⁸⁴ Degelibj: Kavurma.

hampal ve hurpasını⁸⁵ yemekten hoşlanmadığını belli eder. Burada da annesinin dayatmasıyla bir lokma alır ama yemeği yutmak bile istemez. Değişen damak tadı ve algıları gencin yemek kültüründe farklılaşmaları başlatır. Öte yandan aile geleneksel yemek kültürünü sürdürür. Şemsi Kore'deki askerlik görevinden döndüğünde onun için verilen yemekte mamırsa, et, acıka, Abaza peyniri, yöreye özgü kokoreç (tubar), kabuklu kabakta bekletilmiş kefir, hamur işleri misafirlere ikram edilir. Şemsi'nin bu yemekleri anlatımında beğenmeme yoktur. Geleneksel yemeğin sonundaki dua (huaho) İslamî kimliğe bürünür ve Kur'an okunur. (Taşkın, 2011) Şemsi, büyüdükçe ve kimliğinin derinliklerini öğrendikçe, özellikle Abhazya'ya gittiğinde, sofrta kültürünü dikkatle inceler.

“Abhazya'ya gelip görmeden önce, duyduklarına ve geldikten sonra gördüklerine yeni yeni alışmaya başlayan Şemsi, salt aile içinde bile unutulmayan bir protokolle içilen ünlü Abhaz şarabını, Türkiye'deki içkili ortamlarda olduğu gibi, bardakları veya kupaları tokuşturarak değil, masa başkanından (Tolumbaştan) başlanarak, yaş sırası veya konukluğun önemine göre oluşturulan bir ortamda, uygun temalı konuşmalar yaparak içiyordu” (Taşkın, 2011: 717).

İslam etkisinin yoğun görüldüğü Düzce'de artık görülmeyen kadeh eşliğinde dua geleneği ona çok farklı gelir bir hata yapmamak için töreni dikkatle izler, sofranın tolumbaşı (thamadesi-ayhabı) iyi dileklerle töreni başlatır.

“Gerg Dapş'ın evindeki kahvaltının tolumbaşı, edebiyatçı öykü yazarı Şolodya Acıncal, ilk votkasını dünya gezegeninin sonsuzluğu ve bereketi için kaldırdığı kadehi ile içmişti ama, şarap içme sırası gelip bardağı eline alınca, yeni konular içeren yeni dileklerini sıralayıp, her dilek için ayrı bardaktan şarap içiyordu. Her bir bardağı eline alışında dillendirdiği dilek, sırasına göre değişik konulardan seçilmiş oluyordu. ‘Dünyamızda yaşayan tüm insanlar, sağlıklı ve mutlu yaşasın! Sağlıkla doldursun dünyayı semiz ve güçlü hayvanlar. Gelişip serpilsin, canlı kalsın doğayı yaşanılır eden bitkiler. Bütün doğa sadist insanların acımasızlığından korunsun; istenmeyen afetlerden zarar görmesin! İnsanlar barış içinde, yan yana, dostça ve kardeşçesine yaşasın. Arkadaşlar, toplumsal namusumuzun simgesi olan kutsal Abhaz şarabını, insanların barış içinde yaşaması, bitki ve hayvanların doğal ortamlarında beslenmesi, tüm dünyanın savaşırlardan, bulaşıcı hastalıklardan ve doğal afetlerden arınması için içiyorum’ ” (Taşkın, 2011: 718).

⁸⁵ Hampal ve hurpası: Hampal, Abazaların eskiden savaşa giderken yanlarında götürdükleri bir hamur işidir. İçine ceviz ya da fındık gibi şeyler konulup armut şekline getirilerek suda haşlanan bir hamurdur. Artık yaygın olarak tüketilmemektedir. Abhazya'da bazı pagan ayinlerde görülür. Hurlpası, suyu anlamına gelir. Hampal, fazla yendiğinde rahatsızlık verir. Bu nedenle olumsuz söylemle mecaz anlamıyla kullanılır. Bir evde hiç yemek olmadığında “Hampal bile yok.” biçiminde ya da çocuklar annelerini bugün ne yemek var diye sıkıştırdığında “Hampal var yer misin?” biçiminde kullanılır. Kaynak Kişiler: Kutarba Hayri Ersoy, Ataman Oğuz. Görüşme tarihi: 04.08.2020

Sofra yöneticisi; Abhazya, ana dili, SSCB ve Türkiye için, sonra da sırayla masadaki kişiler için iyi dileklerde bulunur. Benzer konuşmaları konuklar da sırasıyla yaparlar. Son kadehler ev sahibi kadına teşekkür için kalkar. Anlatıcı- yazar sofranın özelliğinden söz ederken bu masada içki olsa da protokol bozulmaz, kimse istediği gibi oturup kalkamaz, toplumsal düzeni bozamaz, der (Taşkın, 2011).

Şemsi, misafir kaldığı süre boyunca misafir ağırlama geleneğinde söz edildiği gibi pek çok davet alır ve bunlara icabet eder. Mensup olduğu Dapş sülalesi onun geleceğini önceden haber aldığı için aylar önce bir karaca avlayarak özel olarak kurutur ve onun şerefine düzenlenen bir yemekte sunar. Sofra büyüğü yemeği ve içtikleri şarabı öven bir konuşma yapar. Konuşma içeriği, yemeğin amacına uygundur.

“ ‘Gençler avınız bol, şansınız açık olsun. Sofranızda av eti ve Abhaz şarabı eksik olmasın! Diasporadaki kandaş ve soydaşlarınızla aranızdaki Karadeniz çarşaf gibi durulsun ve size engel olmasın! Tanrı bütün insanları kazadan beladan ve öldürücü savaşlardan korusun; Abhazları da unutmasın. Kafkasya’dan ayrı yaşayan veya Kafkasya’da soydaşlarından ayrı yaşayanlar kanatları kopmuş birer kartala benzer; Tanrı soydaşlarımızı bize bağışlasın ve bizi konuksuz bırakmasın!’ ” (Taşkın, 2011: 749).

Benet de yaptığı araştırmada Abazalar arasında şölenin çok önemli olduğunu, şölen sorumluluğunun tüm komşuları akrabaları kapsadığını, konuğa muhakkak hayvan kesildiğini, şölenin protokol kuralları gereğince ilerlediğini, şölenin saatler sürdüğünü, sofra ayhabısının ve onun arkasından katılımcıların konuşmalar yaptığını aktarır (Benet, 2002). Romanda sabahın erken saatlerinde başlayan şölen gece yarısına kadar sürer. Şölenin sonuna doğru manda boynuzundan özel olarak yapılan iki apetkh(kadeh) getirilir. Bu boynuzlardan birine bir şişe şarap sığmaktadır. Sofra büyüğü boynuzlardan birini alıp sonuna kadar içer. İçme sırası Şemsi’ye gelince Şemsi korkmaya başlar. Müslüman olduğunu, içkiye bu kadar alışık olmadığını söyler. Yine de sofra büyüğünün Dapş sülalesine yönelik duasından sonra içmem, diyemez. Zorlanarak da olsa apetkhi sonuna kadar içer ve gelenekte olduğu gibi ters çevirerek içtiğini kanıtlar. Şemsi’nin Abhazya’daki soydaşlarının çok önem verdiği içki kültüründe Rus etkisi olduğu muhakkaktır. Aynı dönemde Türkiye’de yaşayan Abazaların yemeklerinde içki bu kadar önemli değildir. Yazar, içki merasimini sayfalarca anlatarak ana vatan halkı ile diaspora

halkı arasındaki farkı gösterir. Araya giren yıllar, dini inanış ve sosyal kabuller onları farklılaştırır.

Yazarlar sofraya kültürünü anlatırken çoğunlukla habze-keabz kurallarına uyan sofralar betimlerler ancak Sevim Reşat'ın *Karlı Dağın Aşıkları* romanında söz ettiği sofraya kültürü, Çerkes- Abaza sofraya kültüründen çok aristokrat Rus sofraya kültürü gibidir. Romanın ana kadrosu Pşı(prens) olsa da böyle bir sofraya kültürünün dönemde olması mümkün görünmemektedir.

“Albina yanlarına geldi, Ayberk'in koluna girdi, ‘Berkok amcacığım; her zamanki gibi çok şık ve dinçsiniz,’ dedi. Berkok amca yaşlılarından daha genç görüldüğünü ve daha iyi durumda olduğunu biliyordu. Bu tür iltifatlara da alıştı. Yine de tevazuu elden bırakmadı, ‘Yaşlandık artık kızım, anılarla yaşıyoruz,’ dedi. Albina onun sözü uzatmasından çekindiği için, ‘Müsaadenizle Ayberk'i sizden çalmak zorundayım, çünkü onu görmek için yanıp tutuşan bir grup güzel kız var,” dedi. Berkok amca tok bir kakhaha attı, ‘İşte örnek bir eş,” dedi. Sonra boşalan kadehine baktı, ‘İki yudumda bitiyor’ diyerek, yanından geçen garsondan bir bardak votka aldı. “Müsaade sizin çocuklar!’

Yaşlı adamdan uzaklaşırlarken Ayberk, ‘İyi ki gelip beni kurtardın,’ dedi, ‘yoksa bütün gece savaş anılarını dinleyecektim.’ ‘Partilere alışık değilsin galiba,’ dedi Albina, sonra kocasının omzundaki tozu eliyle silkeleyerek temizledi. ‘Ne bu?’ Onun bu sahiplenici, her şeye nüfuz eden hali Ayberk'in hoşuna gitmişti. Mutlulukla gülümsedi, ‘Pudra şekeri sanırım,’ dedi ‘Yemek vakti geldi, konuklarımızı sofraya buyur edelim.’

Yaşlılar büyük masaya oturdular. Gençler önlerine sehpa alıp koltuklara çekildiler. Sofrada birbirinden lezzetli yemekler vardı. Aslan Bey, Nur Hanım'a, ‘Şu ördek kızartmasını bana doğru yaklaştı,’ dedi, ‘epeydir yememiştım, çok lezzetli görünüyor.’ Nart annesinden önce davranıp oval tepsideki ördeği babasının yanına koydu. Nur Hanım, “Önce misafirlere servis yapsaydık,” dedi. Aslan Bey ördekten büyük bir parça keserken, ‘Ben de misafirim,’ dedi, ‘hem aranızda ördeği benim kadar seven kimse var mı bilmiyorum.’ Sofradan ‘afiyet olsun’ sesleri yükseldi” (Reşat, 2019: 203).

Albina ve Ayberk'in tavırları baştan aşağı habze-keabza aykırıdır. Günümüzde bile pek çok ailede karı koca büyüklerin yanında temas etmezken 1850'ler Kafkasya'sında bu pek olası değildir. Albina'nın amcasıyla kocası hakkında konuşması, bir çeşit kokteyl düzenlenmesi, parti sözcüğünün kullanılması, servis yapan bir garsonun varlığı, büyük küçük bir arada yemek yenmesi, Albina'nın babasının kimseyi beklemeden yemeği önüne çekip yemesi Çerkes ve Abaza kültüründe görülmesi günümüzde de –hele ki o dönemde- mümkün olmayan ayrıntılardır. Bu anlatımın yazarın kendi tasavvuru olduğu muhakkaktır.

Mutfak kültürünün kimlikle eş değer sayıldığı diğer bir roman *Şovda*'dır. *Şovda* romanında Halide, Güneydoğu turunda kendi adının verildiği Çeçen ve Çerkes ev yemekleri yapan bir restorana rastlar. O bölgede Çerkes ya da Çeçen nüfusu olmadığı için bu dikkat çekicidir. *Şovda* (Halide) restoranın sahibinin eski kocası olduğunu öğrenir. İbrahim *Şovda*'yı tanımaz, bu restorani eski karısına olan özlemini giderebilmek için açtığını anlatır (Tokuç Balbay, 2020). Romanda restorandaki yemekler anlatılmaz ama yemek bir kimliğe saygının somut örneği olur.

Ayhan Kaya'nın da dediği gibi “Tözselleştirilen yeme içme alışkanlıkları, diasporik öznelere anavatandan uzakta kültürel kimliğin korunması açısından önemli birtakım fırsatlar sunmaktadır” (Kaya, 2011: 166). Çerkes ve Abaza toplumunda da beslenme alışkanlıkları bir ritüel hâline gelmiştir. Çerkes ve Abaza sofrası kültüründe yemeğin başlaması, sürmesi ve sonlandırılması habze-keabz temellerine dayanır. Sofra kutsaldır, sofrada yemeyi, içmeyi, konuşmayı bilmeyene yer yoktur. Sofraya oturanlar bir düzene sahiptir, sofranın büyüğü yemeğe başlamadan yemek başlamaz, o yemeğini bitirmeden yemek bitmez. Özellikle törensel nitelik taşıyan yemeklerin başında ve sonunda dua edilir. Ev sahibine, yemekleri yapanlara iyi dileklerde bulunulur. Bu tür yemeklerde dolaştırılan kadehin amacı içki içmek değil, kadehi alan kişinin dua (huaho) etmesidir. Sarhoş olup sofrası düzenini bozana hoş gözle bakılmaz. Kadeh dolaştırma geleneği İslamiyet'le birlikte azalsa da özellikle ana vatanda yaşayanlar bu geleneği sürdürürler. Yazarlar, kültürlerindeki bu ayrıntıları bilen, araştıran, yansıtmaya çalışan bireyler olarak romanlarda ayrıntılı sofrası anlatımları yaparlar. Onların eserlerinde de-birkaç roman hariç-sofrası yemek yeme aracı değildir; eğitim, dua (huaho) mekânıdır. Toplumsal birlikteliğin, toplumsal farklılığın, kimliğin sergilenme noktasıdır. Yemek isimlerinin orijinal dilleriyle verilmesi, yemeklere sembolik anlamlar yüklenmesi bireylerin geleneğe bağlanma ihtiyacıyla ilgilidir. Türkiye diasporasında dernek çatıları altında “psıhalive-haluj, loğuma-şelame” gecelerinin yapılması, bu gecelerde etnik gruba mensup insanların bir araya gelmesi millî kimlik yaratmada sofrası-yemek kültürünün önemine işaret eder.

3.2. DANS - MÜZİK – EĞLENCE - OZAN KÜLTÜRÜ

Çerkes ve Abaza kültüründe tarihi çok eskilere dayanan halk oyunları ve müzik, onların hem etnik aidiyetini güçlendiren hem “öteki” ile farklarını ortaya koyan hem de toplumsal hafızayı pekiştiren unsurlardır. Halk oyunları, müzik ve ozan kültürü iç içe, birbirini besleyen kültürlerdir. Çerkes ve Abaza halklarının müzik kültürü çok eski dönemlerde dayanmaktadır. Kuşaktan kuşağa, ağızdan ağıza aktarılan şarkılar; toplum bilincinin, tarihinin, psikolojisinin, dünya algısının ritüellerinin yansımasıdır. Mitolojik çağlardan bu yana yaşama biçiminden izler taşıyan müzik ve dans, ozan kültürüyle yaşatılmış ve halk belleğine işlemiştir. Ozan kültürü yakın dönemde etkisini yitirse de toplumsal hafızadaki varlığını korumaktadır.

Tarih boyunca dilden dile aktararak taşınan günümüze ulaştırılan sözlü ürünler, folklorun yansımasıdır. Çerkes ve Abazalar da sözlü kültür taşıyıcısı ozanlar, halk kültürünün yansıması ürünleri dillendirirler. Yaşamakta olan Çerkes Abaza kültürünün kaynağı onların ürünleridir. Bu ozanlar köy köy gezebildikleri gibi her köye ait bir ozan da olabilir. Ozanlar yarı-kutsal sayılan, dokunulmazlığı olan, toplumun nabzını gösteren sanatçılardır. Ozanların konuları oldukça geniştir. Turabi Saltık, edebiyatın kaynağını folklorik unsurlarda görerek şöyle der:

“Adıgeler arasında yapılan tüm gösterilere, düğünlere, bir köyden bir köye gelin götürmelere, savaş sırasında yapılan toplu gösterilere, yarışlara, at biniciliğine, konuk ağırlamalara dayanan kültürel gelenekleri, Adıge edebiyatlarına zengin kaynak olmuştur” (Saltık, 1998: 105).

Ceguak’ueller (ozanlar), savaş ve kahramanlık hikâyelerini destan, şiir ve şarkı biçiminde üreten ya da yorumlayan sanatçılardır. Bu ozanlar meddahlar gibi hikâyeler anlatır, bu sırada tiyatral yeteneklerini de sergiler. Dumanış, ozanların savaşa katılarak şarkılarıyla savaşçıları yüreklendirdiğini, savaşa müdahale etmediklerini belirtir (Dumanış, 2014). Ozanlar bir anlamda savaşların sözlü tarihini tutarlar. Dubrovin, ozan şarkılarının tarihsel akışı korunabilseydi Çerkeslerin çok uzak tarihine ulaşmanın mümkün olacağını savunur (Dubrovin, 2019: 146). Dumanış’a göre Ceguak’ueller zaman içinde feodalizm etkisiyle uzmanlaşarak bir topluluğa dönüşmüştür (Dumanış, 2014). Şhalakho Abu, bu ozanların sözlerinin kılıç gibi keskin olduğunu, kendilerine saygı

duyulduğunu, Pşların (prensler) bir yandan bu sanatçıları himaye ederken bir yandan onlardan çekindiğini söyler (Şhalakho, 2010). Dubrovin de ozanların prens ve soylular tarafından takdir gördüğünü belirtir (Dubrovin, 2019). Divan edebiyatındaki gibi patronaj sistemine bağlı ozanlar olduğu gibi tamamen özgür, gezgin ozanlar da vardır. Sınıflı toplum yapısında prenslerin konumu düşünüldüğünde ozanların prensleri korkutabilmesi büyük başarıdır. Turabi Saltık'ın Özbay'dan aktardığına göre Gorki bir romanında ozanların gücünü şöyle anlatır.

“ ‘Kuzey Kafkas'ta, Kabardey’ de Geguakue rolünü yakın tarihlere kadar (taşıyan T.S.) evsiz, barksız, halk ozanları vardır. Bunlardan biri kendi gücünü ve ereğini şöyle belirtmektedir: Ben bir sözümle, bir korkaktan halkımı koruyan bir kahraman, biraz da namuslu bir insan yaratırım. Gözümün önünde hiç kimse, yalana, dolana, hileye kalkışmaz. Ben bütün kötülöklere ve namussuzluklara karşıyım’ ” (Özbay, Akt: Saltık, 1998: 89).

Düğün habze-keabzları bölümünde söz ettiğimiz gibi ceguak'ue grubu düğünlerde önemli bir yere sahiptir. Günümüzün organizasyon şirketleri gibi bir işlev üstlenen grup üyeleri, büyük saygı görür. Saltık'ın aktardığına göre ozanlar pek çok enstrümanı çalmakta mahirdir.⁸⁶ Düğünde onlar için kurulan özel sofra satın alınarak topluluk onurlandırılır. Bu sofrayı almak da alan kişiye itibar kazandırır. Kuzey Kafkas coğrafyasında düğünler günlerce sürdüğü için konuklar sadece dans ve müzikle eğlendirilmez, grubun farklı yeteneklere sahip üyeleri gösterilerini sergiler. Grup üyeleri arasında düğün yöneticisi, solistler, koro, bestekâr, söz yazarı-şair, müzisyenler, dansçılar, güreşçiler, ip cambazları, kukla sanatçıları ve hazırcevap kişiler bulunur (Dumanış, 2014). Çerkes ve Abaza mitolojileri, masalları, şarkıları (gıbze ve voredleri) ozan kültürünün canlı tutulmasıyla yüzyıllar öncesinde günümüze taşınmıştır. Ozanlar aracılığıyla dillendirilen toplumsal bakış dilden dile aktararak diapora halklarında bile yaşamayı başarmıştır. Romanlar ya da akademik araştırmalarla yazılı hâle gelen Çerkes ve Abaza sözlü kültürünün temelinde ozanlar yer alır. Diasporik öznelere dönüştüklerinden bile özlem, acı ve umut dolu ezgilerle kimliklerini yansıtır. Günümüze taşınan her folklorik unsurda sözlü edebiyat kültürünün etkisi büyüktür. Ozan kültürü, oldukça renkli ve zengin yapısına rağmen

⁸⁶ Saltık, T. (1998). *Çerkesler Edebiyat ve Kültür Tarihi*. İstanbul: Berfin Yayınları

romanlarda fazla işlenememiş bir kültürdür.⁸⁷ Yazarlar ozanların yerine kısaca değinmekle yetinirler.

Elveda Çerkesya romanında Çetinbaş, birkaç cümleyle ozanların savaşlardaki konumuna değinir. Sürgün öncesindeki son büyük direnişte lider, direnişçilerle konuşurken Savaş meydanında korkaklık gösterenleri çok iyi bilirsiniz ki ozanlarımız kıyamete kadar rezil ederler. Ozanlarımızın bizim için korkaklık şarkıları bestelemesini istemiyorsanız, onurunuzu korumak istiyorsanız, (...)” diyerek ozanların sözlü tarihçiler oluşuna dikkat çeker (Çetinbaş, 2017: 11).

Genar romanında Osman Çelik, bahar şenliğindeki ozan topluluğu üyelerine değinir. Eğlenceler henüz başlamamıştır. Kendi köşelerinde şarkı söyleyen enstrüman çalan gençler, grubun başındaki Usako’nun(Wusak’ue- Şair) dikkatini çeker. Lider, yetenekli gençleri bulmaya çalışır. Aynı şenlikte grubun müzisyen üyelerinin hatiyak’uenun (düğün yöneticisi) işaretiyle müziğe başlaması ve sonlandırması anlatılır (Çelik 2001a). Romanın ilerleyen bölümlerinde Psıfabe vadisinin ünlü ailesi Nemerukolar, düğünleri için bir ozan grubundan söz alır. Yazar “Onları bir başka vadiye kaptırmamak için, zaman varken tedbir almışlardı” (Çelik, 2001a: 218), diyerek düğünlerde ozanlara verilen değeri gösterir. Düğüne gelen grubun başkanı, eğlence öncesi bir konuşma yaparak ustalarına saygısını belirtir.

“-Adıgeler! Allah hepinize sağlık ve esenlikler versin! Eskinin o ünlü Geguako ve Usakolar’ı yok artık. Bize onların adını veriyorsunuz. Fakat biz onların yerini dolduracak durumda değiliz. Kusurlarımız olursa bizleri bağışlayınız! Anduh, tekrar ellerini kaldırarak dört tarafı selamladı. Geri geri çekildi. Alanda büyük bir sessizlik vardı. Topluluk âdeta soluk almıyordu.

Anduh yerine döndükten sonra pxhekeçefini⁸⁸ havaya kaldırdı. Sol eline üç defa vurdu. Arkasında duran ekip, ağır bir oyun havasını seslendirmeğe başladı. Küçük orkestra iki keman, iki kemençe, iki armonika, iki flüt bir teften oluşuyordu. Anduh hem yöneticilik yapıyor, hem de pxhekeçefle kadroyu tamamlıyordu” (Çelik, 2001a: 255).

Anduh, konuşmasıyla ustalarını onurlandırırken yazar da unutulmaya yüz tutmuş kültürü hatırlatmış olur. Toplumda saygı gören profesyonel ceguak’uelerin dışında neredeyse her

⁸⁷ Ceguak’ue kültürüyle ilgili ayrıntılı bilgiler için Alvedin Dumanış’ın *Çerkes Kültürü Üzerine Etüd* kitabına bakınız.

⁸⁸ Pxhekeçef (Phaçiç): (Çerkesçe) Ritim tutmak için kullanılan yedi ince tahta levhanın bağlanmasıyla elde edilmiş vurmalı çalgı.

köyün müzisyenleri ve dansçıları vardır. Çelik, *Savaş Nesilleri*'nde gençler arasındaki eğlencelere katılan ünlü müzisyenlerin varlığından söz eder. Eğlence için gelen gençler, büyük ateşin etrafında toplanır bu sırada Pşınava⁸⁹ Hamiş gelir. Hamiş hem tanınan hem de gözde bir müzisyendir.

“Biyen gençlerinden biri, erkekler safının batı ucuna arkalıksız bir iskemle koymuştu. Bir süre sonra, Pşınav Hamiş geldi, bir iskemleye oturdu. Eski bir melodiyi seslendirmeye başladı.

Hamiş, genç kuşağın en iyi mızıkla çalanlarından biriydi. Sadece Psıkuy Köyünde değil, bütün vadide ün yapmıştı. Sık sık özel eğlencelere ve düğünlere davet ediliyordu.

Biyenko Bitat, günler öncesinden Hamiş'ı bulup görmüş, Bastı gençlerini köylerine davet ettiğini söylemişti. Bu arada, hünelerini en iyi şekilde göstermesi için ricada bulunmuştu” (Çelik, 2001b: 114).

Bu müzisyen ve dansçılar, yaşam biçiminin içinde bu yetenekleri kazanmış ve çoğunlukla da bunun için özel bir çaba sarf etmemiştir. Müziğin halkların tüm duygularına tercüman olan yapısı, doğal süreçte sanatçılar yetiştirmiştir. Abaza ve Çerkes halkının köklü tarihi, zengin kültürü müziğin alt yapısını oluşturmuş, sevinçlerini, acılarını ve tarihsel trajedilerini kuşaklarca anlatmalarına olanak sağlamıştır. Öyle ki Fatih Ersem'in aktardığına göre 1869 yılında TerskeVedomost'ta yayımlanan “Adige Şarkılarının Karakteristiği” makalesinde “Adige halkının şarkılarında başka hiçbir kültürel değeri olmasa da halkın yaşantı ve varlığını yalnız bu şarkılardan anlamamız mümkündür.” Denmektedir (Akt: Ersem, 2019).⁹⁰ Halk bilimi adına önemli bilgiler barındıran Abaza ve Çerkes şarkılarının temelinde pek çok kadim kültürde olduğu gibi iş ve eylem vardır. Toplum yaşantısında etkili olan her eylem için bir şarkıya rastlamak mümkündür. Mitolojik kaynaklı kahramanlık şarkıları dışında dua, tarım, iş, çoban, arıcılık, avcılık, nakış dikiş, düğün, demircilik, tedavi şarkıları ve ağıtlar halk şarkılarının özünü oluşturur. (Dumanış, 2004; Kaptan, 2019; Kaya, 2015). Mısır çapalamaktan buğday öğütmeye, yün eğirmekten dikiş dikmeye, suçiçeğinden kemik kırığına kadar özel adları ve makamları olan bu şarkılar toplumsal belleğin ve millî kimliğin önemli taşıyıcılarıdır. Şarkılar kimi zaman sadece insan sesiyle kimi zaman çeşitli enstrümanlar aracılığıyla seslendirilir. Çerkes ve Abaza kültüründe tarihsel olarak farklı dönemlerde kullanılan telli, vurmali, üflelemeli, tuşlu enstrümanlar vardır. Bu enstrümanlar eski dönemlerde sadece ahşap,

⁸⁹ Pşınava: Pşine çalan kişi.

⁹⁰ Ersem F. (2019). İlk Sesler. *Mızage Dergi* 5 (Ocak-Şubat-Mart):52-53.

boynuz, deri, kamyş, demir gibi doğal malzemelerden yapılırken günümüzde farklı malzemeler de kullanılmaktadır. Farklı törenlerde (düğün, ayin vb.) kullanılan enstrümanların bir kısmı diaspora toplumsal hafızasında korunamamıştır, müzik kültürü az sayıda enstrümanla yaşatılmaktadır. SSCB'nin dağılmasından sonra ana vatana ulaşma şansı artan diaspora halkları, bu konuda da belleklerini tazelemeye çalışır. Özellikle öğrenci olarak ana vatana giden gençlerin otantik enstrümanları öğrenme eğilimi dikkat çekicidir. Maykop'ta yaşayan, Adıgey Cumhuriyeti onursal sanatçısı, etnik enstrümanlar ustası Güçe Zamudin, hem diasporada hem ana vatanda yaşayan halklar için bir umut ışığıdır. Enstrümanlarını kendisi yapan usta sanatçı, kurduğu JIU müzik grubuyla festivallere katılarak otantik müziklerin ve şarkıların tanıtımına katkıda bulunmaktadır.⁹¹ Diasporadan ana vatana giden gençler de ondan ders alarak kültürün canlandırılmasını sağlamaktadırlar. Türkiye diaspora yazınında otantik enstrümanlar kendine yeterince yer bulamamıştır. Hatta sadece enstrümanın önde olduğu anlatımlar azdır, yazarlar müziği dansla bir arada anlatmayı seçmiştir. Yine de sadece müziğin gücüne değinen yazarlar vardır. Çelik, *Genar*'da müziğin ulusallığını ve toplumsal hafızadaki yerini vurgular. Müzik sadece eğlence aracı değildir, toplumsal olayların, yakarışların dile gelmiş hâlidir.

“Kuzey Kafkasya yüzyıllar boyunca çeşitli saldırılara uğramıştı. Her saldırı millet hayatında unutulmaz izler bırakmıştı. Acı günler, her an biraz daha geride bırakılarak şiir ve ezgilerde dile getirilmişti. Çet de, bu geleneğin takipçilerinden biriydi. Şu anda nasıl ve ne zaman olduğu artık bilinmeyen eski bir olayı melodisiyle tekrar yaşıyor. Dinleyenlerin ruhlarını geçmişin karanlık derinliklerinde gezdiriyordu” (Çelik, 2001a: 242).

Kuzey Kafkasya uzun soluklu özgürlük mücadelelerinin, katliamların yeridir. Çet gibi halk ozanları ve müzisyenleri bu acıları kuşaklara aktarma görevine sahiptir. Romanın ilerleyen bölümlerinde, eğlence arasında Çet, flütüyle eski bir efsaneyi seslendirir. O kadar etkileyici bir müzisyendir ki gençler soluksuz kalarak onu dinlerler. Efsanenin kahramanı, soylu atıyla sevdiği kadının ondan beklediği kahramanlık için yola koyulur. İnsafsız sevgilisine kendini beğendirmek için yıllarca evinden uzakta kalır. Çet kendi aşk

⁹¹ Ankara Çerkes Derneği. (2021, 6 Mayıs). *Güçe Zamudin İle “Otantik Çerkes Müziği ve Enstrümanları” Üzerine Söyleşi* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=dD2xcEhlbzA>

macerasıyla bir tuttuğu efsaneyi seslendirdiği için dinleyiciler mest olur. Yazarın betimlediği bu bölümde enstrümantal müziğin de Çerkesler için ne kadar önemli ve değerli olduğu görülür, aynı zamanda Çet gibi hakiki sanatçıların halkın arasında daima var olduğu fikri kazandırılır.

Kağıttan Gemiler'de Raif'in babaannesi "Bizim wordler ğıbzeder aslında oğlum, dinle bak" (Atçı, 2018: 92) der. Çerkesçe word şarkı, ğıbze ağıt demektir. Babaanne sürgün acısını derinde yaşayan bir kadın olarak şarkılarda kendi acılı hayat öyküsünü bulur. *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında Anadolu topraklarında bir mağaraya sığınan Abazalar için müzik hem umudun hem özlemin simgesi olur.

"Bu tanıdık melodi, dağlı sürgünzedelerin iyice kaybettikleri yaşam umutlarını bir nebze olsun canlandırmıştı sanki. Apkhertse⁹² sesi, yanıp kavrulan yüreklerine dağların doruklarından akıp gelen serin ırmakların sulan gibi düşüyor, sihirli bir ilaç olup kanlarına karışıyor ve iyice güçten düşen yorgun kaslarına güç veriyordu adeta. Müzisyen Khus'un yanında oturan yaşlılar, çalman ezgileri bir zaman sessizce dinledikten sonra daha fazla direnemediler ve apkhertseye eşlik edip geldikleri dağların yanık ağıtlarını söylemeye başladılar. Bu yanık ezgilerin ritmini ise dışarıdaki dalgalar tutuyordu sanki. Yaşlıların ağıtlarına kadınlar, hatta bilinci yerinde olan hastalar bile mırıldanarak eşlik ettiler" (Ersoy, 2018a: 40-41).

Müzik ve halk şarkısı onları manevi olarak bütünler, acı ve umudu pekiştirir. *Yorgun Tutsak* romanında II. Dünya Savaşı sırasında Alman ve Rus orduları arasında sıkışan Çerkesler çaresizlik içindedir. Şemiz, Jane'nin çaldığı akordeon eşliğinde Adige Heuk (Adige vatani) şarkısını söyler. Şarkı yüzyıllardır vatansız bırakılmış Çerkesleri duygulandırır (Özdemir, 1986). *Zorunlu Göç* romanında genç kızlar, beraber iş yaparken savaşlar, kahramanlar hakkında bestelenmiş şarkılar söyler. Yüzyıllardır var olan ezgilere yenileri eklenir, son yılların şarkıları acı doludur (Çelik, 2001c). *Elveda Çerkesya* romanı sürgün acılarını ağıtlarıyla anlatan insanları işler. Sürgünden bu yana halkın toplumsal hafızasında yer etmiş İstanbul ağıdına yer verilir.

"İstanbul yolu / Eğri büğrü / Güzel yârimi/ Bıraktım yurdumda/ Vooo İstanbul'a götürüyorlar bizi/ Küçük erkek kardeşim/ At arabasını hazırlar/ At arabasını hazırlayıp/ Kapı önüne getirir/ Vooo İstanbul'a götürüyorlar bizi/ Küçük kız kardeşimin/ Güzel gür saçları/ Masum küçük çocuklarımız/ Peşim sıra geldiler/ Vooo... /Adige bayrağı Rüzgârda dalgalanır /Vatanımın haberlerini/ Kimler bize getirir/Vooo..." (Çetinbaş, 2017: 33).

⁹² Apkhertse- Aphartsa/ Pkhapşine (Abazaca/Çerkesçe): Geleneksel bir yaylı çalgı.

Alimet'in ağıdı vatan topraklarını son kez basan topluluğun ortak acısını dillendirir. 21 Mayıs 1864 Sürgün Anma programlarında bu ağıdın hâlâ seslendiriliyor olması, toplumsal hafızada bıraktığı derin izle ilgilidir. Romanda Pşımaf ve Maharbi bir Türk köyünde konakladıklarında köyün ozanı güzel türküler söyler. Köylüler onlardan kendi dillerinde şarkı söylemesini isteyince Maharbi, Karbeç yi wordi (Karbeç ağıdı) seslendirir. Ağıt, Nogaylar tarafından haince pusuya düşürülen ve yaralanan Karbeç'in ölmek üzereyken babası içeri girecek, diye ayağa kalkıp bir anlamda ayakta ölmesini anlatır. Maharbi, bu ağıdı Çerkesçe söyler ama köy odasında toplananlar çok etkilenir. Halk ozanı hıçkırarak ağlar. Yazar bu anlatıyla hem Çerkes halk şarkılarının gücünü hem de kültürler arası etkileşimi verir. Maharbi, romanda bir ağıt daha seslendirir, bu ağıt sevdiği erkekle kaçarken attan düşerek ölen Adıyif için yakılmıştır. Yazar, ozanların saatlerce süren kahramanlık ya da aşk hikâyeleri söyleyebileceğini vurgulayarak sözlü kültürün ne kadar zengin olduğunu vurular (Çetinbaş, 2017).

Sözlü kültür yalnızca ozanların dillendirdiği halk şarkılarında değil günlük yaşamın içinde kadın erkek ilişkilerinde de etkin biçimde kullanılır. Müziğin ve sözün büyüsunü çocukluk çağında sezmiş bireyler sözlerini daha etkili kılmak için şiirsel söylemlerden ve atışma kültüründen yararlanır. *Adsız Roman*'da Jankat, sevdiği kıza verdiği sözü tutamaması nedeniyle üzgündür. Yaralı olmasına rağmen harekete geçmek ister.

“Jankat Ağabeyim durur mu, birkaç gün sonra ayaklandı ve Setenay'a dönmesi gerektiğini söyledi. Dün gibi aklımda, aynen şöyle atıştılar:
 ‘Yolum uzun, sözüm canımdan kıymetlidir.
 Geç kalırsam benim için Ölümden beterdir.’
 Setenay da:
 ‘Ağzından çıkanı kulağın duyar mı?
 İyileş diye Setenay boşuna mı uğraştı?
 Varamaz yolda ölür isen,
 Sözün yarı yolda kalmaz mı?’
 Duydukları Janset'in kalbini biraz olsun rahatlatmıştı. Demek ki yarasına rağmen sözünü tutmak için yola çıkmıştı” (Soykan, 2018: 126).

Atçı, *Kağıttan Gemiler* romanında iş şarkılarının kültürdeki yerine değinir. Anlatıcı, Nart mitolojisindeki Demirci Tlepş gibi hisseder kendini. Ataları yıllarca bu şarkılarla var olmuş, kendini bulmuştur, her şeyin şarkısı ve ritüeli vardır. Tuna karakteri de şarkılarıyla tıpkı ataları gibi özünü bulacaktır.

“Tarla sürerken, yemek yaparken, bir yerden bir yere giderken müziğin ruhunu katıyorlardı yaptıkları işe. Çift süren öküz de folluktaki tavuk da sırtında kardeşi saydığı sahibini var gücüyle bir yerden bir yere taşıyan at da ateşte fokurdayarak pişen aş da bilirdi bu dille dudak arasından ıslık gibi mırıldanarak söylenen şarkıları. Şimdi Tuna da biliyordu. Kalp ağrısı insana her şeyi acımasızca hatırlatırdı. İçinden gelen bir güdüyle kulak vermişti kalbindeki sese; atalarının kanı, ritmik ve güzel olan o ses eşliğinde akarken damarlarından, usulca acıya yatırmıştı kalbini demlensin diye o da... Olgunlaşacaktı” (Atç1, 2018: 240).

Özdemir Atalan *Narıçko'nun Atı*'nda bahar şenliğinde hediye olarak verilecek işleme mendil için bir araya gelen genç kızların iş şarkılarına değinir. Mendile “Seteney çiçeği” ve “şahlanmış bir al at” işlemeye karar veren kızlar bir yandan Seteney çiçeği şarkısını söylerler.

“ ‘Themate’ kız, ‘Madem mendile seteney çiçeği işliyoruz, bize bir de seteney çiçeği şarkısını söyle.’ diye istekte bulundu.
Seteney çiçeğinin şarkısı çok eskiydi. İki bin, belki üç bin yıl öncesinin şarkısıydı. Diğer kızlar da Tijin’e hafiften eşlik ederek seteney çiçeğinin şarkısını birlikte söylemeye başladılar:
‘Hey hey...
Hey çiçek neden kokarsın?
Parlaklığını yıldızlardan almış.
Çevresi ipek gibi...
Dorukların beyaz aydınlığı.
Gören gözlerin sevinci.
Kalplere yücelik veren,
Nart gücünün armağanı.
Yaşamın süsü.
Bakanlar vurulur sana.
Herkesi sevindiren
Yiğitlerin kalbindeki
Eşsiz armağan...’” (Atalan, 2005: 52-53).

Atalan’ın bu örneği kültürde iş ve müzik paralelliğini gösterir. Romanın ilerleyen bölümlerinde mısır hasadını yapamamış aileye yardım için imece çalışması yapan köylülerin şarkıları örneklenir, mızıka çalan genç kıza eşlik ederken bir yandan çalışarak hasadı kaldırır (Atalan, 2005: 126-127). Demir döverken, ekin biçerken, mısır toplarken ritmik bir ezgiyle süreci kolaylaştıran, düzenleyen, örgütleyen şarkılar bir nakış işlerken de mitsel anlatılardan çıkıp halk belleğinde yerini bulur.

Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı’nda Yazar karakteri hoşlandığı kadını etkileyebilmek için Çerkes derneğine giderek bilgi edinir. Janberk ona akordeon markaları ve sesleri hakkında bilgi verir.

“ ‘Scandali, İtalyan malı. Sesi yumuşacıktır, Akdeniz müziğine uygundur. Ürdün, Suriye ve Türkiye’nin Güneyinden çıkma ezgiler en iyi bu akordeonla çalınır(...) ‘Alman Weltmaister. Scandaliye göre biraz daha serttir sesi. Uzunyayla parçaları en güzel bu akordeonla çalınır. Şu yanındaki siyah ise Rus malı Accord, tuşları serttir, daha çok Kafkasya orijinli, ama Rus etkisini bariz hissedeceğiniz müziklerde kullanırız, bakın’ diyerek eline aldığı Accord’la bir vals çalmaya başladı: ‘Şimga, Asetinlerin dansı, valse benzer, klasik müzik etkisi vardır, nota uyumu, müzikalitesi iyidir ama laboratuvar yapımı kokar dansı ve müziği, yüreğinizin sesini dinlemekten çok. bir matematik formülü hayata geçirirsiniz dans ederken.’

Janberk kendini kaptırmış iştahla anlatmayı sürdürüyordu ‘Köşedeki alet akordeon değildi; garmon denilen başka tür bir çalgıydı, yanındaki Çerkes mızıkasıydı, mahalli müzikler, müzik de değil ritmler en güzel bu tür mızıka ile çalınabiliyordu, ritm sazlara darbuka denmiyordu, doli ya da baraban deniyordu, hayır köşedeki alet keman değildi, şıçe-pşine’ydi’ derken müzik aletleriyle ilgili bir yığın bilgi veriyor, anlattıkça coşuyor, coştukça anlatıyordu Janberk ” (Antigen, 2005: 80-81).

Janberk’in müzik kültürünü tanıtırken yaşadığı heyecan dinleyici anlatıcı-yazarda büyük bir etki yaratmaz. Onun amacı farklıdır. Bu arada okuyucu geleneksel enstrümanlar hakkında bilgi edinir ama bu kurguya yedirilmiş başarılı bir bilgilendirmedir.

Diaspora romanlarında müzik, aidiyetin bir parçası olarak görünür, bir anlamda eve dönüşü simgeler. Hilmi Taşkın’ın *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında Şemsi, dükkânında müzik dinlerken yoldan geçen Kafkas kökenli bir yaşlı oynamaya başlar. Birbirini tanımayan iki insan müzik sayesinde tanışıp kaynaşır. “Şovda” romanında Şovda istemediği bir evliliğe sürüklenirken babasının evinden akordeonunu alır, yıllar sonra şehirlerarası bir yolculukta Kayseri Pınarbaşı’ndan geçerken duyduğu akordeon sesine kapılarak düğün evine gidip yıllar sonra çalmaya başlar. Etnik kimliğini saklayan Şovda, kocasının ve düğün sahiplerinin şaşkın bakışları altında akordeonu gençlere verir. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında müzik ve şarkı yaşama tutunmanın aracıdır. Feriha kendisinden çok büyük, yabancı kültürden bir adamla, istemediği bir evlilik yapmıştır. Aradığı huzuru hiçbir yerde bulamaz. Rüyalarından bir işaret bekler ama rüya tabirlerinin Osmanlıca ağırlıklı dilini anlayamaz. Kendini ifade edebildiği tek şey ana diliyle söyleyebildiği şarkılar olur.

“Bazen Gune'nin ona çaldığı şarkılara eşlik eder, çoğunlukla da uzaklarda bir yerlerde çalınan bir akordeonun ona eşlik ettiği duygusuna kapılarak, Kaberdeyce şarkılar mırıldanırdı. Bu ezgiler acılarını alıyor, kılavuzu oluyor, hayatı anlatıyor, içinde bir yerlerde sakladığı ne varsa, ekmek hamuru gibi kabartıyordu” (Genel, 2009: 43).

Tokuç Balbay'ın, Taşkın'ın ve Genel'in örneklerinde müzik, bireyleri kimliklerine bağlayan bir büyüçüdür. Yazarların çoğu, müziğin duygu ortaklığını ve güzelliğini vurgulasa da Ahmet Midhat *Kafkas*'ta Kafkasya müziğini küçük görür. Kaplan Bey, Katerina'yı Abaza topraklarında gezdirirken ulusal müzikleri eşliğinde dans eden gençleri izlemeye giderler.

“Oraya vasıl olundukta evvel emirde bir çalgı ve raks faslı icra olundu. Camiü'lhasenât demeye vücûhla şayan bulunan Kafkasya'da en ziyade geri kalmış bir şey var ise o da musiki olduğuna asla söz yoktur. İcra edilen ahenkleri işitecek olsanız frenklerin ıstılahâtı musikiyyesinden olduğu üzere monotonluğuna yani hep bir sadanın tekerrürde devamına asla tahammül edemezsiniz. Lâkin musikiyi başka kulakla dinlemeye alışmış olan bizim gibi halkın Kafkas musikisini asla beğenmeyişi, Kafkaslıların bundan aldıkları lezzeti taklîl eyleyemez. Zira herkesin küçüklüğünden beri kulağında yer tutan müzikadan mü telezziz olması tabiidir. Afrika'da ve Cezayir Bahri Okyanus'ta birtakım ahali vardır ki çalgılarında düdük ve kemençe gibi ince sazlar bulunmayarak, yalnız bir tahta üzerine trampet deynekleri gibi deynekleri vurup takırdatmaktan ibaret bulunan çalgılarından fevkalhad lezzet alırlar. Ol suretteki bazıları en yanık olan makamların tesirâtına takat getiremeyerek hüngür hüngür ağlarlar” (Ahmet Midhat, 2000: 220).

Ahmet Midhat'ın yorumunda Kafkas müziği monoton ve geri kalmıştır ama Kafkasya halkı bu basit müzikten zevk alır. Ahmet Midhat'ın bu ötekileştiren görüşüne karşın Hayri Ersoy kültürler arası farkı daha yumuşak anlatır. Yazarlar etnik müziklerini övme ve sembolik anlamlarını yüceltme amacı gütseler de Ersoy, başka kulakların bu müzikleri yadırgayacağını farkındadır. Üçlemenin ilk cildinde, Abaza sürgünzedelerle ilgilenen Osmanlı askeri Nusret Çavuş'un dilinden Abaza müziklerini anlatarak kültürel ayrışmayı gösterir.

“Nusret Çavuş, daha önce hiç duymadığı Abhaz müziğinden pek de zevk almış sayılmazdı. Şarkılar hem çok sesli ve gürültülüydü, hem de bu şarkılarda çok fazla gırtlak sesi kullanılıyordu. Yaşlıları dinlerken; ‘Keşke şurda, elinde bağlamasıyla bir halk ozanımız olsa da kulağımızın pası silinse!’ diye geçirdi içinden. Hatta bir yerine iki ozanı tercih ederdi. Çünkü işini bilen iki ozanın atışması hem çok zevkli hem de eğlendirici olurdu” (Ersoy, 2018a: 219-220).

Nusret Çavuş müzikleri pek beğenmese de olumsuz sözler söylemez, yakında bu halkın bağlama ve halk ozanlarını seveceğini düşünür.

Türkiye diasporasında, dijitalleşmeye bağlı olarak müziğe ulaşım ve yaklaşımın da değiştiği görülür, son yıllarda otantik müziklerin güncel biçimlerle (rap) birleşmesi⁹³, otantik şarkıları derleyen albümlerin çıkması, ana dilde şarkı söyleyen sanatçıların artması, diasporanın geleneği yeniden icat ettiğini gösterirken yazarların daha çok geleneksel müzik övgüsü yaptığı söylenebilir, yeni biçimler henüz edebiyata taşınmamıştır.

Çerkes ve Abaza folklorunun diğer önemli kolu halk danslarıdır. Halk danslarının kozmik temelli olanları genellikle dini ritüellerle yaşatılmış topluca yapılan danslardır. Dumanış, Çerkes halk danslarını wucler ve khafeler olarak ikiye ayırır (Dumanış, 2014). Wuçlar (wuigler), genellikle kadın erkek birlikte yapılan çok katılımcılı danslardır. Maf’edz Sarebiy ve Alvedin Dumanış farklı törenlerde yapılan wuçlardan söz ederler. Hasat, yıldırım düşmesi, bahar gün dönümü, gelin alma, düğün, düğün sonu, sozeresh⁹⁴ törenlerinde wuçlar(wuig) yapılır (Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017). Khafe başlığı altında topluluk içinde çiftlerce yapılan farklı ritimlerdeki danslar yer alır. Bu dansların dışında gösteri niteliği taşıyan at dansı, kama dansı gibi danslar da vardır.⁹⁵ Mitolojik çağlardan günümüze gelene kadar bu dansların bir kısmı unutulsa da hâlâ yaşamın içinde var olan, yakın dönemde de canlandırılmaya çalışılan danslar vardır. Türkiye’de yaşayan diaspora yazarları, Sarebiy ve Dumanış’ın söz ettiği dansların çok azına değinir, onların da törensel niteliklerinden daha çok uygulama biçimlerine yer verir. Romanlarda halk dansları; kimlik, kültürel bağ, gurur, geçmişe özlem temaları etrafında işlenir.

Romanların genel vurgusu Çerkes ve Abaza toplumunda müzik ve dansın sosyal hayatın bir parçası olduğudur. Düğün, şenlik, imece çalışmalar, misafirlik gibi çeşitli sebepler eğlence için fırsatlardır. Yazarlar dansların kusursuzluğunu anlatma eğilimindedir. Hiçbir romanda yeteneksiz bir dansçı yoktur, özellikle ana karakterler profesyonel dansçılar gibi betimlenir. Osman Çelik tüm romanlarında çeşitli vesilelerle dans eden gençlerin

⁹³ Arslan, S. ve Yüksel H. (2020, 15 Nisan). *Kılavuz Guaze* (Bölüm 1) [Video]. Youtube.

<https://www.youtube.com/watch?v=oyZHhdMu3Ko&t=440s>

⁹⁴ Sozeresh: Çiçek hastalığı.

⁹⁵ Halk danslarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Sarabiy (2017), Dumanış (2014) Kaya, Y (2015).

betimlemelerini yapar, tüm betimlemelerin ortak noktası dansların ne kadar beğenildiğidir.

“Geguako gurubunun birkaç çalgıdan oluşan orkestrası, Hatur’un işaretleriyle sustu. Hatur, “Adiğe Kafe” dedi. Orkestra, bu yeni işaretle Kafe’yi çalmaya başladı.(...) Genç kız ve erkekler orkestraya hem elle tempo tutuyor, hem de nakaratla eşlik ediyorlardı. Yüzlerce genç insanın ahenkli sesi, civar koruluklarda yankılar yapıyordu.

Janko ve Libe, tam bir uyum içinde, son derece güzel figürler yaparak uzun süre dans ettiler. Kamp yerlerinde oturanlar, ayakta duranlar büyük bir zevk duyarak onları seyrediyorlardı. Şora bile, taktir duygularını belirtmeden yapamadı. Yanındakilere; “Biz Janko’yu eskilerden sayıyorduk, yanılmışız” dedi.

Janko, Libe durunca, başını eğerek selam verdi. Libe’nin çekilmesini bekledi. Sonra kendisi de, geri geri adımlarla Hatur’un bulunduğu yere geldi.

Hatur, Janko’ya teşekkür etti.

Janko, “Evet, şimdi meydan sizin” diyerek, büyüklerin oturduğu koruya doğru yürüdü” (Çelik, 2001a: 26-27).

Bir bahar şenliğini anlatan bölümde, açılışa yaşça en büyük kız ve eğlence yöneticisi erkek dans eder. Burada çiftin davranışları habze-keabz bölümünde ele alınan kurallara uygundur. Yine kız ve erkeklerin oyun sırasında hangi yön ve biçimde durduğu ve düzenin doğallığı anlatılır. Benzer bir anlatım *Narıçko’nun Atı* romanında da görülür. Bahar şenliğinde kız ve erkeklerin durduğu yer izleyiciler için açılan alan ayrıntıyla betimlenir (Atalan, 2005: 58). *Genar*’da yazar ceguak’ue topluğundan, kafe müziği ve dansından ve dans sırasındaki saygıdan söz eder. Oyuncular bahar şenliği thamadesince bile takdir edilir. Bu dansı gençlerin kafe ve şeşen dansları izler. Erkekler hızlı, kızlar ise kuğu kadar zariftir. Çelik, erkeklerin köylerini temsil için hüner gösterdiğini söyler. Genç erkekler nakaratlarıyla tempo tutarlar. Romandaki bir başka dans betimlemesi misafir eğlencesidir. Düğüne gelen misafirlerine ev sahibi küçük bir eğlence düzenler. Burası düğün evi değildir o nedenle ağır misafirler burada meydana çıkarılmaz. Çelik’in sunduğu bu ayrıntı, hem kültürün hem de dans adabının öğretilmesi için önemlidir. Küçük eğlencede kız ve erkek hatiyakolar sırayla kendi köylerinden gençleri meydana çıkararak eğlenceyi sonlandırır (Çelik, 2001a: 249). Çelik, romanlarındaki dans betimlemelerinde dansın kendisi kadar dansa uyulan kuralları anlatır. *Genar*’da dansın bitiş anında kızın ve erkeğin nasıl davrandığı betimlenir, burada da saygı ön plandadır.

“Müziğin ritmine uygun şekilde, aynı hareketleri birkaç defa tekrarladılar. Sonra, genç kız oyunu yavaşlatarak, geri geri çekildi. Durdu. Elleri geniş eteğinin yanlarında olduğu halde, başını hafifçe eğdi. Delikanlı da, aynı şekilde karşılık verdi.

Yetişkin Nemer kızlarından ikisi koşarak geldi. Dans eden kızın kollarından tuttular. Birlikte geri geri çekildiler” (Çelik, 2001a: 256).

Dansın bitişi, dans eşine sırtını dönmeme, selam, kızın yerine geçişi başka kültürlerden farklı olduğu için ayrıntılı olarak betimlenir. Oynayanlar beğenildiğinde deju (nakarat) yapan gençlerin seslerinin yükseldiği ve düğünün ritminin arttığı belirtilir. Dans sırasında hem tarafların birbirine gösterdiği saygı hem de topluluğun onlara gösterdiği saygı yazarların ön plana çıkardığı kimlik göstergelerindendir. Soykan, romanda didaktik olan bölümleri başka kültürlerin gözünden anlatma eğilimdedir. Dans kültürüyle ilgili ayrıntıları da Çerkes kültürüne meraklı bir Türk’ün ağzından anlatır.

“ ‘Bilir misin, Çerkesler, danslarında kadının ve erkeğin eşit haklara sahip olduğunu, bu yüzden dans ederken birbirlerine saygıyla yaklaşp uzaklaştıklarını, Tanrı’ya ulaşmak için parmak uçlarında yükseldiklerini ve gökyüzünde halkalar çizerek süzülen iki kartalı sembolize etmek için de kollarını yanlara açtıklarını anlatırlar.”
 “ ‘Kültürleri çok hoşuma gidince sanata, edebiyata, müziğe ve özellikle de eğitime verdikleri önemi, saygıyı, yaşadıkları acılara rağmen hayat sevinçlerini ve de tükenmeyen umutlarını da görünce tarihlerini araştırmaya başladım. Bağnazlığı reddeden, tüm dinlere, ritüellere saygı duyan, saygıyı, adaleti, vicdanı değerleri öne çıkaran, halkın yaşamına yön veren, kendi sözlü anayasaları olan xabze öğretileri beni çok şaşırtmıştı. Thamadelerinin sözlü kararlarının kanun niteliğinde olmasını sağlayan bu öğretiler sayesinde, hapishane kavramının olmaması ve suç oranının çok az olması ne kadar güzel değil mi?’ ” (Soykan, 2018: 84).

Dans kültürü övgüsü, tarih, yaşama biçimi ve habze övgüsüyle sürer. Üstelik Türk anlatıcı, bunları Çerkes olan ama Çerkes kimlik algısı olmayan bir kadına –Neri’ye- anlatır.

Çetin Öner, Çerkes ve Abazaların dans ve müzik karşısında kendilerinden geçtiğini esprili bir dille anlatır. Kuzey Kafkas halkları arasında tembellikleriyle meşhur Abazaların hiçbir eğlenceyi kaçırmamalarını aktarır.

“Ekinler biçilip mısırlar toplanınca başlardı şenlik. Ürünler toplanıp ambarlara yığılınca başlardı şölen. Yaz sonu, düğünlerle derneklerle gelirdi. Silah sesleri, at kişnemeleri, mızık sesleriyle gelirdi. Kızlar kaçırılır, sözler kesilir, toy kurulurdu Binboğa eteklerinde. Abazalar, o şenlik düşünüyü Abazalar ekinlerini tarlada unuttur, düğünden düğüne taşınırlardı atlarla.

Ovadaki biçilmemiş her tarla tartışmasız bir Abaza’nındı. Kurumuş başaklar salınır dururdu rüzgârda. Düğünlere bir-iki gün ara verilmesini beklerlerdi. Üstünkörü biçerlerdi buğdayı, yarısını tarlada bırakır, yeni bir düğüne koştururlardı soluk soluğa, dörtnala” (Öner, 2007: 74).

Ersoy da Abazaların kız kaçırdıktan sonra yaptıkları eğlenceleri aktarır. Abazaca Tatsamhara denen ev, kaçırılan kızın düğüne kadar misafir olduğu evdir. Müstakbel gelin amhara denilen misafir odasında kalırken köyün gençleri gelinin canı sıkılmasın diye onu ziyarete gelir. Bu ziyarette de eğlence düzenlerler.

“Tatsamhara demek, Abaza gençliği için eğlence demektir. (...)gençler, birkaç gün önce sevdiği genç ve arkadaşları tarafından kaçırılıp nanguaş evi’ne oturtulmuş olan genç kızın gönlünü hoş etmek için hemen her gece toplanıp eğleniyorlardı. Genç gelin adayının köyü de damadın köyü olan Boğazköy gibi yeni kurulmuş bir Abaza köyüydü ve Boğazköy’e fazla uzakta değildi. İki genç sözleşmişler ve genç kız, damat adayının arkadaşları tarafından bir gece ansızın kaçırılıp buraya, tatsamharanın yapıldığı nanguaş evine getirilmişti. Bundan sonrası düğüne kadar, her gece düğün bayramdı” (Ersoy, 2018c: 200).

Ersoy, burada toplum yaşantısında toplu eğlencenin önemini işaret eder. Özellikle kız kaçırmaya bağlı bu eğlence türü, başka kültürlerle yabancı olduğu için kimliği vurgulamak adına önemlidir. Mümkün olan her anda geleneksel danslarını sergileyen halkın doğal olarak farklı biçim ve ritimde dansları vardır. Düğünler wuçla(wuig) başlar kafeyle sürer sonrasında hareketli danslar gelir. Dans değişeceği zaman müzisyenlerin başı gruba bir işaret verir. Böylelikle düğünler monotonlaşmaz. Hareketli danslar yorucu olduğu için oyuncular sık sık değişir.

“Onların yerine yeni bir çift çıkarılırken, Anduh pxhekeçefini havaya kaldırdı. Sol eline üç defa vurdu. Orkestra melodiyi değiştirdi. Bu hızlı bir parçaydı. Dansın hareketleri yorucuydu. Oyunu yönetenler, çiftleri sık değiştirmeye başladılar. Jed bir delikanlı çıkardığı zaman, Sagug hemen karşılık veriyor. Bazen birle yetinmiyor, yedek oyuncu sürerek; Jed’in hızlı, genç adamlarını kan ter içinde bırakıyordu” (Çelik, 2001a: 257).

Hareketli danslarda erkek dansçının maharetini görmek ve ona şaka yapmak için, karşısına sürekli başka kızlar çıkarılır. Dansçı yorulana kadar devam eden bu şaka, hem oyuncular hem izleyiciler için hoş bir an olur. *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*’nda mitolojik çağlardan 21. yüzyıla gelen Sosruka’ya dernekteki genç kızlar böyle bir şaka yaparlar.

“Janberk başlayınca çalmaya, müzik bir yayıldı ortaya, bir değişti çevremizdeki dünya... İnsanlar toplanmaya başladı bir bir... Sonra halka yaptılar gençler, ritme uygun alkışlamaya başladılar. Derken bir kaç genç Janberk ’in yanına geldi, ellerinde

pkhaçiç (bir çeşit ritmsaz) ile eşlik etmeye koyuldular. Güzel sesli olanları, daju (vokal) korosu oluşturdular. Kendimizden geçtik. Ressam şeşene başladı, baktım güzel de oynuyor valla. Hareketleri gerçi biraz sert, biraz da ayarsız, ama çekirge gibi zıplıyor, sonra güzel de figürleri var. O bitirmeden yazar beni itekledi ortaya. Aslında ayıp bizim oralarda ama, burada normal herhalde, ben de sesimi çıkarmadım hiç nazlanmadım yani fazla. Janberk de kafe çalmaya başladı. Ağır ağır, vücudum dimdik, ayaklarım çok hafif figürlerle, önce kızın bana uyum sağlamasını bekledim. Sonra öyle hiç abartmadan hem soylu hem erkeksi ama asla kabalaşmadan oyunumu sürdürdüm. Ben oynarken kızlar peşpeşe çıkmaya başladı, akılları sıra beni yoracaklar! Hepsiyle güzel güzel oynuyorum ben de isterlerse sabaha kadar değişe değişe oynasınlar!” (Antigen, 2005: 117).

Yunan mitolojisindeki Achilleus’la eş değer olan Sosruka, Nartlar diyarından Kafkasya’ya geldiğini söyleyince gençler, ona hoş geldin demek için düğün yapar. Sosruka kurallara uygun biçimde önce bir büyükle sonra da Kabardinka Dans Topluluğu’nda dansçı olan güzel bir kızla dans eder.

“Coştukça coştum, en güzel figürlerimi gösterdim kıza ve bizi seyredenlerin hepsine. Bu arada Türkiye’den gelme bi de misafir var, o da ayağıma yapışıp zorla ayakkabılarımı çıkarmaz mı ‘biz güzel oynayanlara böyle yapıyoruz’ diye, tabii mecbur kaldım oynamaya öyle, söyleyemiyorum da topuklarımın çelikten olmadığını... İçimden ‘zavallı topuklarım; vücudumun tek zayıf noktası’ diye düşünür düşünür ve topuklarımı da acıta acıta mecbur oynadım. Oyunumu bitirince, o Türkiye’li misafir hemen koşup yeni bir çorap getirdi bana. Bu da adettenmiş öyle iyi oynayanlara, ayakkabısını çıkaranlara veriyorlarmış. ‘İyi sağol’ filan dedim ama tabii onların yanında değiştirmiyorum, koca Sosruka hiç öyle bi yanlışlık yapar mı rezil olurum hem de hiç itibarım kalmaz valla. Neyse bir dip köşe buldum, çoraplarımı çıkardım ki kanamış zavallı topuklarım. “Of, uf” diye sızlanırken ben, arkamdan bir ses duydum: ‘Ya ne olmuş böyle ayaklarına! Senin gövden çelikten değil miydi?’ Döndüm baktım ki biraz önce oynadığım güzel kız. Tabii utana sıkıla: ‘Maalesef kızgın taştan beni çıkarttıklarında, soğutmak ve çelikleştirmek için gövdeyi Demirci Tlepş, topuklarından tutmuş maşasıyla ve öyle batırmış kazana. Tabii maşanın tuttuğu yerler öyle et kalmış, diğer yerler çelikleşmiş’ dedim” (Antigen, 2005: 99).

Sosruka, güzel oyununu ayakları kan içinde tamamlar. Alıntılan parçada mitolojik göndermenin yanı sıra- Yunan Mitolojisindeki Achilleus’un yalnızca tendonundan/topuğundan yara alması gibi Sosruka da yalnızca topuklarından yaralanır.- beğenilen oyuncunun ayakkabısını çıkartma âdeti de aktarılır.

Çerkes ve Abaza düğünlerinde gözde olan danslardan biri kafedir. Soylulara ait olduğu düşünülen kafe, aşk şarkısı olarak nitelendirildiği için hikâyesiyle ilgi çeker. Düğünlerde ve eğlencelerde hoşlandıkları insanla kafe oynayanlar için ayrıca anlamlı bir şarkı olur.

Genar'da yazar kafenin ne kadar sevildiğini anlattıktan sonra melodinin genç ruhları sarışını betimler. Herkes tarafından beğenilen Gubate ve Genar'ın kafe oynayışı uzun uzun anlatılır.

“Töre ve kural gereği, önce erkeğin başlaması lazımdı. Gubate bu yüzden, uzun kirpiklerinin arasından Genar'ı izliyordu. Genar büyük bir güven duygusu içinde, ilk adımını attı. Gubate'de başını kaldırıp, omuzlarını yükselterek ona karşılık verdi. Genar ilk hareketini soldan yaparken, o da sağdan yürüdü.

Kafe, ağır fakat anlamlı hareketleri olan bir dans idi: Müziği Gubate'nin ruh yapısına o kadar uygundu ki! Melodinin ritmi, dansın figürleri sanki sırf onun için düzenlenmişti. En küçük bir fazlalık ya da noksanlık yapmıyordu. Hareketleri kusursuz denecek kadar güzeldi.

Genar ise, Gubate'nin bu zarif hareketlerini izlerken âdeta kendinden geçmişti. Sanki bir rüya görüyordu. Hafiflemiş, ayakları yerden kesilmişti. Bir ışık demeti gibi yürüyen Gubate'nin peşisıra kanatlanmış uçuyordu. Bugüne kadar böylesine bir haz duymamıştı (...)" (Çelik, 2001a: 263).

Bu iki gözde gencin kusursuz dansı beğeni kazanır. Bir yandan da kafenin gençler için anlamı pekiştirilir. Ünlü ailelerden gelen gençlerin oyunları her zaman merak konusu olur. Özellikle aralarında yakınlık bulunan ya da olması beklenen çiftler için özel oyunlar düzenlenir ve onların dans etmesine olanak sağlanır. Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci*'nde Sine'yle evlenme niyetinde olan Şardan, böyle bir oyuna çıkarılır. Herkes onun dansını merak eder.

“Hatyakue, Mıza'dan sonra öteki konuklara da hüner gösterme fırsatı verdi. En son sıra Şardan'a geldiğinde Hatyakue, şirınapsha'lara guaşevuj havasını vurmalarını buyurdu. Alana ilkin Arostan'ı çağırdı. Sağına bacısı Sine'yi, soluna emmi kızı Sihe'yi verdi. Onlar ritmik hareketlerle alanda dönerken, bu kez asasıyla işaret ederek Şardan'ı oyuna kaldırdı.

Seyirciler birden canlanmışlardı. Anlamlı gülüşlerle el çırparak, oyun havasına deju tutuyorlardı. Aslında görücülüğe gelen delikanlıya jeg eğlentisinde yapılacak en tatlı muziplikti bu. Guaşevuj'un kurallarını bilen Şardan'ın yanaklarına ateş basmıştı.

Arostan ile iki yanındaki kızlar, ayakuçlarında sekerek uçar gibi dolaşıyorlardı alanı. Şardan da aynı ritmik hareketlerle peşlerinden gidiyor, sonra ansızın ters bir dönüşle yollarını kesiyor, başının bir hareketiyle delikanlıya, kızları kendisine vermesini anlatıyor, ne var ki Arostan, oyun hızını kesmeden kızlarla dolaşmasını sürdürüyor, kaşlarını çatıp başını geri atarak bu öneriyi reddediyordu. Şardan oyun gereği, erkeğe yakarmayı bırakıp bu kez kızların gönlünü kazanmaya çalışarak, onların önü sıra çılgın bir dans gösterisine girişti. Öyle çevik ve göz doldurucu oynuyordu ki, kızlar tutkun devinimlerle kardeşlerinin yanından kopup Şardan'ın ardına takıldılar. Üçü birden mutluluk gösterisiyle kanatlanmış gibi alanı dolandıklarında seyirciler bir alkış kopardılar. Böylece oyun sona erdi.

Şardan yerine dönerken Arostan onu koluyla sardı, ‘Oyun alanında da, yiğitlik alanındaki kadar hünerliymişsen kurban! Seni tanımaktan çok onurlanmışem!’ dedi” (Bilbaşar, 2015: 186-187).

Romanların genelinde olduğu gibi burada da ana karakterler kusursuz dans eder. Romanda bu dansın kültürdeki uygulaması örneklenirken, Şardan'ın ideal Çerkes erkeği oluşu vurgulanır. Bir anlamda sınava tabi tutulan genç bu sınavdan geçer.

Narıçko'nun Atı romanında bir at yarışı eğlencesinde gençlerin dansı anlatılır. Ev sahibi köyün gençleri ve misafirler dans ederler. Özellikle misafirlerin dans etmesine dikkat edilir. Hatta yaşı biraz küçük olan Azimet dansta zorlanınca ona yardımcı olurlar. Romanlarda dans ederken zorlanan tek karakter Azimet'tir. Yazar şenlikte “ ‘zığaz’, ‘çeçen’ ‘vıgı’, ‘kafe’...” (Atalan, 2005: 84) adlı oyunları oynandığını belirtilir. Dans adlarının telaffuzunda bölgesel farklılıklar göze çarpar. Dansların kiminin çevikliğinin kimininse inceliğinin dansı olduğu vurgusu eklenir.

Dans ve müzik, kültürün devamında o kadar etkilidir ki iyi müzisyen ve dansçıları herkes tanır. Özdemir *Yorgun Tutsak* romanında Kabardinka dansçılarının ne kadar ünlü olduğunu aktarır. Dansçı Beslen, kimliğini gizlemeye çalışsa da Şemiz; ünlü dansçıyı hemen tanır.

“Biz içimizden çıkan aydınları sürekli izleriz: Nerededir? Ne iş tutar? Biliriz. Sizin güzel topluluğunuzu çok izledik biz. Hepinizi iyi tanırız. Nart'ı İbrahim'i; Arishan'ı... Yanımızdaki güzel kızımızda tanıyoruz. Jane... Nart'ın kız kardeşi... Kısacası tüm Kabardinkayı, eskileri ve yenileriyle tanırız biz” (Özdemir, 1986: 41).

Ana vatanları elinden alınmış, diasporalara bölünmüş bir halkın vatanda kalmayı başarmış bölümü, farklı bölgelerde olsa da birbirini izler. Ana vatanda kurulan bu dans topluluğu; onların buluşma noktası, gurur kaynağıdır. Romanda yağmur tanelerinin sesiyle tempo tutan Nart, Kabardin-Balkar Halk Oyunları Topluluğu'ndaki geçmiş güzel günlerini hatırlar. Dans ve topluluk, savaş nedeniyle gerilerde kalmıştır.

“Kabardin-Balkar Halk Oyunları Topluluğu'nda geçen günlerini anımsamıştı. Başını göklere verip, yumruklarını havaya kaldırarak, bir kartal gibi gerindiği günleri anımsamıştı. Davulun ilk vuruşunda, müziğin ilk notasında yüreği heyecanla çarpar, ansızın içinden kopan bir coşkuyla "Ssey" diye bağırdı. Sonra çevik adımlarla karşıdan gelen Gunda'ya doğru akardı. Gunda, zeytin karası gözlerinin büyüğü, etli dudaklarının ucuna iliştiği çapkın gülücüğü, vücudunun kusursuz diriliği ile kendisini büyüler, platonik bir sevginin ve yılanmış bir özlemin karşı durulmaz dürtüsüyle su gibi akar, fırtına gibi eserd. O günler geride kalmış savaş herşeyi altüst etmişti” (Özdemir, 1986: 6).

Yorgun Tutsak'ta esir kampında tutulan Çerkesler, morallerini yüksek tutmak ve zinde kalmak için kültürlerine sığınır ve bir araya geldiklerinde dans ederler. Zor şartlarda kimliklerine dayanarak ayakta kalmaya çalışırlar, aralarında profesyonel dansçıların da bulunduğu grup, Alman subaylarını şaşırtır. Alman Albay, kamptaki bu dans grubunu görünce tutsaklara seçenek sunar ya gönüllü olarak SS ordusuyla yan yana savaşacaklar ya dans topluluğu kurup Berlin'de gösteri yapacaklardır. Bu seçenekleri tüm tutsaklara söylemesi için kampta sözü geçen Şemiz çağırılır. Şemiz ve diğerleri bu teklifi kabul etmez, Alman Albay, Şemiz'i herkesin gözü önünde hadım ettirerek tutsaklara gözdağı verir. Tutsakların bir kısmı asker olmayı bir kısmı da dans topluluğuna girmeyi kabul ederler. Profesyonel dansçı Beslen ekibi kurmaya başlar, Lagustan da ekibe girer ama Şemiz gururundan ödün vermez, gruba girmeyi reddeder. Tutsak kampında Almanların zoruyla oluşturulan dans topluluğu mecburi çalışmalar dışında molalarda birlik duygusunu yaşayabilmek için ulusal müziğin gücünden yararlanır. Jane, akordeon çalarken Çerkesçe bir şarkı söyler, şarkı bittiğinde hem topluluk oyuncuları hem diğer tutsaklar Jane'yi hayranlıkla alkışlar. Baskı ortamında kendilerinden bir şeyler duymak onları mutlu eder. Beslen'in kurduğu ekibin üyeleri, halk oyunlarını köylerinde zaten oynayan kişilerdir. Sosyal yaşamdaki eğlence kültürü nedeniyle aşağı yukarı her birey bu dansları bilir. Yazar, burada kurguya ara vererek dans türlerinden biri olan kafe ve oynanışı hakkında bilgi verir.

“Kafe, Kuban ve Terek bölgelerinden doğan bir oyundu. Ağır bir dans olup, bir kız ve erkek tarafından zaman zamanda ekip halinde oynandığı olurdu. Pek çok kafe müziği olmasına rağmen, Terek kıyılarında özellikle Kabardinler arasında Peserey Kafe müziğiyle oynanırdı. Bu müzikler, insanı bir sonbahar akşamının romantik havasına sokacak kadar hüznü, danslar daha canlıydı. Müziğin yumuşaklığına rağmen, erkeğin bacakları ve kolları yay gibi gergin, adımları ölçülü, başı dik ve mağrurdu. Kendisini, karşısında dans eden ve bir güvercini andıran eşi gibi müziğin monoton, uyutucu ve romantik havasına bırakmaz, tamamiyle eşine ve dansa hakim olurdu” (Özdemir, 1986: 152-153).

Ekip Berlin'e gidince sahneye çıkmadan hemen önce yuhalanır. Naziler, ekibe barbar, dans kim siz kim, demektedir. O ana kadar işkenceye maruz kalmamak için ya da için ekibe katılanlar, gururları için dans ederler. Burada yazar hem dans hem de vatan güzellemesine başvurur.

“Dans ederken hepsi özgürdü. Ufacık bir sahnenin içinde dönüp durmalarına rağmen, her adımda bulutların üzerinde uçuyor, cennet vatanlarını kucaklıyorlardı. Figürler, vatanlarının sarp dağlarını derin vadilerini ve uçsuz bucaksız uçurumlarını anlatıyordu. Herbiri bir kartalın sarp dağlardan süzülüşü kadar mağrur, uçsuz bucaksız bir uçurumdan atlıyan dağ keçilerinin ayakları kadar çevik, vadide dörtlal giden bir atın ayakları kadar kıvrak bir hal aldı. Hızlandıkça hızlandı. Ulaşılabilecek en üst düzeye çıktı. Sonra erkekler, alaca oyunlara geçtiler. Parmak ucunda yürüyenler... Diz üstü dönenler...Bir balerin gibi prüvet atanlar...Sonunda finale geçtiler. Tempo ulaşılabilir en üst noktaya ulaştı ve ekip biranda olduğu yerde durdu. Kusursuz bir final olmuştu. Salonda derin bir sessizlik vardı. Sinek uça kanat sesleri duyulabilirdi. Bir süre sonra, koca salonun içinde üç el, ekibi alkışlamaya başladı. Bunlar Profesör ve iki arkadaşıydı. Sonra, daha önce hiç görmedikleri bir Alman generali ayağa kalktı. Onu birkaç kişi daha izledi ve bütün salon ekibi ayakta alkışlamaya başladı” (Özdemir, 1986: 175).

Dans özgürlüğün, vatanın, gururun, kimliğin simgesi; kırılan onurun ve aşağılanmanın yanıtı olur. Dansın anlatımı için seçilen kelimeler Kafkasya’yla özdeş, ana vatani hatırlatan kelimelerdir. Sarp dağlar, kıvrak keçiler, dörtlal giden atlar ve özgürlük hissi dansla inşa edilen kimliktir. Halk müziği ve dansları umutsuzluktan umuda yolculuğu hikâyesidir. *Zorunlu Göç*’te Balkan topraklarına iskân edilen Çerkesler önce gıbze/gıbze(ağıt) ile acılarını anlatır. Zamanla hayatta kalanlar Yantra vadisindeki köylerde düğünlere doğumlara tanıklık ederler. Genç kızlar ve delikanlılar düğünlerde mızıka eşliğinde, sabahlara kadar dans ederler. Hayatın akışında acı ve neşe yan yana yol alır.

Düğünler sadece çiftlerin dans ettiği eğlenceler değildir. Şarkılar, destan parçaları ve gösteri dansları düğünlere renk katar. *Genar*’da bir savaş/kavga sahnesi gösterisi yapılır.

“Önce siyahlar giymiş onbeş genç çıkardı. Bunlar, saf halinde, Thametelerin bulunduğu tarafa doğru yürüdü. İki meydan ateşinin arasından geçtikten sonra, geriye dönerek durdu. Jed bu defa, beyazlar giymiş on beş genç daha çıkardı. Beyaz gurup, siyah gurubun tam karşısında yer aldı. Anduh bu anı bekliyormuş gibi, pxhekeçefini kaldırdı. O’nun işaretleriyle melodi değişti. Bir savaşın, kanlı bir kavganın hırçın, öfkeli sesi yükseldi. Omuzlar yükseldi. Topuklar sertçe yere vuruldu. Siyahlı ve beyazlı saflar birbirine doğru yürüdü. Sanki, iki ordu birbirine saldırmak üzereydi. Siyah grup sert, geniş adımlarla saldırınca, beyaz gurup bir süre geri çekildi. Bu gurur kırıcıydı. Ani bir hareketle ikiye ayrıldı. Yanlardan saldırmayı denedi. Siyahlar tehlikeyi sezmişti. Tuzağa düşmedi. Gruplar, müziğin ritmine uygun şekilde değişik oyunlar denedikten sonra, mertçe, yüzyüze gelerek vuruşmağa karar verdi. Karşılıklı saf tutuldu. Uzun enli kamalar havaya yükseldi. Bir anda otuz çelik parıltı gözleri kamaştırdı. Heyecan doruk noktasına yükselmişti. Kadınlar hep bir ağızdan: "Aaaaal" diyerek ortalığı çınlatan bir çığlık attı.

Kızlar grubunun başkanı Sagug, bu anı bekliyordu. Karten kızı Agunde'ye işaret etti. Agunde yürümüyor, âdeta uçuyordu. Küçük hızlı adımlarla, ortaya doğru süzülüyordu. Başında beyaz bir tül vardı. Bir kuğu gibi alımlıydı. Siyah ve beyaz erler, son hamleyi yaptı. "Hah!" diyerek, tek bir soluk halinde inledi. Agunde, keskin bir çılgılık attı. Kızgın iki grubun arasına atıldı. Başındaki beyaz tülü çekti. Saçları dağılmıştı. Kollarını açarak önce siyahlara, sonra beyazlara doğru koştu. Yüzü hüznü, gözleri doluydu. Savaş erlerinin silah tutan elleri düştü" (Çelik, 2001a: 257-258).

Bu tarz gösteri dansları düğün heyecanını artırmak ve gelenekleri (genç kızın savaşa son vermesi) yaşatmak adına önemlidir. Yazarın böyle bir gösteri dansını eklemesi de kuşkusuz aynı amaç içindir. *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*'nda yazar-anlatıcı, Çerkes Derneği'ne mitoloji hakkında bilgi almak için gittiğinde dernekte halk dansları topluluğunun çalışmasını görür. Topluluk ayin niteliğinde bir oyunun provasını yapmaktadır. Roman yapısı itibarıyla ironik olduğu için konu bölünüyor gibi görünse de bir yandan Kafkas mitolojisi bir yandan da dernekler aracılığıyla yürütülen kimlik koruma çabaları dillendirilmiş olur.

"Folklor hocasıyla da tanıştık, ama o Türkçe, ben de Çerkesçe bilmediğim için konuşamadık. Tekrar dans alanına döndü Sosruka lakaplı dans hocası. Kızları kenara aldı, erkekler halka oldular. Müzik sustu, halka olmuş erkekler ritmik alkışla tempo tutmaya başladılar. Derken hoca bir şarkıya başladı; 'Wered Tha Ra!'

Halka olmuş erkekler korusu nakaratı tekrarlıyordu:

'Hoy-Ra ri Ra!'

Janberk:

'Halk Dansları gösterisinin bir bölümü, eski gelenekleri simgeleyen bir oyun, aslında bir ayin töreni. Eski Çerkes tanrısı Ra'ya yakarışı temsil ediyor. 'Ra mı? Mısır tanrısı değil miydi Ra? Hani bulmacalarda harf tamamlamak için sorulur, tüm bulmaca severlerin en iyi bildiği tanrı sorusu!'

'Mitolog olan sizsiniz, tabii daha iyi bileceksiniz, yalnız Mısır kültürüne Kafkasya'dan geçtiğine dair görüşler var yanılmıyorsam; deyince Janberk,

'Ha tabii ben de okudum o makaleleri ama henüz kesin kanıt yok tabii o nedenle bir an şaşırdım' dedim. Amma sallamışlar o makaleleri de yazarlar, hiç mi bulmaca çözmedik, eski Mısır tanrısı, bulmacaya bakarsın iki harf: Ra! Şık diye oturur. Hepsini çözemeyebilirsin bulmacanın, ama Ra kaçmaz! Daha bulmacaya başlarken 'Eski Mı...', cümleyi bile bitirmezsin, zıncı diye yapıştırırsın: RA! Keh keh" (Antigen, 2005: 78-79).

Dans, müzik, eğlence ve ozan kültürü Çerkes ve Abazalarda başat kültürler arasında yer alır. Mitolojik kaynaklı ritüellerle beslenmiş, ayin tören niteliği taşıyan, hem Kafkasya'da hem Anadolu'da korunmuş, zamanla mitsel kökenlerini yitirmiş olsa da toplumsal hafızada yer etmiş, geniş açılımları olan bir kültürdür. Hem ozanların sosyolojik konumu, hem dans müzik kültürünün kendi sanatçılarını sürekli yetiştirmesi üzerinde durulması

gereken, değerli kazanımlardır. Roman yazarları; Çerkes ve Abaza toplumunda dansın ve müziğin doğallığını, hayatın içinde var oluşunu- acısını, sevincini, kederini, özlemini, coşkusunu dile getirişini- kendilerini besleyen maden oluşunu anlatma, pekiştirme, vurgulama amacı güderler. Müzik de diğer folklorik öğeler gibi kimliğin tanımlayıcıları arasında görülür; hatırlanması, yaşanması ve aktarılması gereken bir kimlik taşıyıcısıdır.

3.3. ŞİFA KÜLTÜ- HASTA BAKMA RİTÜELİ

Çerkes ve Abaza romanlarında kimlik taşıyıcısı olarak görülen ve okuyucuya hatırlatılan, öğretilen öğelerden biri de şifa kültürüdür. Şifa kültürü, yalnızca tedavi yöntemlerini içermez; şifacının kendisi, şifa yöntemlerinin ayinsel törensel niteliği, tedavi ritüellerinin müzikle bağı, şifacılara duyulan korkuyla karışık saygı kimliğinin özgünlüğünü vurgulayacak biçimde kurgulanır. Romanlarda hasta tedavisi için uygulanan hasta bakma ritüeli önemli bir yer tutar. Herhangi bir sebeple gece uyutulmaması gereken hastaya genç kız ve erkeklerin katılımıyla düzenlenen eğlencelere Abazaca “Çaapşi”, Çerkesçe “Sh’epshak’ue” denir. Bu gelenek savaşta ya da avda yaralanmış, herhangi bir nedenle kırığı çıkığı olan kişi için yapılan, özel kuralları olan şifa-eğlence ritüelidir. Maf’edz Sarebiy Sh’epshak’ue’nin okumak üflemeyle ilgili olduğunu ve şifacıların hastalıkları bu yöntemle tedavi ettiğini söyler.⁹⁶ Şifa, büyü ve dinin iç içe geçtiği bu ritüelde şifacılar yerlerini zamanla doktor ve din adamlarına bırakmıştır. Dumanış ve Sarebiy’in aktardığına göre yaralının yattığı odanın özel bir düzeni vardır, bu düzen batıl inanç- büyü izleri taşır. Odağın girişine konulan saban demiri, hasta odasının kapı eşiğinin yüksek olması, odanın insan beli hizasında boyanması, yatağın başında suyun içinde yumurta bulunması ritüelin parçalarıdır. Batıl inanca göre kötü niyetli kişinin bakışı bu yumurtayı çatlatır, kötü niyetli kişi sabah demirine vurduğunda da ses gelmez, böylelikle onların hastaya yaklaşmasına izin verilmez (Dumanış, 2004; Sarebiy, 2017; Zihni, 2019). Özkurt da bu geleneğe göre bakıma muhtaç kişiye özel bir bakıcı tayin edildiğini belirtir (Özkurt, 2016). Bu odaya gelen kız ve erkekler geleneğin çizdiği sınırlar içerisinde hastayı eğlendirip acısını unutturmaya çalışırlar. Tornau, bir şifa töreninde demire vurma, kız erkek sohbet etme, şarkılar söyleme gibi ritüellere tanık olduğunu ve dağlı hekimlerin

⁹⁶ Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*. (Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık.

tehlikeli kırık ve yaraları ustaca tedavi ettiklerini söyler (Tornau, 2019: 181). Tedavi sırasında Demirci Tanrı Tlepş şarkıları çalınır (Tornau, 2019: 148).

Hasta bakma ritüeli roman yazarlarının kimlik ögesi olarak gördüğü bir ritüeldir. *Kölelik Dönemeci* 'nde bu ritüel ayrıntılı biçimde anlatılır. Romanda gençlerin avladığı karaca, büyüklerin önerisiyle yaralının evine gönderilir. Eğlence masrafı ana karakterlerden ve soylu aileden olan Şardan tarafından karşılanır. Yaralı Corat uyumasın, diye gençler onu oyalamaya ve rahat ettirmeye uğraşır. Ritüelde şifa kültü kaynaklı eylemler göze çarpar. Hasta bakma ritüeli eğlenceyi de barındırır ancak buradaki amaç hastaya acısını unutturmaktır.

“Odanın beyaz badanalı dört duvarına göz değmesini önleyecek, kara boyayla bir kuşak çizilmişti. Belden yukarısı çıplak olan Corat'ın yarası sargılarla sarılmış, ardına kaba yastıklar konarak odanın köşesine serilen yatağa oturur biçimde yatırılmıştı. Delikanlının yaralanmasından kendini sorumlu sayan yeğeni Şabast, hastayı uyutmamakla görevliydi, başı ucundan bir dakika ayrılmıyordu. Yaralıyı eğlendirmeye gelenler odaya girdiğinde, elindeki çekiçle, Corat'ın yatağında duran saban demirine vuruyor, sonra da içinde kabuklu yumurta bulunan su dolu maşrapaya elini daldırıp hastanın ateşli yüzünü serinletmeye çalışıyordu. Bjami ya da pşine çalmasını bilenler çalgı araçlarıyla birlikte gelmişlerdi. Bu yüzden oyun havaları daha gür, daha etkili vuruluyor, oyuna kalkan kızlar ve erkekler daha bir coşkuyla oynuyorlardı” (Bilbaşar, 2015: 362).

Zamanın Anlattıkları belgeselinde Cankat Devrim Türkiye’de bu ritüelin hâlâ uygulandığını aktarır. Onun tanık olduğu uygulamada yaralının/hastanın yattığı odanın girişine saban demirinin konduğunu, onun yakınına da başka bir demir parçası ya da çekiç konulduğunu, odaya gelen gençlerin saban demirine çekiçle vurarak gürültü çıkardığını hastanın uyumasına böylelikle engel olunduğunu aktarır. Ritüelin ne zamandan beri uygulandığı tam olarak bilinemese de diaspora hafızasında korunması ve diaspora yazınına taşınmış olması önemlidir.

Hasta bakma ritüeli şifa temelli olduğu için şifa veren şarkılar da ritüele eşlik eder. Müzik kültürüyle yoğurulan gençler, bu şarkıları ezbere bilir ve yaralıya moral vermek aynı zamanda onu sağaltmak için seslendirilir. *Kölelik Dönemeci* 'nde Şardan, bu şarkılardan birini söyler. Şarkı, vatan savunmasında arkadaşını korumak için yaralanmış bir gencin hikâyesidir. Karşılıklı konuşma biçimindeki şifa şarkısı için bir müzisyen Şardan’a eşlik eder. Bir anlamda hikâyedeki yaralı yiğitle, yaralı Corat eşleştirilir.

“Bıçak yarası, kurşun yarası
 Yiğitlik nişanıdır er kişinin.
 Sevin, yüzünden yaralandığına!
 Yüzünde yarası olan yiğide seve seve
 Verir rızalık nişanını Çerkes kızları.
 Tanrılara yakar ki
 Sevdiklerinden, saydıklarından
 Yüreğine utanç yarası düşürmeye!
 Şardan ezginin son bölümünü öyle yürekten, öyle dokunaklı okumuştur ki, kızların
 çoğunun gözlerinde yaş belirmişti” (Bilbaşar, 2015: 363-364).

Ritüelde hastayı uyutmamak sadece şarkı söylenmez ya da demire vurulmaz, bu geceler için özel olarak hazırlanan özel bir çeşit çörekle oyun oynanır. Çiçek ekmek gibi çıkıntılı pişirilen hamur bir ipe bağlanarak sallanır, oyuncular ellemeden çörekten bir parça koparmaya çalışır. Bu sırada en çok parça yiyebilen oyunu kazanır. Hastanın yanında oynanan bu oyun da onun moral bulması ve gülmesi içindir. Sarebiy de hasta görmeye gelenlerin yanlarında özel yiyeceklerle geldiğini aktarır (Sarebiy, 2017).

Şifa şarkıları yapısı itibariyle yaralıya cesaret ve dayanma gücü verir. Özel makamla çalınan enstrümanlar ve söylenen gıbzeler hastanın sancısını gidermek için birebirdir. Kemik kırığının, kurşun çıkarmanın özel şarkısı vardır. Devrim’in aktardığına göre⁹⁷ kurşun çıkarma anında gıbzenin ezgisi yükselir, kızlar şarkıyı söylerken erkekler tam kurşunun çıkarıldığı an, yüksek bir ses çıkararak hastanın bağırmasını bastırır, onun acısını paylaşır ve hastanın utanmasının önüne geçer. Böylelikle müzik tedavinin bir parçası olur.

Hayri Ersoy, *Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen* romanında aynı ritüelin Abazalarda da uygulandığını anlatır. Romanda Bazala yaralanınca bir Çerkes aile ona bakar. Ona bakan ailenin oğlu Şortan, Bazala tehlikeli süreci atlattıktan sonra ona hasta bakma ritüeli yapamadığı için yakınır. Bu bölümde Ersoy, ritüelin Abazalarda uygulandığını örnekler.

“Bu akşam aslında senin için caapşı yapmalıydık kardeşim,” dedi Şortan. Bu sözü gülerek söylemişti. Caapşıyı Şortan gibi Bazala da iyi bilirdi. Birkaç defa caapşı törenlerine katılmış, ağır yaralı insanların sabaha kadar nasıl uyutulmadan tutulduğuna şahit olmuştu. Katıldığı bu törenlerde, uyuduğunda tekrar uyanamayacağı ve dünya değiştireceği düşünülen ağır yaralıların başında oturur

⁹⁷ Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLfZs>

apkhertse çalarak, şarkılar söyleyerek, onları sabaha kadar uyutmamışlardı. Şortan bu geleneği ima ederek sataşmıştı yaralı arkadaşına.
 ‘Caapşı için biraz geç kalmadın mı Şortan? Ben artık ağır yaralı değilim ki’ ” (Ersoy, 2018c:68-69).

Soykan *Adsız Roman*’da diğer âdet ve ritüelleri açıkladığı gibi hasta bakma ritüelini de ayrıntılı biçimde anlatır. Hastanın ve bakımla yükümlü kişilerin durumu, yapılan eğlenceleri, kız erkek atışmaları, müzik, iyileşme süreci aşama aşama aktarılır.

“Janset yükseltilmiş kapı eşiğine takılırsa uğursuzluk sayılacağını bildiği için çarpmamaya dikkat ederek içeri girdi. Kendisini bildi bileli —abilerinin arkadaşları, civar köylerin erkekleri de dâhil— çok yaralıyı evlerinde tedavi etmişlerdi. Akşam karanlığı başlayınca köyün genç kızları ve erkekleri gece yarısına kadar hastanın odasında eğlenir, çlapşı, aykan ve yüzük oyunu oynarlar, yemek yerlerdi. Kızlar pşine çalardı. Bu tür eğlenceler, semerkolar hasta iyileşinceye ya da ölünceye kadar her akşam yapılırdı. Ama hastanın da eve gelen her ziyaretçi için yatağından doğrulması beklenirdi. Çok hasta olanlar ve ağır yaralılar bu gelenekten dolayı çok acı çekseler de âdetlerinin bir parçası olduğu için itiraz etmezlerdi. Saygı ne hastalık dinlerdi ne de özel durum.

Hasta iyileşince, hastanın tedavi edildiği evin reisi onun için bir şölen düzenler ve hastaya baştan aşağı donatılmış bir binek atı hediye ederdi. Hastanın iyileşmesinde doktor görevini üstlenen kişiye de pek çok hediye -tedavi boyunca kesilen tüm hayvanların deri ve پوستekleri de- verilirdi. İyileşen hasta da pansumanlarını yapan evin hanımına, kendisine hizmeti geçen herkese hediyeler verirdi” (Soykan, 2018: 112-113).

Gençler bu toplantıda mani ve bilmecelerle hastayı güldürmeye gayret eder. Özellikle hastanın kendisi üzerine kurulan bilmeceler ile etkin olmaları sağlanır.

“Barut yapılan evden gelen bir kadının içeriye girmesiyle dörtlükler halinde söylenen maniler, peşinden sorulan bilmecelerle ortam yeniden hareketlenmişti.

‘Kara koyun postunda yatar

Düşmana korku salar

Sol kolu olmasa da

Sağ ile on Rus yakalar’

İki kız söze atladı:

‘Canberk.’

İçlerinden genç olanı yeni dörtlükle devam etti:

Derler ki, gözü pek, kılıcı keskindir

Burnu sivri, kulakları diktir

Bakmayın yırtıcı olduğuna,

Kaşenin yanında kuzu gibidir

Üç-dört kişiden aynı anda cevap geldi:

‘Tilki İsmail.’

İsmail de Canberk de acılarına rağmen kahkaha attı” (Soykan, 2018: 114).

Hasta bakma ritüeli elbette sadece gece eğlencesiyle sınırlı değildir, Çerkes ve Abazalarda doktorların işlevini üstlenmiş şifacılar ve otacılar dikkat çeker. Sarebiy ve Dumanış 103 yaşındaki bir Çerkes'in şifa kültürüne ait hatıralarını paylaşırlar. Aktardıklarına göre kurşunla yaralanmış hasta için çağırılan doktor-şifacı müzisyen yardımcıyla birlikte gelir ve tedaviye kemik ağrısı şarkısıyla başlar. Yaranın içinde biriken irini bu şarkı eşliğinde çıkarır ve yarayı hastanın kendi idrarı ve at kuyruğu ile temizleyerek tampon yapar bu sırada da yara dağlama şarkısını çaldırır (Sarebiy, 2017; Dumanış, 2004). Tornau da Kafkasya'da attan düşüp yaralandığında Abazinlerin kendisine baktığını, doğal yöntem kullanan halkın, sülûkle kanını sürekli temizlediklerini anlatır (Tornau, 2019). Şifacıların, doğa inancına bağlı olarak özel güçleri şifa için yardıma çağırdığı ya da kötü ruhları uzaklaştırdığı fikri hâkimdir. Pek çok eski kültürde olduğu gibi sağaltım gücü, büyü ve din iç içe geçmiştir. Evliya Çelebi *Seyahatame*'de büyücü-hekimlerin vampirleri tanıyıp etkisiz hâle getirdiklerinden söz eder.

“Bu diyarda obur tanıtıcı, yani cadı sihirbaz bilici soylu, hekim şekilli ihtiyar Çerkez adamları vardır. Onlara ölü sahipleri mal verip daha önce ölmüş obur mezarlarına gelip görürler ki henüz bu gece obur mezarından çıkıp toprağı bozulmuş. Anında halk üşüşüp obur mezarını kazıp görürler ki gözleri kan tasına dönmüş, yüzü insan kanı içtiğinden kıpkırmızı olmuş.

Hemen melun oburun pis leşini mezarından çıkarıp böğürtlen adlı çalının kazığını oburun göbeğine kakıp yere saplayınca Allah'ın izniyle oburun sihri geçersiz olup kalır ve kanı içilip ölen adam Allah'ın emriyle ölümden kurtulur. Eğer o kimsenin bir kimsesi olmayıp obur tanıtıcı bulmazsa o kanı emilip hasta olan adam gerçekten ölüp gider.

Bazı adamlar bu oburları mezarında buldurup göbeğine kazığı kaktırdıktan sonra ölüsü hastası şifa bulur, belki bir daha bu obur ölürse hayatta olan bir başka obur bu pis leşin içine girmesin diye göbeğindeki kazığıyla melun oburun pis leşini yakarlar. Ondandır bütün insanlar onun şerrinden kurtulurlar. Allah'ın hikmeti o melun oburların leşleri asla yerde çürümez” (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 626).

Şifacıların korkulan kişiler olduğu fikrini Evliya Çelebi de destekler; bu büyücülerin başka bir soydan geldiğini, Çerkes kavminin onlardan çekindiğini söyler (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2, 627). Derin ve büyüyle iç içe geçmiş şifa kültürünün izleri romanlarda da görülür. Ersoy'un *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında sözü edilen Asiyat Nine, otlardan yaptığı ilaçları sürgün öncesinde ve sonrasında Akapalıların tedavisi için kullanır. Asiyat Nine gizemli bir kadının yaşını kimse bilmez. Bir tür cadı “gızmal” olduğu görüşü yaygındır.

“Akapalılar Abhazya’dayken, geceleri Asiyat Nine’nin evinden özellikle uzak durmaya çalışırlardı. Onun, hava iyice karadıktan sonra bir siyah köpeğe binerek köy köy dolaştığını, eline geçirdiği insanları ve hayvanları parçalayıp yediğini, sonra da kemiklerini bir araya getirerek üzerine derisini de örtüp tekrar canlandırdığını, gün doğunca da, Asiyat Nine tarafından gece yenip sonra tekrar canlandırılmış olan insan ya da hayvanların birden fenalaşıp herkesin gözü önünde ölüp gittiğini söylerlerdi. Aslında bu yakıştırmalar Abhazların geleneksel cadı inancı olan Gızmal’ın özellikleriydi” (Ersoy, 2018a: 39-40).

Asiyat Nine’nin kimliğinde toplanmış görünen bu gizemli şifacı motifi şifa kültürünün mitolojik zamandan beri etkin olduğunu gösterir. Şifacılar birer büyücü, cadı gibi tanımlanır. *Sahra 1911* romanında Arap kültürüyle iç içe geçmiş biraz ürkütücü şifacı kadın motifi görülür. Satenay, Trablusgarp’ın işgali sırasında daha fazla yaşamak istemediği için zehirli bir yılanın kendini sokmasına izin vererek ölüme gider. Kafdağı’na, ataların ülkesine gitmek ister. Satenay dinsel bir ikilik içinde abdest alır, tılsımlarını takar ve yılan sokmasıyla ölür (Övür, 2017). Ürkütücü bir ölüm biçimi olmasına rağmen şifacı Satenay bunu yapmaktan hiç çekinmez. Benzer bir büyücü-şifacı algısı *Kölelik Dönemeci* romanında da görülür. Agunda Nine’nin şifa odası eski tanrıların sembolleri ve tütsü gereçleriyle dolu bir büyücü odası gibidir.

“Üfürük hücresinin ortasında abanoz kütüğünden yontulmuş kara bir sıra vardı. Duvarlardaki raflarda, içerisinde kurutulmuş şifalı otlar, çiçekler bulunan küçük, sırlı çömlekler, kapaklı tahta kavanozlar, kalaysız bakraçlar sıralanmıştı. Sağdaki duvara, kuşaklar boyunca, bir üfürükçüden ötekine el değiştirmiş bir Abhaz kılıcı, bir çekiç; soldaki duvara kurşun dökmeye, tütsü yakmaya yarayan, kırmızı-yeşil pas tutmuş madenî kaplar asılmıştı. Duvar diplerinde aldıc ağacından yontulmuş oklar, hangi hayvanın kalıntısı olduğu bilinmeyen kemik parçaları, içleri sedef gibi parlayan büyük deniz kabukları ve şeytanminareleri göze çarpıyordu. Hücrenin tavanından sarmısak, biber hevenkleri sarkıyordu. Rafın birinde de, başları türlü renk ağaçtan yontulmuş küçük Aytar, Yarşına sembolleri sıralanmıştı. Bunları boş vakitlerinde Agunda Nine yapar, meraklılara satardı” (Bilbaşar, 2015: 125).

Agunda tedavi için gelen hastalarından birine kötü niyetli bir perinin musallat olduğunu söyler. Hasta, evini Çukurtat Peri’nin çok sevdiği nemli bir yere kurmuştur. İyileşmesi için evini taşıması ve Agunda’nın tedavisini uygulaması gerekir. Tedavinin içeriği aslında dizleri ağrıyan hastaya uygun birtakım bitkisel yöntemler ve dönemin inançlarına göre uygulanan ritüellerdir. Tedavi şifa ilahisi/şarkısı ile başlar. Müziğin kültürdeki yeri konusunda değindiğimiz gibi neredeyse her şeyin bir şarkısı vardır.

“Afsuncu Nine, duvardan afsun çekicini aldı, gündoğusuna döndü, çekici üç kez öpüp başına koyduktan sonra hastanın önünde diz çöktü, üfürüğe başladı:

Çukurtat, Çukurtat,
Şemksıvasta Çukurtat!
Nanardia Cimavımsa
Gutjılamsa Çukurtat!
Püf!

Agunda Nine, afsunu, bir ilahi makamıyla, sallanarak okuyordu. Ahenge uyarak sağa eğildiğinde çekiçle bir tuz parçasını kırıyor, doğrulduğunda bu kez çekici hastanın dizine değdiriyordu. Sola yanladığında çekiçle bir sarmısak dişini eziyor, doğrulduğunda çekici hastanın sağlam dizine vuruyordu. Öne arkaya yaslandığında da çekiçle kömür parçalarını dağıtıyordu. Şiri Ana, afsun çekicinin dizlerine her değişinde bir kez sıçrayıp, “Ay aman!” diyerek derin derin soluyordu. Üfürük yedi kez tekrarlandı. Her seferinde yaşı kadın hastanın ağrıyan bacağına üfürdü. Afsunun bitiminde Agunda Nine hastanın başı üstüne üç kez üfürüp tükürdükten sonra çekici elinden bıraktı. Güneşin ilk ışıkları hücreye dolduğu sırada, afsunun bağlayış duasını okudu:

İlaçla el birleşti.
Marazı köz gibi,
Acıyı tuz gibi
Ezip dağıttım!
Kafdağı’nın ötesine kovdum Çukurtat’ı,
Dönüş yolunu tıkadım,
Geçitlere ejderler kodum!” (Bilbaşar, 2015: 130-131).

Agunda Nine, tedavi sonrasında hastanın kocasının kara bir koyun kurban etmesini, hasta kadını sıcak deriye sarmasını, hayvanın belirli bölümlerinin yenip belirli bölümlerinin gömüleceğini salık verir. (Bilbaşar, 2015) Agunda da tıpkı Asiyat gibi ün salmış korkuyla karışık saygı duyulan kadim bir Abaza şifacıdır. Bilbaşar da şifa kültürünü romanına aktararak bu kültü tanıtır.

Hayri Ersoy’un *Çöl Sıcığına Bile Üşürsün Sürgünsen* romanında erkek bir şifacı görülür. Şayıd bir çatışmada yaralanan Bazala’ya özenle bakıp şifalı bir ottan hazırladığı merhemi kullanır. Onun sayesinde ağır yaralı Bazala ölümden döner. Ersoy, kullanılan bitkinin Abazaca adını da vererek Anadolu coğrafyasında şifa kültürünün hâlâ sürdüğünü gösterir.

“Bazala’nın yüreğinde kopan fırtınalardan tamamen habersiz olan Şifacı Şayıd, onun sargılarını itina ile açıyor, Bırfin’in hazırladığı ılık suyun yardımı ile temizliyor, ardından da gerçek bir yara ilacı olan akhurbğits adlı bitkiden yaptığı merhemi sürüyordu. Bir süre sonra merhem sürme işlemi bitmiş, sıra, açılan sargıların itinalı bir şekilde tekrar sarılmasına gelmişti. Sargıların açılması ve yaraların temizlenip merhemlenmesi gibi tekrar sarılması da epeyce uzun bir zaman almıştı. Bunun nedeni Şifacı Şayıd’ın işini fazla önemseyip çok hassas çalışmasıydı” (Ersoy, 2018c: 35).

Genar romanında da tam olarak şifacı olmasa da şifacılarından ilaç yapımını öğrenmiş bir erkek görülür. Genar hastalanınca Şardan karakteri ona kır hekimlerinden öğrendiği şifalı bitkilerle bir ilaç hazırlar. Şardan bu bitkileri özel bir tahta sandıkta saklamaktadır (Çelik, 2001a: 443).

Ayşe Övür'ün *Sahra 1911* romanında kahraman karısının hastalığına çare bulamayan doktorlardan sonra son çare olarak eski bir şifacıya başvurur.

“Sabahın ayazında daha fazla konuşmak istemediğimden Doktor’a teşekkür edip kestirip attım. Zaten ona sadece anlayabileceği kadarını anlatmıştım. Ablam Nefin’in madem doktorlar yardım edemiyor biz de atalarımız gibi ruhunu sağaltalım, içini ferahlatalım dediğini anlatmadım. Manyas’tan gelen şifacının ellerini çarşafın altında kıvranan Maze’mın üzerinde gezdirip ‘Ciğeri sönmüş, ölümü kovmak için çapşakue yapalım,’ dediğini, kadının, Kafdağı’nın şifacı ruhu Psetha’yı çağırıp anlamaya çalıştığını, Psetha’nın anlamayı kabul etmeyip, Maze’mın ruhunu götürdüğünü anlatmadım tabi ki” (Övür, 2017: 169).

Şifacının “çapşakue” önerisine, şifacı ruhu çağırma da eklenir ancak istenen sonuç alınamaz. Sürgünden yaklaşık kırk yıl sonra Anadolu coğrafyasında bu kültürün hâlâ sürmesi şifa kültürünün toplumsal hafızadaki yerini koruduğunu gösterir. Üstelik görünüşte İslamiyet’i kabul etmiş halk, eski inançlarını ritüel düzeyine indirerek yaşatır. Aynı romanda yaralanan kahramana doktor tedavi uyguladığı hâlde, şifa kültürü yine devreye girer. Sürgün sonrasında Trablusgarp’a yerleşen Çerkeslerin şifacı kadınlarından biri yaralı için özel bir merhem hazırlar.

“Yataкта hiçbir şey, özellikle de kızlarımı düşünmemek için kendi kendime savaş verirken Doktor ile Mısratah çocuğun konuşmasını duydum.
Çocuk yalvararak, ‘Bunlar Çerakislerin hastalara verdiği ilaçlar. Büyükanmem tarif etti. Ne olur sürmeme izin ver,’ diyordu.
‘Ne var içinde?’
‘Sadece otlardan yapılan merhem. Yarası iyileşmeyen hastalar için.’
‘Kızılpeçeliler de avuç avuç sürmüş bunlardan. Sen de gördün adam ne haldeydi. Ameliyat etmek zorunda kaldık.’
‘Ama bunlar başka.’
‘Biraz bekleyelim. Sonra karar verimiz’ ” (Övür, 2017: 147).

Bu merhem kullanılması ısrar edilmesi, toplumsal hafızada yer eden şifa kültürünün başka coğrafyalarda da korunduğuna, etnik grubun kendi şifacılarına daha çok güvendiğine işaret eder. Yazarların bunu dillendirmesi de kadim bilgi kaynaklı kültürün varlığını göstererek millî kimliği öne çıkarma isteğiyle ilgilidir. Soykan, Çerkeslerin

kadim şifa kültürünün modern tıbbın gelişimine katkısı olduğunu vurguladığı bir bölümü romanına yerleştirir.

“Janset annesini çiçek hastası çocukları tedavi ederken çok izlemişti. Bir ceviz kabuğunun içine limonküfü koyup üzerine farklı şişelerden ilaçlar damlatır, çuvaldız iğneyi ateşte kızdırır, çocuğun ensesinde bir damar bulup üzerine iğneyi batırır ve tarak dişleriyle çizerdi. Hazırladığı ilacı beyaz tülbent parçasıyla oraya sürüp bastırıldığında çocukların çılgılığı sağır ederdi kulağını. Sonunda üzerine kahverengiye çalan bir toz döküp yeşil ceviz yaprağıyla açtığı yarayı sarar, aynı işlemi sırasıyla sol kol ve sağ bacağa da yaptıktan sonra üzerini örtüp dinlendirirdi. ‘Allah’ın izniyle dört gün sonra hiçbir şey kalmaz,’ der uğurlardı, ama Janset o anda ne limonküfü bulabilirdi ne de tedavi edebileceği başka bir şey. Oysaki İngilizler yıllar önce Osmanlı’ya göç eden Çerkeslerden bu yöntemi öğrenip aşısını öğrenip aşısını yapmışlar, bundan çok büyük kazançlar elde etmişlerdi” (Soykan, 2018: 176).

Soykan roman kurgusunda ek bir bilgi olarak çiçek aşısının Avrupa’ya Çerkesler aracılığıyla gittiğini vurgular, bir yandan da aşının bu kültürel şifacılar arasında uygulanan sıradan bir tedavi yöntemi olduğunu aktarır. Dumanış da çiçek hastalığının tedavisinin Fransız bir şövalyenin 1711 yılındaki hatıralarında yer aldığını söyler. Şövalye şifacı-doktor (Aze) hasta çocuğun yaralarını kaşımaması için özel bir gömlek getirir. Bu gömlek “Sozireş yi cane” Sozireş’in gömleği olarak geçer kolları arkadan bağlanan özel bir gömlektir. Şifacı hasta çocuğun yaralarıyla sağlıklı olanı aşılar ve ona da gömlek giydirir. Aşılanan çocuğa kesilen kuzu derisi sarılarak yaraları sıcak tutulur. Tüm aşılama sırasında hastalık ve ocak tanrısı Sozireş şarkısı söylenir. Aşılanan çocuk iyileşince de ailesi üç parmaklarıyla iz yaptıkları çörekleri dağıtarak çocuklarının iyileştiğini haber verir (Dumanış, 2004). Dumanış’ın anlattığı tedavi yöntemi epey eskilere dayanır ancak Kemal Bilbaşar’ın *Kölelik Dönemeci* romanında Çerkesler arasındaki çiçek salgınının onların cehaletine bağlanması ilginçtir. Soykan’ın 1711’de çiçek tedavisinin bilindiğini söylemesine karşın 1780’lerde geçen *Kölelik Dönemeci*nde Ferah Ali Paşa, cahil Çerkeslerin kendini koruyamayacağını, hastalığın yayılacağını, Soğucak’a Çerkeslerin girişini yasaklamayı düşünür (Bilbaşar, 2015: 589). Bu düşünce bile, Osmanlı kültürü ile Çerkes kültürü arasındaki çatışmayı gösterir.

Dağlara Yazılıdır romanında yine bir kadın şifacı görülür, kaynanasından el alan şifacı, ayağını burkan çocuğun bileğine kuru üzüm sarar. Yöntemleri gelenekseldir.

“Dode’nin evi mısır ve süt kokardı. Kaynanası Wownane’den öğrendiği yöntemleri uygulardı hastalananlara. Wownane yaşlanmıştı artık. Onun yerine Dode bakardı hastalara. Ancak iyileşmeyen hastaların bakımını sorardı Wownane’ye. Kırık, çıkık, yara bere, baş ağrısı, diş ağrısı, her tür hastalıktan anlarlardı” (Öner, 2007: 35).

Dode bir yandan çocuğu tedavi ederken bir yandan da kadim Çerkeslere dair hikâyeler anlatarak onu avutur. Çerkes ve Abazalarda şifa kültürü inançla iç içe geçmiştir, bu tüm kadim kültürlerde görülen bir özelliktir. Dijan Özkurt da sağaltım törenleri sırasında hastalık adının söylenmediğini, hastalığa iyi lakaplar takılarak kötü ruhların önüne geçildiğine inanıldığını belirtir.⁹⁸ Sözü, bitkilerin ve inancın gücü şifacı kimliğiyle bütünleşmektedir. Bağışıklık sitemini güçlendirme ve tedavide başvuru kimi uygulamaların günümüz modern tıbbında da karşılık bulması ilginçtir. Sarebiy, yeni doğmuş çocukların- özellikle kızların- kulak arkasına ve yüzüne göbek (kordon kanı) ve anne sütü sürülmesi uygulamasından söz eder. Bu uygulamaların son yıllarda güzellik alanında sıkça kullanılması dikkat çekicidir. Evliya Çelebi’nin *Seyahatname*’de Çerkes vampirlerinin kurbanlarının kanını kulaklarının arkasına sürerek vücutlarının çürümesine engel olduklarını ve yeniden dirilmeyi amaçladıklarını anlatması benzer bir şifa ritüelini gözlemlemesiyle ilgili olabilir (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2, 626). Yazarların eserlerine konu ettiği şifacılar, kadim kültürün efsuncuları modern zamanların doktorudur. Şifa kültürünün romanlarda yer bulması hem kültürün kadimliğini göstermek adına hem de ötekilerden farkı vurgulamak adına önemlidir.

3.4. DEMİR VE DEMİRCİLİK KÜLTÜ

Çerkes ve Abazalar için demir ve demircilik kutsal görülen kültler arasında yer alır. Sofra ve yemek kültürü bölümünde de söz ettiğimiz ocak kültü de demir kültürüne bağlıdır. Abaza erkeklerinin ocak zincirine sağ ellerini dayayarak ant içmeleri (Benet, 2002), ocaktaki ateşin sönmesini hayra yormamaları ateş ve demir kültürünün bir uzantısıdır. Kafkas mitolojisindeki Nartların Ulu Demircisi Tlepş’e⁹⁹ duyulan saygı tüm demircileri ve demirci ocaklarını kutsallaştırır. Dahası demircilik şarkılarının bulunması tıpkı şifacılar gibi demircilerin de bir çeşit büyücü olarak görülmesiyle ilgilidir. Hasta bakma

⁹⁸ Özkurt D. (2016). *Uzunyayla Çerkeslerinde Ritüel Oyun ve Karnaval* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi] Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

⁹⁹ Yunan mitolojisindeki Hephaistos.

ritüeli sırasında ziyaretçilerin saban demirine vurması, ses çıkaramayanların kem gözlü sayılarak içeri alınmaması ve bunun Anadolu coğrafyasında yakın zamana kadar sürmesi de demir kültünün önemine işaret eder.

Çetin Öner'in *Dağlara Yazılıdır* romanında babaannenin köye gelen demirciyi sevinçle karşılaması köy halkının ona büyük hürmet etmesi mitolojik çağlardan gelen inancın devamıdır.

“Mamu kapıdan girip,
“Demirciymiş nine, konuğumuz. Kalaycılık da yapıyormuş üstelik.”
“Çok iyi,” dedi ninem. “İşte bu iyi haber. Bakırı çıkmıştı kabın kacağın. Hem demircilik de kutsal bir uğraştır bizde. Her adam demirci olamaz. Koşun hadi adama yardım edin de araç gereçlerini yerleştirin sundurmaya” (Öner, 2007: 76)

Demirci Nasran için Baste-Şıpşı¹⁰⁰ yapılır, kötün thamadeleri yemeğe gelir. Yaptığı işle takdirleri toplayan usta, Nart Tlepş'in soyundan denilerek övülür. Üstelik demirci, Nart Tlepş'in mitolojik hikâyesini bilmekte kendisini onun çırağı olarak tanımlamaktadır. Bir Çerkes köyüne geçici olarak gelmiş bir demirci-kalaycının gördüğü hürmet, kuşkusuz mitolojik anlatılara verilen kıymetle ilgilidir.

Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci*'nde aşkından evini ve köyünü terk eden Şefsi, bu davranışıyla demirci ocağının kuşaktan kuşağa aktarımına da engel olmaktadır ve babaannesesi şifacı Agunda bundan rahatsız olur. Büyük umutlarla Şefsi'nin demirci ocağının başına geçmesini bekleyen baba, hayal kırıklığı yaşar. Çocukluğundan beri oğlunu körüğün başına oturtmuş, ocağın devamı için oba bel bağlamıştır. Ocağı-kültürü ona devredeceğinde oğlu dağlara çıkar ve dönmez. Agunda demirhanenin örümcek bağlamasının ve yüzyıllardır babadan oğula geçen ocağın kapanmasının uğursuzluk getireceğini savunur. Demirhanede artık “keçhom”¹⁰¹ düzenlenmeyecek, Abaza silahları yapılmayacaktır. Agunda Nine'nin korkusunu kabilenin Pşı'sı da taşıdığı için Saradla Mıksır'ın oğlunun yerine demirhaneyi sürdürecektir bir çırak seçer. Hem Agunda'nın hem kabile ileri gelenlerinin demirci kültünü sürdürmek istemesi, toplumsal yapıda ve inançta

¹⁰⁰ Bir tür yemek. Ayrıntılı bilgi için yemek sofa kültürü bölümüne bakınız.

¹⁰¹ Demirhanede yapılan kutsal tören.

bu kültün önemini gösterir. Şefsi, yıllarını taşlara heykeller oyarak geçirir köye ve evine döndüğünde babası Saradla Mıksır, bir şölen düzenler.

“Demirci Saradla Mıksır, oğlunu iyileştiren Tanrıça Hanıya onuruna şükran şöleni veriyordu. Bu şölende, ailenin atadan kalma kutsal demirci önlüğünü oğlu Şefsi’ye giydirecek, sönmeye yüz tutmuş ocağını yeniden tütürecek. Gelenleri kapıdan Şefsi karşılıyordu. Ailenin yakınları, büyük örsün çevresinde sıralanıyorlardı. Onur konukları Şimalara ocak yanında yer ayrılmıştı. Ne ki Majara Şıma ile oğulları, ansızın paşadan okuntu alıp Soğucak’a gittiklerinden şölene katılamayacaklardı. Tavat ailesini, beyin büyük kardeşi temsil edecekti. Demirci Saradla, mutlu gününe Tavat Şıma’nın onur katmamasından üzgündü; ama bu üzüntü oğluna kutsal önlüğü giydireceğinden duyduğu coşkulu sevinç bastıramıyordu. Şölenni başlatmak için, böylesi toplantılara her zaman gecikerek gelen Kamgan Şıma’nın demirhaneyi onurlandırmasını beklerken akrabaları ve komşularıyla durmadan şakalaşıyor, sözlerini, yerli yersiz yinelemekten hoşlandığı, “Şefsi sizi paralaya!” tümcesiyle renklendiriyordu” (Bilbaşar, 2015: 641).

Her iki romanda da demircilik mitolojik hikâye temelli işlenir. *Kölelik Dönemeci* Çerkes ve Abazaların Kafkasya’da olduğu dönemi anlattığı için bu oldukça doğal bir etkidir. “Dağlara Yazılıdır”ın ana mekânı Anadolu’dur; demirci motifi, sürgünzedelerin bilinçaltında kalan mitolojik anlatıyı göz önüne sermesi bakımından önemlidir.

3.5. KONUŞMA- DUA KÜLTÜRÜ

Çerkesçe “Huaho” Abazaca “Anıhöara” Çerkes ve Abaza kültürünün orijinal öğelerinden biridir. Temelde sözün büyüyle ilgili olan bu gelenek, temenni ve teşekkür konuşmalarını, duaları kapsar. Ayin ve tören niteliği taşıyan pek çok ritüelin uygulanışında –sofra, gelin alma- dini törenler- misafirlik- şenlik- ad koyma vb.- huaho yapılır. Şhalakho Abu, Çerkes Folkloru kitabında ekin ekme, harman, gelin getirme, ev inşa etme huaholarını örnekler. Huahoların içeriği; mutluluk, bereket ve hayırdır. Konuşma yapan kişinin genellikle toplum lideri olması da önemlidir. Thamade – ayhabı kültüründe söz ettiğimiz gibi liderlerin vasıflarından biri iyi konuşabilmesidir.

“Huaholar, Adıge sözlü geleneğinden dünden bugüne gelen ve süslü sözlerle duyulan anlatan kültürel bir gelenektir. Bir kimsenin edebi ve güzel sözlerle herhangi bir konu hakkında duygularını anlatıp konuşma yapmasına Huaho denir. Uzun ve kapsamlı anlatılan Huaholar olduğu gibi kısa ve özlü Huaholar da vardır. Adıgelerde Huaholar çok değişik durumlar karşısında yapılır. Yaşanan toplumsal herhangi bir olaya karşın güzel ve süslü sözlerle anlatılan, dilek, temenni bildiren bir çeşit konuşmalara da dönüşür. Genel olarak bir işin başlangıcında anlatılan

duyguların açıklanmasıdır. Huaholar; Adıge toplantılarında, toplu yemeklerde, konuk ağırlamada sofra başında ev sahibine veya konuğuna karşı düğün, nişan veya törenlerde yaygın olarak yapılır” (Saltık,1998: 86).

Çerkes ve Abaza kültüründe çok önemli bir yere sahip olan törensel konuşmalar Evliya Çelebi’nin *Seyahatname*’sine de girmiştir. Konuk olduğu bir Çerkes evinde yemek öncesinde yapılan huaho seyyahın dikkatini çeker.

“Çerkez kavminin eski âdet ve alışkanlıkları: Yemeğe başlarken ağaç sofraları meydana geldiğinde bir balmumunu yakıp herkes balmumuna birer kere "Danu danu Mamaluk" deyip muma tapınır, ondan sonra yemek yemeye başlarlar. Yine yemekten sonra muma öyle edip sofrayı kaldırırılar. Bir garip seyirliktir” (Evliya Çelebi, 2011: VII, 2: 619).

Evliya Çelebi’nin tapınma olarak betimlediği gelenek, Çerkeslerin özellikle bir misafir ağırlarken onun onuruna konuşma yapılması geleneğidir. Seyyah, Çerkes dilini anlamadığı için kulağında kalan sesleri yazıya geçirerek muhtemelen bir huaho örneğini belgelemiş olmalı. "Danu danu Mamaluk" olarak yazıya geçen tekrarın; sofranın evin bereketi için temenni, misafir hakkında güzel söz olma ihtimali yüksektir. Evliya Çelebi, konuşmada sırasında balmumu kullanıldığını ifade etse de bu ritüel genellikle elde kadeh, kadeh gibi kullanılan bir hayvan boynuzu gezdirerek uygulanır.

Huaho ayin-tören niteliği taşıdığı için belli bir ortamda belirli bir amaçla söylenir. Çerkes ve Abazaların diğer folklorik özellikleri gibi huaholar da eğitim verir.

"Adıgeler arasında anlatılan Huaholar dinleyenleri sıkmamalıdır. Çerkes halkı sıkıcı, yavan ve boş Huaho anlatan kimseler için "Tanrıyı sağır ediyor, insanı da bıktırıyor" derler. Burada sözlü edebiyatın kültürel geleneği olan Huaholarla Çerkesler arasında dil, büyük gelişmeler gösterir. Aynı zamanda toplumun davranış biçimini de etkiler. Adıge insanının hatibi dinlemesi, sabırlı olması ve disiplinli davranması, hatibin sözünü kesmemesi gibi eğitici işlevleri de Huaho dinleyerek kazanılır” (Saltık, 1998: 87).

Bu konuşmaları, tören kurallarına uygun dinlemeyenler, tören düzenini bozduğu için hoş karşılanmaz. *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında karakter Abhazya’daki akrabalarıyla buluşunca onun için düzenlenen ziyafet sofralarında sık sık huaho ritüelinin uygulanışına tanık olur.

“Gerg Dapş’ın evindeki kahvaltının tolumbaşı, edebiyatçı öykü yazarı Şolodya Acıncal, ilk votkasını dünya gezegeninin sonsuzluğu ve bereketi için kaldırdığı kadehi ile içmişti ama, şarap içme sırası gelip bardağı eline alınca, yeni konular içeren yeni dileklerini sıralayıp, her dilek için ayrı bardaktan şarap içiyordu. Her bir bardağı eline alışımda dillendirdiği dilek, sırasına göre değişik konulardan seçilmiş oluyordu. ‘Dünyamızda yaşayan tüm insanlar, sağlıklı ve mutlu yaşasın! Sağlıkla doldursun dünyayı semiz ve güçlü hayvanlar. Gelişip serpilsin, canlı kalsın doğayı yaşanılır eden bitkiler. Bütün doğa sadist insanların acımasızlığından korunsun; istenmeyen afetlerden zarar görmesin! İnsanlar barış içinde, yan yana, dostça ve kardeşçesine yaşasın. Arkadaşlar, toplumsal namusumuzun simgesi olan kutsal Abhaz şarabını, insanların barış içinde yaşamayı, bitki ve hayvanların doğal ortamlarında beslenmesi, tüm dünyanın savaşımlardan, bulaşıcı hastalıklardan ve doğal afetlerden arınması için içiyorum’ ” (Taşkın, 2011: 718).

Sümer’in Şifreleri romanında Abhazya’da konuk olan karakteri ziyarete gelen yüz yaşını geçkin kadın, onun onuruna kadeh kaldırıp uzun bir hoş geldiniz konuşması yapar. Yaşına aldırmandan içkisini bitirir. Topluluğun en yaşlısı olması nedeniyle onun konuşması önemsenir (Özveri, 2015: 24). *İçimdeki Nehir* romanında Anzor kendisi için düzenlenen doğum günü yemeğini sonunda bir teşekkür konuşması yapar. Konuşmasının sonunda Abhazya’nın bir daha acı ve işgal yaşamaması, savaşta kaybedilenlerin huzurla uyuması ve Kafkasya’nın sonsuz varlığı dilekleri yer alır. Romanın başkahramanı Sinemis Anzor’un bu tür konuşmalarının yemeklerdeki bir tören olduğunu belirtir (Özkan Oğuz, 2021: 99). *Kölelik Dönemeci*’nde Satanya’yı ziyarete giden kardeşi ve yanındaki Thamade büyük bir ihtimamla ağırlanır. Buna karşılık Thamade, yemeğin başında ev sahibini yemeğin sonunda da yemekleri, kadınların hünerini övdüğü bir konuşma ve bereket duası yapar (Bilbaşar, 2015). *Genar*’da bahar şenliğinde vadinin Thamadesi Şora, baharın gelişi için Tha’ya ve Orman Tanrısı Mazıtha’ya şükrederek konuşmasına başlar. Atalarından onlara kalan gelenek sayesinde mutluluk içinde yaşamayı diler. Sürek avından dönen avcılarını överek sürdürdüğü konuşmasında toprağı korumanın önemini dillendirir. Barıştan ve vatan toprağının değerinden söz ederek törensel konuşmasını tamamlar (Çelik, 2001a: 19-23).

Narıçko’nun Atı romanında da bahar şenliği öncesinde Narıçko en yaşlı olarak konuşma yapmak için ortaya çıkar. Şenliğe katılan atlıları, dans eden gençleri över. Yarışa katılacak atlılara cesaret verir ve atların soyunun devamı için dua eder.

“Onun için dua edelim; hep güzel ve soylu atlarımız olsun. Hepsi hızlı ve güçlü olsun. Ve şu Söğüdü Düzlüğü onların nal sesleriyle, kişnemeleriyle ebediyen yankılsın dursun.

Görüyorum ki şuradaki atların hepsi birbirinden güzel, hepsine iyi bakılmış.
 Biraz sonra onların gücünü ve hızını seyredeceğiz.
 Ancak buraya toplanışımızın, onları yarıştırmamızın ötesinde anlamlar taşıdığını
 hepiniz biliyorsunuz. Bir defa, bu tür gösteriler geleneğimizdir, atlarla yaşamak
 hayatımızın bir tarafıdır.
 Burada toplanmış herkese, sabırsızlıkla bekleyen şu güzel atlara iyilikler sağlıklar
 dilerim” (Atalan, 2005: 60).

Bu konuşmanın ardından yarış başlar, Narıçko konuşmasıyla şenliğin törensel açılışını gerçekleştirmiş olur. Yine aynı romanda bir at yarışı şenliğinde doksan yaşının üzerindeki bir Kabartay, Adıgelerin ataları ne kadar çok sevdiğini anlattıktan sonra yarışa katılan bütün atlar için güzel dileklerde bulunduğu bir konuşma yapar. Romanda bu thamadenin geleneksel konuşma gerektiren durumlarda sıklıkla yer aldığı belirtilir (Atalan, 2005: 84-85).

Hayri Ersoy’un ve Osman Çelik’in üçer romanında, *Adsız Roman*’da, *Ne İstiyor Bu Şemsi* romanında, *Kölelik Dönemeci*’nde yemek, şenlik, teşekkür, kız isteme, düğün huahoları örneklenir. Bu romanların ortak özelliği sürgün öncesini ya da hemen sürgün sonrasını anlatmalarıdır. Yakın tarihin anlatıldığı romanlarda huahoların ritüel özelliklerine yer verilmemiştir. Sevim Reşat’ın iki romanı da sürgün öncesini anlatmasına rağmen bu ritüele yer verilmez.

3.6. MİMARİ

Çerkes ve Abaza kültüründe köy ve kent mimarisi öne çıkan bir öge değildir. Halkın genellikle köylerde yaşaması, baskınlar nedeniyle sık sık yer değiştirmesi, doğayla iç içe bir yaşam biçiminin tercih edilmesi ve atalar inancının doğa temelli olması bu konuda etken olabilir. Temelde ana ev ve misafir evi planına uygun yapılanmalar görülür. Basit ama işlevsel yerleşme düzeninde önemli olan, özel ve kamusal alan ayrımı yaratmaktır. Çerkes ve Abazaların İslamiyet ve Hristiyanlıkla tanışması da geç dönemde olduğu ve halklar her iki dini de kendi toplumsal değerlerinin önüne koymadıkları için geleneksel bir cami ya da kilise mimarisi de yaygın değildir. Yine de Çerkes ve Abaza köylerinin imarında ortaya çıkan ortak özellikler vardır. Hem araştırmacılar hem de roman yazarları köy yerleşimlerindeki düzene değinir. Ayhan Kaya, çalışmasında Türkiye’de gördüğü köyler üzerinden bir çıkarımda bulunur. Ona göre Türk köylerinde kamusal alan

görünümü azken Çerkes ve Abaza köylerinde özel ve kamusal alan ayrılır (Kaya, 2011:31-32). Kaya'nın belirlemesinde vurgulanan kamusal alan, Çerkes ve Abaza köylerindeki misafir evleri, meydan kültürüyle ilgilidir. Sarebiy, komşular arasında yüksek çitler çekilmesini ve geçişin sokak aracılığıyla yapılmasını Çerkeslik dışı bulmaktadır (Sarebiy, 2017:295). Çerkes ve Abazalar zorunlu iskân edildikleri yerlerde bile mümkün olduğunca ormanlık ve yüksek yerlere ya da su kenarlarına yerleşme eğilimindedir. Ruslarla yüzyıllarca sürdürdükleri mücadele nedeniyle ormanlar doğal sığınaklar olarak benimsenmiştir. Özellikle baskın durumları için evden eve geçişi kolaylaştıran geçitler yapılmıştır. Evlerin hem önünde hem arkasında girişler vardır. Saltık'ın aktardığına göre oldukça sade evlerde temel ihtiyaçları karşılayacak düzeyde bir yerleşim vardır.

“Geniş ormanlık alanlara sahip tarlalar çitlerle çevrilirdi. "İç tarafı görünemeyecek kadar yüksek duvarlarla çevrili (...) yamaçta duran eve yöneldiklerinde (...) avlusu (...) genişti, ambar ve otluğu da vardı. Kış boyunca yakacakları odun kırılmış, otluk ile ambar arasında yerleştirilmiş, ıslanmaması için üzeri örtülmüştü. Konuk odası ne alabildiğine gösterişli döşenmiş ne de çok basitti. Tavanı tahta, ocaklar tertemizdi” (Saltık, 1998: 36).

Yemek sofrası bölümünde de gördüğümüz gibi merkezde ocak yer alır büyük eşyalara rastlanmaz, eyerler, silahlar duvarda asılıdır (Ersoy ve Kamacı, 1993). Dubrovin de Çerkes evlerinin basit yapılı ve az eşyalı oluşuna, silahların duvarda asılı oluşuna değinir. (Dubrovin, 2019). Yapı malzemesi olarak çoğunlukla ahşap, yerleşilen bölgeye göre toprak ya da taş tercih edilir. Çerkes ve Abazalar için önemli olan evin kendisi değildir. Yaşama biçimlerini ani gelişen durumlarda hıza hareket etmek üzerine kurmuşlardır. Çerkes ve Abazalarda sınıflı toplum yapısı bulunduğu hâlde ev söz konusu olduğunda sınıfsal ayrımın somut bir örneği yok gibidir. Pşılar (prensler) armağan vermekle yükümlü oldukları için evleri çoğunlukla orta sınıf bir bireyden farksızdır. *Kölelik Dönemeci*’nde Kemal Bilbaşar Pşı ailesinin eviyle pşılı (bir prene bağlı-sahipli) evini karşılaştırır.

“Fadimetlerin konuk odasında yapılan o geceki şapş eğlencesi, bu nedenle her zamandan canlı, her zamandan devinimli geçti. İlk gecenin şölen masrafını, karacayı eğlenceye armağan eden Şardan üzerine almıştı. Fadimetgil, sahipli olmaları nedeniyle geleneksel yardımlaşmalarda armağan sunmakla yükümlü tutulmadıklarından soylulardan daha varlıklıydılar. Evleri büyüktü, konuk odaları da

Şorelerin haceş'i kadar genişti. Odanın beyaz badanalı dört duvarına göz değmesini önleyecek, kara boyayla bir kuşak çizilmişti” (Bilbaşar, 2015: 362).

Söz edilen eğlence masrafını ödeyen bir Pşı oğludur. Yaralının kaldığı yer soylu evi değildir ama soylu evinden daha büyüktür. Bunu dışında dikkat çekici bir mimari özellik anlatılmaz. *Kölelik Dönemeci*'nde armağan sunan ve armağan bekleyen ailelerden ve onların sosyal konumlarından söz edilir. Bu aileler maddi yükümlülük taşır ancak bu bir anlamda onur verir. Ayhan Kaya, Çerkeslerin kapitalist bir sisteme dâhil olmadığını, potlaç ekonomi sınırları içinde paranın yerini armağanın aldığı bir sistemde yaşadıklarını belirtir. Zengin sayılmanın ölçütü misafirperverlik ve armağan dağıtmadır, der. Çerkesler biriktiren değil dağıtan bir halktır (Kaya, 2011: 92).

Bu hediyeleşme geleneği Pşıların diğerlerinden farklı evlere sahip olmasına ve servet edinmesine engel olmuştur. Bugün hâlâ maddi gücü olmadığı hâlde saygı gören Pşı soyundan gelenler olduğu gibi zengin olduğu hâlde köle adından kurtulamayan aileler vardır. Yerleşimler hakkında ön plan çıkan özelliklerden biri de aynı sülaleye mensup ailelerin bir düzen içinde ortak bir avluya bağlı olarak yerleşmesidir. *Genar* romanında bu yapılanmanın örneği görülür.

“Subanekuların avlusu baştanbaşa yeşil çimlerle kaplıydı. En küçük bir hayvan izin yoktu. Kalabalık ailenin oturduğu evler, bu avlunun güney ve kuzeyinde sıralanmıştı. Ahırlar, ot ve saman depoları, batıda ayrı bir çit içinde toplanmıştı. Hayvanların, bu bölüme giriş yolu ayrıydı. Avlunun kuzey tarafındaki ilk büyük evde Subaneku Thaket oturuyordu. Solda, iki misafir evi vardı. İleride, avlunun batı ucunda, hayvanlar bölümüne arkasını vermiş bir sürü alçak yapı vardı. Bunlar, ambar, kiler cinsinden şeylerdi. Fırın, suyu tahta oluklarla getirilen çeşme bu taraftaydı. Bütün yapılar camlı, tahta panjurluydu” (Çelik, 2001a: 112).

Elveda Çerkesya romanında da Şumnu'ya yerleştirilen sürgünzedeler ana vatanlarındaki gibi bir imar planı yapar.

“Arsa dağıtımı evli ve çocuklu aileler baz alınarak yapılmıştı. Nurbi başkanlığında kurulan heyet Gösterilen arazi üzerindeki planlamayı aynı sülâle mensuplarını yan yana getirmek suretiyle biraz da istekleri yerine getirerek yapmıştı. İki gün içinde köyün bütün parselleri belirlenmiş, sokaklar oluşturulmuş Tam ortada ise yirmi dönümlük bir meydan oluşturulmuştu. Bu meydan cami, köy odası (haceş) gibi birimler için yer ayrılmıştı” (Çetinbaş, 2017: 93).

Evliya Çelebi *Seyahatname*'de gördüğü bir Abaza yerleşiminden ve yapı malzemelerinden şöyle söz eder.

“Bu Kotası kavminin de evleri tamamen sazdan ve tahta örtülü evlerdir. Ocakları ortadadır. On eve bir kabak tabir ederler. Dört tarafları kale gibi çit azbarlardır (çevrili meydan). Bütün hayvanlarını her gece saklayıp arslan gibi köpekleriyle nöbet beklerler. Bütün Abaza aşiretlerinin halleri budur. Zira bütün evleri ormanlar içindedir” (Evliya Çelebi, 2008, II,1: 130).

Evliya Çelebinin anlattığı yapı sürgün sonrasında da görülür. Balkanlara yerleştirilen Çerkesler burada da kendi evlerine benzeyen evler inşa ederler.

“Psinedahe köyünde hayat gittikçe rutine dönüşmeye başlamıştı. Çerkes evlerinin yapımı büyük bir hızla devam ediyordu. Yan yana dizilen bağımsız odalardan oluşan, bazı odalardan birbirine iç geçiş olan tek katlı evlerin inşası büyük bir hızla devam ediyordu.

Üç metre yüksekliğindeki kalın direkler arasına konulan çapraz bağlantılar ve ara direkler, bunların arasına ince fındık ya da meşe ağacı dallarıyla örülen duvarların içinin çamurla doldurulması ya da sıvanması suretiyle oluşan otuz kırk santim enindeki duvar çok sağlam oluyordu.

Duvar için kullanılan çamur toprağı uzmanlar tarafından bulunuyordu. Çamur karılırken içine taze hayvan tezeği karıştırılıyor bunun yanı sıra komşu köylerden temin edilen samanlar da çamur harcına ilave ediliyordu. Bu sayede çamurun yoğunluğu azaltılmış, duvarların çatlaması önlenmiş oluyordu” (Çetinbaş,2017:94-95).

Bölgeye yerleşen Çerkesler evlerini beyaz toprakla sıvayıp, sazlarla hasır örüp ev zeminlerine sererler. Romanda bir cami inşaatından da söz edilir ancak caminin karakteristik bir özelliği yoktur. *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında Paçkuk Bey, misafir olduğu Çerkes köyünün mimarisinden söz eder. Bu köyün evlerinde de Kafkasya'daki diğer Çerkes evleri gibi geniş bahçeler göze çarpar. Öyle ki her bir bahçe bir düğün yapılacak genişliktedir. Evler arasındaki sınır evi kapatmayan çitlerle belirlenir. Ahır evin arkasında kalacak biçimde eve ve bahçeye uzak konumlandırılır ve ağaçlarla önü kapatılır (Ersoy, 2018a: 148). Uşak romanında tek katlı, iki kapılı, önü geniş, düzenli, ahır uzakta olan bir Çerkes evi mimarisinden söz eder. Buradaki ev de sade ama işlevsel anlatılır (Dinçaslan, 2021: 44).

Çoğu romanda tek katlı, basit köy evleri anlatılsa da Sevim Reşat'ın iki romanında bunun aksi bir durum görülür. Onun romanlarında Pşılar konaklarda yaşar. Doç. Dr. Khyej Zayurbeç'le yapılan röportajda Zayurbeç'e dönemin mimarisinde konak, köşk gibi

yapılanmalar olup olmadığı soruldu. Zayurbeç iki katlı ahşap evlere bile nadiren rastlandığını aktardı.¹⁰² Yazarın konak ve köşk adlandırmalarının ötesinde ofis, dernek gibi dönem koşullarında olması mümkün görülmeyen mekânlardan söz etmesi de ilginçtir. Bunu sözcük düzeyinde hata olarak görmek ne kadar mümkündür, bu tartışmaya açık bir konudur. Anlatılan evler Rus ya da Fransız asilzadelerinin evlerine benzer. Evde berjerler, şifonyerler, uzun masalar bulunur. Diğer romanlarda anlatılan Pşı evlerinden farklı bir ev betimlemesi yapılır. Özlem Binel'in *Ay Işığım* ve *Sır Bende* romanlarında da deniz kıyısındaki taş bir konaktan söz edilir ancak bu konak ticaretle uğraşan varlıklı ve soylu bir ailenin evidir ve deniz kenarında farklı kültürden insanlar (Ermeniler, Türkler, Nogaylar) yaşadığı için ailenin başka kültürlerle etkileşim nedeniyle böyle bir eve sahip olması açıklanabilir düzeydedir.

Ahmet Midhat *Kafkas* 'ta bir Abaza Beyi olan Kaplan'ın evini anlatmadan önce Kafkas mimarisiyle ilgili genel bir yorum yapar.

“Timurtaş Bey gibi o taraflarca pek ziyade nüfuz ve hüküm sahibi olmuş bir adamın oğlu bulunması nazarıdikkate alınır ise, böyle mühim bir zatın ikâmetgâhı âdetâ büyücek bir saray suretinde olması vehleten insanın hayali önünde tecessüm edebilir. Ancak bu hayalin önüne perde çekmek için derhâl haber verelim ki, Kafkasya'da böyle büyük beylerin ikâmetgâhları bir büyük sarayı, bir büyük konağı andırmaktan ziyade bir büyük köyü andırabilir.

Bu ülkede en ziyade geri kalmış bir şey var ise o da mimarlıktır. Sanayii mimariyye sair taraflarda olduğu gibi kendi mamulâtının anasırı müterekkibesî olmak üzere mermer ve demir ve pirinç misillü şeyleri yine sair mahallerdeki mamulât ve masnuatına ecza ittihaz eylemiş olup buralarda ise ağaç ve toprak ile iktifa derecesinde kalmıştır. Binaenaleyh ekser ebniyesi çit ve çubuk ve sıvadan ibaret olup bunlarla dahi on beş yirmi oda bir yerde cem ile yekpare bir şey vücuda getiremez. Bir dam altında iki üç oda pek nadir olarak görülür. Bir hanenin veya konak ve hatta saray itibar edilmek lâzım gelen bir mahallin kaç odası olacak ise, bunlar her biri ayrı ayrı kulübeler gibi bir şey olmak üzere müteferriken inşa edilir” (Ahmet Midhat, 2000: 83-84).

Kaplan Bey'in evi, bu evlerden farklıdır. Eğitimli ve Ruslarla yakından ilişkileri olan Kaplan Bey geleneksel mimariden ayrılmıştır. Özel olarak yapılan ev yine çok katlı değildir. Eşyalar o dönemin önemli şehirlerinden getirilmiştir.

“Validesiyle kendisinin olduğunu haber verdiğimiz iki daireden sonra Kaplan Beyin ikâmetgâhında bir daire daha vardır ki büsbütün tarzı cedîdi mimarî üzere yapılmış

¹⁰² Röportaj tarihi 05.06.2020

olduğu cihetle oralarca câlibi nazarıdikkat olacak yegâne bir binadır. Mîri mumaiyleh bunu Sohum'dan sûreti mahsusada celp eylediği amele yapdırmıştı. Dairei mezkûre bir katlı kârgir olmak üzere bina edilmiş olup kapısından bir medhale girilir. Bu med halin sağ ve sol taraflarıyla cephe cihetinde üç kapı daha vardır. Sağ taraftaki kapıdan bakılır ise bir hizmetçi odası ve onun daha öte tarafında helâ olduğu görülür. Sol tarafa bakıldığı zaman orası da alelâde bir oda olduğu müşahade olunur. Cephedeki kapıdan içeriye girilince bir büyük salona girilmiş olur ki(...)" (Ahmet Midhat, 2000: 84-85)

Bu odada tamamen Avrupa'dan ve İstanbul'dan getirilen kanepeler, koltuklar, konsollar, perdeler gibi eşyalar vardır. Kaplan Bey'in evindeki bu oda kullanıma açık değildir, kapalı tutulur. Evin diğer odaları bu kadar öne çıkmaz. Yine alafranga döşenen bu odalara el değmemiştir. Ahmed Midhat bu noktada Kaplan Bey'in evinin büyüklüğü anlatmaya geçer.

"Kaplan Beyin ikâmetgâhınca en ziyade calibi nazarıdikkat olan şu daireden de maada orada daha birçok odalar, kulübeler, ahırlar filânlar görülür ki, hey'eti umûmiyyesi aynıyle bir büyücek köyü andırır" (Ahmet Midhat, 2000: 85)

Kaplan Bey'in kapalı salonunun dışında herkese açık olan daha basit minderlerle döşenmiş duvarlarda Çerkes silahları ve kamalarının asılı olduğu bir başka salonu daha vardır. Anlatılan bu salon geleneksel Çerkes- Abaza evlerine daha yakındır. Alafranga hayata yakın betimlenen salon ise Kaplan'ın istediğinde bir Avrupalı olabileceğini göstermek için var olmuş gibidir. O hem geleneklerine bağlı bir Abaza hem de eğitim görmüş beyefendidir.

Roman yazarlarının belki de en az işlediği konu geleneksel mimaridir. Çerkes ve Abazalar başka alanlarda kalıcı kültürel eserler bırakmış olsalar da köy ve kent mimarisinde öne çıkmamışlardır. Yaşama biçimi ve yüzyıllarca süren savaş bunun temel sebebidir. Sürgün sonrasında yaşadıkları bölgelere göre ahşap, taş, toprak evler yapmışlar, kamusal alanla özel alanı yine ayırmışlardır. Çerkes ve Abaza köylerinde en çok dikkat çeken meydan kültürü, ev ve sokakların net ayrımıdır. Ana vatandan getirdikleri merkeze ocağı alma ve misafir evi dışında dikkat çeken bir yapılanma en azından romanlarda yoktur. Bu özellikler millî bir kimlik oluşturmada ana unsur olmamıştır, yazarlar evlerin mimari özelliklerini değil imece usulüyle ve bir düzen içinde yapılışını anlatırlar. Romanlarda evin içi önemli bir unsur olmamıştır.

3.7. AT KÜLTÜ

Çerkes ve Abaza kimliğinin olmazsa olmazı olarak tanımlanabilecek at ve binicilik maharetleri, onların hem olumlu hem olumsuz kimlikler kazanmasına neden olmuştur. Yabancı seyyahların eserlerinde de yer alan atlar dikkat çekici bir kimlik ögesine dönüşür. Dubrovin, *Çerkesler*'de ateşten ve sudan korkmayan, dayanıklı, sadık atlardan; binicilerin atlara iyi muamelesinden, Çerkes eyerinin rahatlığından söz eder (Dubrovin, 2019: 20-21). Tornau da neredeyse aynı cümlelerle Çerkesler atlarını över, atlı savaşçıların Kazaklar üzerine saldıkları korkuya değinir ve tüm bu başarıları atlara gösterilen ihtimama bağlar (Tornau, 2019: 106-108). Aynı anda hem at hırsız hem at ustası olarak görülmelerine neden olan bu bakış açısı kuşkusuz ana vatandaki yaşama biçimlerinin bir yansıması olarak diasporada da varlığını sürdürür. Ana vatanda özellikle aristokrat aileler arasında cins atlar yetiştirilmesine önem verilmesi, at ve ata bağlı kültürlerin gelişip korunmasını sağlamıştır. Sürgün sonrasında da Osmanlı topraklarında belli ölçülerde devam ettirilen at yetiştiriciliği, Çerkeslerin iskân bölgelerinde diğer halklarla temasını artırmıştır. Şehirleşmeye bağlı olarak etki alanı azalsa da at yetiştiriciliği, at kültürü ya da at sevgisi kolay kolay vazgeçilemeyen bir kimlik taşıyıcısı olma işlevini yerine getirmektedir. Abdullah Temizkan ve Didem Çataklılıç, Uzunyayla Çerkeslerinin at yetiştiriciliğini inceledikleri makalelerinde 1950'li yıllara bu kültürün etkin biçimde korunduğunu belirtir.¹⁰³ Mitolojide, ana vatanda doğal hayatın içinde, savaşta ve sürgün sonrası iskân mekânlarında at kültürüne bağlı anlatımlar canlılığını korur. Roman yazarları da hem ana vatan hem diaspora konulu romanlarda bu bağı aktarmak ve kimliğin bir ögesi olarak işlemekten yanadırlar. Romanlarda; atların ehlileştirilmesi, binicilik maharetleri, atlarla kurulan sevgi bağı, geleneğe göre at binme biçimleri, awuj olarak (evlilik sözü) at hediye edilmesi, başlık olarak at hediye edilmesi, at hırsızlığı, atın bir çeşit namus meselesi olarak görülmesi, Çerkes eyeri, Çerkes atlarının üstün özellikleri yer alır.

Musa Uysal'ın *Üç Atlı* romanında Hajomar, Rus bir subaydan çaldığı atla köye girerek evlenebilecek, yiğit bir erkek olduğunu ispatlar. Sevddiği kıza ulaşma yolunda atılan bu adım, bir anlamda erlik sınavını geçme yoludur. Öyle ki Hajomar, Nefin'in kendisi at

¹⁰³ Temizkan, A. ve Çataklılıç, D. (2019) Atını Yitiren Toplum: Uzunyayla Çerkeslerinin Atçılık Ve Binicilik Kültürü Üzerine. *Millî Folklor*, 31 (123): 193-204.

sırtında gördüğünden emin olduktan sonra attan iner ve geleneğe uygun olarak saygılı biçimde yürüyerek girer köye (Uysal, 1998).

Tanrının Çorbasını İçmiştik romanında Genel, Çerkeslerin cins atlarına olan ilgiyi, atların belirgin özelliklerini, eğitimlerini anlatır.

“Pınarbaşı pazarının tercih edilmesinin nedeni ise Uzunyayla atlarına olan büyük ilgiydi. Asla alaca ve gri olmayan bu yeni nesil atlar, ordunun gözbebeği olan her türden binicinin ilgisini çekiyordu.

Çerkesler, Kafkasya'dan yanlarında getirdikleri boynu düzgün, sağrısı mantara benzeyen, baldırları geyikler gibi dik, genişliği üç parmağı geçmeyecek kadar dar kasıkları olan, bir kaburgasının fazlalığından dolayı yüke dayanıklı Kabardey atlarını, Uzunyayla'da Macar, Arap ve İngiliz atlarıyla çiftleştirerek, gösterişli ve dayanıklı yeni bir at nesli yaratmıştı.

Neredeyse iki bin metre rakımda yetişen Uzunyayla atlarının mahareti saymakla bitmiyordu. Yüklü halde, günde yüz kilometre yol alabiliyor, kaygan dağ patikalarında rahatça sürülebiliyordu; siste yolunu bulma yeteneğine sahipti, derin karda ve nehirlerde ilerleyebiliyordu, şaşmaz bir yön duygusuna sahipti ve Çerkeslerin en büyük gelir kaynağıydı” (Genel, 2009: 50).

Romanın genelinde bilgi vermekten kaçınan yazar, atlar söz konusu olduğunda biraz ayrıntıya girmekten uzak duramamış Çerkes atlarının diğerlerinden farkını vurgulamıştır. Genel, romanda yalnızca atların değil binicilerin farklılıklarını da anlatır. Pshiane ve Gune çok uzaktan gelen bir atının Çerkes mi Türk mü olduğunu anlar. Dimdik duran, hızla yol alan bu biniciler yarışlarda hep öne çıkar. Biniciler alaca ve boz at tercih etmez. Doru, siyah ya da kızıl atları olan biniciler, Çerkes kamçılarıyla dikkat çekerler. (Genel, 2009:51) *Atlılar* romanında Ruslarla yapılan savaşta üzerinde silah ateşleyip tek ayakla ata tutunan biniciler övülür (Kılınçvuran, 2015). *Tanrının Çorbasını İçmiştik*'te yetenekli binici Mahirbiy için “Birinci Dünya Savaşı'nda bütün badirelere at sırtında dalıp, at sırtında çıkmıştı” denir (Genel, 2009: 8).

Ersoy ilk romanında, Paçkuk Bey aracılığıyla önce sürgün nedeniyle ayrılmak zorunda kaldıkları atlara duyulan özlemi anlatır. Ardından Bazala karakterinin at ehlileştirmekteki başarısını kurguya dâhil eder. Ahırından kaçıp onların olduğu bölgeye kadar gelen vahşi bir kısrak gibi kolaylıkla terbiye edeceğinden emin olan Bazala, köyün önderinden bunun için izin ister. Paçkuk Bey bun tehlikeli bulsa da yerleştikleri bölge halkının Bazala'nın yeteneğine inanmadığını fark edince ona izin verir.

“Yaşlı imamın gözlerinde acımakla karışık alaycı bir ifade vardı sanki. Bu ifade, Paçkuk Bey’in kanını beynine sıçratmaya yetmişti. Dağlılar, böyle durumlarda kendilerini küçümsenmiş, hatta aşağılanmış hissederdiler.

Yaşlı adam ani bir kararla Bazala’ya döndü ve elini omzuna koyup; ‘Hadi oğlum, şimdi göster kendini! Göster ki, herkes benim aslanım neymiş anlasın!’ diyerek genç adama heyecanla beklediği izni verdi” (Ersoy, 2018a: 67-68).

Bazala, bu noktada hem erkekliğin hem de etnik grubun dirayetini gösterir. Atı ehlileştirerek bölge halkına hiç de boş olmadıklarını kanıtlamış olur. Bazala bu konuda çok yetkindir çünkü Kafkasyalıları atlarıyla bağ kurarlar. Serinin son kitabında Bazala bir baskında kaybettiği ata özlem duyar. Yazar burada Şortan karakterinin ağzından “Kafkasyalılarda at ile sahibinin ilişkisi sıradışıydı. At, sahibinin dostu, arkadaşı, kader ortağıydı. Hatta, at ile insanın aynı kanı taşıdığı düşünülürdü.” (Ersoy, 2018c: 88), diyerek atlarla kurulan bağı pekiştirir. Ana kahraman Bazala yaralanıp yatağa düştüğünde onu mutlu etmek için atını bulup getirirler. Atı getiren Khabug da Bazala’nın atı Aşkoka’nın yanında kaybolan üç daha getirmiştir. Hatta bunu Biz Abazayız, geleneklerimizde hastaya boş gidilmez, diyerek yapar (Ersoy, 2018c: 111). Böylelikle romanda atla kurulan bağ, atları ehlileştirilme becerisi, at ve gelenek ilişkisi vurgulanır.

Çetinbaş *Elveda Çerkesya* romanında atlarını Ruslara vermek istemeyen Pşımaf ve Maharbi’nin onları denizde boğmasını bir tören gibi anlatılır. Gençler atlarla denize girerek onlarla vedalaşırlar, atları başlarından öper ve elleriyle başlarını suya batırırlar, atlar da buna karşı çıkmaz, tam bir itaatle ölümü kabul ederler. Gençler duygularını kimseye belli etmezler. Romanda at, hem sevginin hem sadakatin sembolü olarak çizilir (Çetinbaş, 2017:30). Uşak romanında da Abrek ve atının birbirlerine sadık oluşundan, atın itaatinden, sahibinden başka kimseye uysal davranmayışından söz edilir. At ve sahibi o kadar bütünleşmiştir ki Abrek ölmek üzereyken ikisi birden ağlar (Dinçaslan, 2021: s.27 ve s. 55). *Çerkes Özgürlük Savaşçısı Hapago*’da at, sahibi ve onun kölesi dışında kimseye yanaşmaz, gerekirse sahibini evine götürecektir kadar iyi bir eğitim almıştır (Ilica, 2021: 42-43). *Kafkasya’dan Anadolu’ya* romanında sahibini Kazak saldırısına karşı koruyup saldırganı öldüren, sonra da sahibinin kalpağını ona getiren sadık at anlatılır. (Yılmaz, 2013: 73). Sahibinden başkasına itaat etmeyen ve Rusların eline geçmemesi için öldürülen at anlatısına *Adsız Roman*’da da rastlanır. Jankat’ın Şşewelıxhu cinsi atı aynı zamanda nişan hediyesi olarak kaşenine gönderdiği attır. Janset Tulij’in daha acılı bir sonu olmasını istemediği için kurşunla öldürülmesine razı olur (Soykan, 2018: 59).

Dağlara Yazılıdır romanında atın yabancıya karşı korunmasıyla ilgili bir bölüm yer alır. Kayseri’ye iskân edilen Kafkasyalılardan biri atına parmağının ucuyla dokunan bir yabancıya gümüş kamçısıyla karşılık verir. At da bir kadın kadar dokunulmazdır onlar için. Geldikleri gibi hışımla dağılıp yerleşir Çerkes, Abaza ve Çeçenler. Gelişleri mısırı, mızıkayı, atları, çizmeleri, gümüş kılıflı kamaları, toynak seslerini beraberinde getirir ve ova onlar olur (Öner, 2007). *Narıçko’nun Atı* romanında öncelikle atı çalmak isteyen bir eşkıya köyce yakalanır, köy meclisinde hakkında karar verilir, eşkıya bir anlamda küçük düşürülür. Hırsına yenilip aynı atı çalıp onun eziyet görmesine neden olan Pşı’nın evi basılır, köylüler atın intikamını Pşı’nın harmanını yakarak alır. Atalan, Soykan, Öner ve Çetinbaş’ın romanlarında atın el değiştirmesi, ata izinsiz dokunulması bir gurur meselesi olarak işlenir.

Öner’in romanında at bir hayvan olmanın ötesine de geçer yoldaştır, düştür hatta cennette vardır.

“Cennette çizme var mıdır dersin?”

“Olmaz olur mu be! Bütün melekler çizmelidir.”

“Tanrı Tha, bize de çizme verir mi dersin?”

“Vermez olur mu hiç.”

“Peki, kama? Sapı gümüş işlemeli kama?”

“Onu da verir.”

“Bir de at. Demirkırı, gök rengi...”

“Attan çok ne var cennette be! Üstelik ordaki atların kanadı bile varmış. Koşarken uçuyorlarmış.”

“Deme!”

“Ninem ölsün ki” (Öner, 2007: 20).

Atların ruhların taşıyıcısı olduğu fikri *İçimdeki Nehir* romanında bir çocuğun hayal gücünde işlenir. Kendisi Çeçen olan çocuk, Abhazya’da bir komşularının Lata trajedisinde¹⁰⁴ ölen çocuklar için atlar yetiştirdiğini, ruhların atların yelelerine tutunarak yükseldiğini ve istediği zaman yaşayanları görebildiğine inanır. Atlar ruhlar âlemine aracılık yapabildiği için çok değerlidir (Özkan Oğuz, 2021: 114). *Narıçko’nun Atı* romanında Azimet, kendisine çocukken anlatılan at masalarını hatırlar sıklıkla. Söğütlü

¹⁰⁴ 14 Aralık 1992’de Abhazya Gürcistan Savaşı’nda, Lata’da Gürcistan tarafından düşürülen mülteci helikopterinde; otuz beşi çocuk, sekse beş kişinin yaşamını yitirdiği olay, Lata Trajedisi olarak anılmaktadır.

köyünü çocukları bu masalları ezbere bilir. Onların hayalinde Kafdağı'nın atları kanat takmış gibi hızla koşarlar (Atalan, 2005).

Dağlara Yazılıdır romanında at, yalnızca çocukların rüyası değildir; o Çerkes olmanın bir ifadesidir. Çizmeyi de kamayı da Çerkes gibi ata binmeyi de ifade eder. Romanda yılkı atlarının taylarla buluşma sahnesi anlatılırken onlara hayran olan çocuğun gözünden bu kavuşma anı sergilenir. Köyün çocukları alışsınlar diye vahşi atlara bindirilirler. Vahşi at, çocuğu sırtından atınca Damış Dede yaşına bakmadan çocuğa yardıma gelir. Ona göre ata binemeyen bir Çerkes hiçbir işe yaramaz.

“Korkma oğlum. Kes şu bacaklarının titremesini. At korktuğunu anlarsa üstünde tutmaz seni. Atın üstünde duramayan bir Kabartay da bir boka yaramaz. Sık bacaklarını, yapış yelesine arkadaşının. Güzel şeyler söyle kulağına, bağırıp çağırma sakın. Anlamaz diye düşünme. Ne söylesen anlar at bizim dilimizde. Çünkü atlar Çerkesçe konuşur. Hadi, yallah!” (Öner, 2007: 24).

Damış Dede'ye göre Çerkesler at soyundan gelir. Çocuklar yürümeden ata binmeyi öğrenir, Ata vurulmaz, ona daima güzel sözler söylenir. Damış'ın öğütleriyle ata binmeyi başaran çocuk Çerkesliğin şartını yerine getirmiş olur (Öner, 2007). Çocuk için at sevgisi aileden gelen bir sevgidir. Atlara gözü gibi bakar herkes, kendisini bir tay olarak hayal eden çocuk, alını akıtmalı ata hayrandır.

“Çok atımız vardı o zamanlar. Kırı, dorusu, alı, yüzlerce atımız vardı. Hele biri, hele biri... Üç ayağı sekili, alını akıtmalı, ince bacaklı, parlak toynaklı biri vardı ki deli ederdi beni. Derisi güneşte balkır, gözünü kamaştırırdı insanın. En çok ona özenirdim bir tayken ben. Yüzlerce atı bir yana, o bir yanaydı babam için. Üzengisi, gemi, Çerkes eyeri, mahmuzları gümüş işlemelerle donatılmıştı. Göğsünde püsküllü bir nazarlık dururdu. Okşar gibi tımar ederdi babam onu. Bacım, kuyruğuna göğ boncuklar örerdi, göz değmesin diye.

“Biz Kabartaylar giyime kuşama önem vermeyiz,” derdi babam. “Bize bir yamçı, bir kamçı yeter. Atlarımıza, kadınlarımıza yakışır süslenmek. Bize gerekmez,” derdi.

Ve babam, o atını çok severdi.

Ve babam, beni sevdiğini hiç söylemezdi.

Bir taydım ben onun için. Çocuklarının en küçüğü olan, sıradan bir tay.

Ama ben, o alını akıtmalı atı olmak isterdim. Beni de onu sevdiği gibi sevsin isterdim. Burnumu okşasın, alnımı kaşısın, sırtımı sıvazlasın isterdim. Yarışlara soksun isterdim beni de” (Öner, 2007: 25-26).

“Küçük tay”ın hayran olduğu at baba sevgisiyle bütünleşir. Kendisine hiç söylenmeyen sözcükler akıtmalı at için kullanılır. Öner’in anlatısında at, kültürün, geleneğin hatta aile ilişkilerinin yansıması olarak kullanılır.

Romanlarda sayılan sevilen insanlara, sevilen kadına at hediye etme; sevdiği kadını ona layık bir atla kaçırma örnekleri de görülür. *Narıçko'nun Atı* romanının ana izleği at sevgisi ve bir at uğruna yapılabileceklerdir. Nariçko'ya atını çok eski bir dostu armağan etmiştir. Romanda atın fiziksel özellikleri, özgür ruhu ve soyunun Kafkasya'dan oluşu belirtilir.” (Atalan, 2005: 4-5). Zaten bir at hediye edilecekse üstün niteliklere sahip olmalıdır. At sevgisi ya da iyi atlardan anlama yalnızca erkeklere özgü değildir. Romanda şaka yollu da olsa atını beğendiği delikanlıya eğer kendisini o atla kaçırmayı düşünürse bunu kabul edeceğini söyleyen bir genç kız yer alır (Atalan, 2005: 80-81). Sema Soykan'ın romanında bir nişan hediyesi olan at, Öner'in romanında kaçırılacak kıza verilen değer ölçütü olur. Çocuğun dedesi, babaannesini Ruslardan çaldığı bir atla kaçırmıştır. Bu at çalma onun cesaretinin bir simgesidir çünkü kaşenini kaçırmak için askerlerin arasına girip at çalar. Üstelik tek başına yaptığı bir eylemi bir baskın sanan Çar'ın askerleri Dağlılar geldi sanıp korkarlar. Aynı zamanda iyi bir binici olan Dede, bu beyaz atı özenle seçmiştir.

“ ‘Özellikle seçtim bu kır atı. Hem Ruslar, hem köylülerin karanlıkta bile görebilsinler diye. Hırsız değilim ben, sevdalıyım. Yılan gibi kara bir atla kaçırıamazdım seni. Bağışla’ ” (Öner, 2007: 29).

Bu eylemiyle Dede, sevdiği kızı göstere göstere kaçırmış olur. Cesurdur, gururludur, âşıktır ve gerçek âşık böyle olur. At kültü ve hayranlığının ortasında büyüyen çocuk, kendisini usta bir binici olarak hayal eder. O da bir Çerkes atlısı olacaktır. Onu göre kadınlar, yolundan çekilip ona saygı duyacaktır. Özdemir Atalan'ın *Narıçko'nun Atı* romanında da Azamet benzer bir arzu taşır. O da Kafkasyalı ataları gibi atıyla tepelere çıkacak bir kartal gibi duracaktır. Herkesin gıpta edeceği bu atın önünde kimse duramayacaktır (Atalan, 2005: 11). *Dağlara Yazılıdır*'ın çocuk kahramanının zihninde halk söylencelerindeki kutsal atlarla gerçek atlar birbirine karışır. Bu söylenceler kadın erkek herkesin dilindedir. Köyün şifacısı bir yandan çocuğu tedavi ederken bir yandan ona masallar anlatır. Çerkesler at soyundan gelir, Kutsal At Şı onların lideridir. Bir Çerkes asla yayan olamaz (Öner, 2007: 36). Hayri Ersoy'un ilk romanında da Abazalar için

yürüyerek bir yere gitmenin alışılmadık bir durum olduğu, çıplak dolaşmakla eş değer görüldüğü belirtilir (Ersoy, 2018a: 54). *Dağlara Yazılıdır*'da Şifacı Dode, mitolojik dönem hikâyelerinde açıklıkla, soğukla ve düşmanla mücadele eden halkların atları nasıl ehlileştirdiğini anlatır. Bir baskında atlı düşmanlara yenilen Çerkeslerden biri, düşman birliklerine katılıp gider, yıllar sonra yurduna dönünce dağlılara atları ehlileştirmeyi öğretir.

“Şuw atı ile ormana daldı. Yaban at sürülerini kaldırmaktı amacı. Dağlılar ardından seğirttiler. Günbatımına yakın biri kır, biri doru iki aygırın yönettiği bir at sürüsüne rastladılar. Öncü aygırlar deli gibi saldırdılar dağlılara. Dağlılar kaçıştılar. İçlerinden ikisi yan yana diz çöküp nişan aldılar. Kayın oklar tam gırtlaklarına saplandı atların. Çıglık çığlığa kişneyerek yere yuvarlandılar. Öteki atlar kaçıp kurtuldular o kargaşada.

“İki okçu, vurdukları atların başına çöküp ağlaştılar. Parlak derilerini okşayıp ağıtlar düzdüler.

“‘Keşke elim kırılseydi,’ dedi biri.

“Öteki hiç konuşmadı.

“Günlerce dağılan at sürüsünü izlediler. Sonunda tüm atları çitlerin içinde toplamayı başardılar. Atların başına gözcüler dikip sabaha kadar içtiler, oynadılar, eğlendiler...” (Öner, 2007: 38).

Çitin içinde mahsur kalan atları; yiyecekler ve güzel sözlerle ehlileştiren dağlılar, yanlarına aldıkları atlarla evlerine dönüp kutsal at Şı için şölenler düzenler. Çerkesler bu tarihten sonra atla bir olur, atlaşırlar. Dode'a göre Çerkes erkekleri bu nedenle at gibi hızlıdır, genç kızların beli kısraklar gibi incedir (Öner, 2007: 39). Öner'in romanında yer alan atların rengi yine ön plandadır. Bu romanda da boz ve alaca at yoktur.

Efsanelerle at sevgisinin bir aradalığını *Narıçko'nun Atı* romanında da görürüz. Atlara hayran olan Azemet, ablası Güpse'den Nevruz çiçeğinin hikâyesini dinler. Nevruz Dağı'nın en yüksekinde açan bu solgun mavi çiçek onu bulanın üç dileğini yerine getirir, çiçeğin yapraklarını yiyen atsa görünmez kanatlara sahip olur (Atalan, 2005: 35). Azemet için Nevruz çiçeğine ulaşmak büyük bir hayale dönüşür çünkü köyde en iyi ata sahip olan Şetevlar'ın oğlunun o çiçeği bulmaya gideceğini duyar. Ona göre kanatlı at efsanesi gerçekse onun atının kanatları olmalıdır. Azemet'in köyü Söğütlü'de yaşayan bir Ermeni Etyam (Etem) de ona atlarla ilgili anlatıları aktarır. Truva savaşındaki kahraman atları, Don Kişot'un atı Rosinante'yı anlatır, böylelikle Azemet'in zihninde Kafkasya'nın atları, Köroğlu'nun atı Batı anlatılarındaki atlar birleşir ve masalsı bir yan kazanır (Atalan, 2005: 40-41).

Athılar romanında at hırsızı tabiri bir Rus genç kızı tarafından Çerkesleri aşağılamak için kullanılır. General babası ise Çerkesler ihtiyaç duyduğu için at çalmıyor diyerek pek de bağlamı olmayan bir açıklama yapar (Kılınçvuran, 2015: 51). Yazar burada kendi kültürü öteki olana övdürme yolunu seçer. Diaspora Çerkesleri için de sıklıkla kullanılan at hırsızı sözü *Dağlara Yazılıdır* romanında da yer bulur. Çerkesleri aşağılamak için kullanılan bu tamlama Damış’a göre yersizdir. Ona göre o at çalmaz, başkaları ata bakmayı bilmez o ise at sevdalısıdır hatta atın kendisidir “Güzel bir at, güzel bir kadın gibi onu en iyi sevmesini bilen helal hakkıdır der Afganlar” (Öner, 2007: 105), diyerek kendini savunur. O sağa sola bırakılmış zavallı atları kurtardığını düşünür. Köylüler de onun Hz. Süleyman gibi- Peygamberin adını tam hatırlamazlar- hayvanların dilinden anladığını, atları hemen ehlileştirdiğini, hiçbir atın ona direnmediğini anlatırlar. Damış’ın kendisi âdeta bir attır.

At delisi Damış askerde dâhi ele geçirdiği Fransız atlarını telef olmasın diye yanına alıp savaş meydanından izinsiz ayrılır.

“Bak, dinle! Belle ki Antep’te dövüşüyor bu Damış gibi deli Çerkesler. Fransızın bir bölüğünü de tepeliyorlar. İyi mi? Kaçıyor Fransız, atını, silahını bırakıp. Bizimkiler alışkın. Hemen yakalıyorlar atları. Her birinin yedeğinde üç-beş at, çıkıp geliyorlar savaş alanından. Bağlıyorlar atları birbirlerine. Kimseye vermiyorlar. Komutan geliyor, yapmayın etmeyin diyor, dinletemiyor. Dinletemiyor bu at âşığı deli Çerkeslere. Bir de bakıyorsun sabah ezanında kalkmış hazırlanıyorlar. Savaş alanından ne toplamışlarsa yüklüyorlar atlara... ‘Yahu, ne yapıyorsunuz? Nereye böyle savaşın ortasına?’ diyen subaya da, ‘Bu güzelim atlar telef mi olsunlar orta yerde? Hem ekin biçme zamanı komutan bey, bize izin,’ deyip sürüyorlar atlarını. İyi mi?” (Öner, 2007: 96-97).

Romanın ilerleyen bölümlerinde Damış, komitacıları arayan askerlerin atlarını çalmaya geldiklerini sanıp tek başına askerlerle çatışır. Onun için at her şeyden önemlidir. Ona göre cennete giden köprüde kesilen kurbanlar geçit sağlamaz. Çerkesler atlarla dörtnala geçer Sırat köprüsünden. Damış’ın at sevgisi dinî ve etik değerlerin çok üstündedir. O tam bir at sevdalısıdır, atsız yaşayamaz. Çerkes Âdil Paşa’nın Tahsildarlık Günleri’nde, Âdil Paşa ve arkadaşı Fadıl Bey, Çerkes Ethem birliklerinden ayrılıp Kuvayi Milliye’ye katıldıklarında yüzbaşı yanlarında silah getirmedikleri için onlarla alay eder. “Beni bildiğim Çerkesler hırsız olur! (...) Siz ne biçim Çerkessiniz?” (Şenol, 2016: 58), diyerek onlara kızınca Âdil Paşa, para için değil yiğitlik at çalar, cümlesiyle karşılık verir.

Rüzgâr Kokulu Atlılar romanında at, asaletiyle öne çıkar. Romanda soylu aileye mensup Janbot bindiği asil atla ve yedeğindeki diğer gösterişli atlarla evine dönünce ailenin yardımcısı Pot, onu sevinçle karşılar. Janbot yanında getirdiği atlardan memnundur ve atların insanlar gibi soylu olduğunu söyler. Kahya Pot ise buna karşı çıkar. “ ‘Atları insanlarla kıyaslamak hem ayıp hem de günahtır,’ dedi ‘Unutma ki insan soyunun çoğu köledir’ ” (Reşat, 2008: 39). Pot’un atın asaletini insan asaletinin önüne alması dikkat çeker, üstelik kıyaslamasında köleliğe değinmesi de önemlidir zira Pot’un kendisi alt sınıftandır. Reşat, roman boyunca kölelik ve soyluluk bağlamında soyluların zalimliğini işler. Öyle ki kendilerinden başka kimsenin soylu olmasına katlanamayan beyler atların asaletini bile kıskanır.

“ ‘Ama bana kalırsa onu kıskandılar. Onun o soylu, o zeki, o çevik hallerini bir at için çok gördüler! O zaman anladım ki, basit bir insan asalete asla tahammül edemez, kendisinde olmadığı için onu gördüğü yerde yok etmeye çalışır. İşte bu benim yaşamımdaki en büyük acı ve önemli ders oldu’ ” (Reşat, 2008: 146).

Romandaki zalim beyler bu asil hayvana bakamamış, güçlü safkanın kıymetini bilememişlerdir. Roman boyunca atların insanlardan daha asaletli ve akıllı oluşu vurgulanır. Yazar tekrara düşmesine rağmen bu vurgudan vazgeçmez. *Nariçko’nun Atı* romanında da Pşı soyundan geldiğini iddia eden Hamij Murat, Nariçko’nun atı Borivas’ı satın almak ister. Olumlu yanıt alamayınca önce eşkıyalarla Nariçko ve köylülerin gözlerini korkutur sonra da atı kaçırarak dağda kereste işi yapanlara veririr. Onda olmayan bir atın sıradan köylülerde olmasını hazmedemez (Atalan, 2005).

Romanlarda atlar kadar Çerkeslere özgü eyer de yer alır. *Nariçko’nun Atı* romanında köydeki at yarışına katılan tüm atlarda Çerkes eyeri vardır, atların eyerleri ve gemleri gümüş işlemelidir. Yarışa katılan biniciler kalpak, fişekli ceket, binici pantolonu ve deri çizmeden oluşan geleneksel giysilerini giymiştir (Atalan, 2005: 13). Çerkes eyeri diğerlerinden farklı bir özeliğe sahiptir. Özellikle varlıklı ailelerin eyerleri gümüş işlemeli olur. *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*’nda sürgün öncesinde bir Prens olan Talustan’ın Uzunyayla’da eyerci olarak yaşamını idame ettirmesinden söz edilir. Talustan bu zanaatı pu’r olarak verildiği ailenin yanında öğrenmiştir (Antigen, 2005: 106). Eski Prens, gümüş işlemeli Çerkes eyeri yapmakta ustadır. *Elveda Çerkesya* romanında Çerkes eyerinin yapılışındaki ustalık sayesinde atın beline çok iyi oturması ve esnekliği

sayesinde atı rahatsız etmemesinin altı çizilir. Bu eyerler uzun yolculukların kolay geçmesini sağlar (Çetinbaş, 2017: 138). Bunun yanı sıra eyerler usta imzası gibidir. Pşımaf ve Maharbi'nin Kafkasya'dan getirdiği eyerleri gören bir başka Çerkes Usta, o eyerleri kimin yaptığını anlar. İlerleyen yaşına rağmen işine devam eden bu usta, tüm Kafkasya'da bilinmektedir (Çetinbaş, 2017: 171). Çelik'in *Zorunlu Göç* romanında Kafkas birliği için uğraşan Naip M. Emin'in konuşmasını yapması için kendisine Adige eyeri kuşandırılmış bir at getirilir. Çelik; Adigelerde at üzerinde konuşmanın bir çeşit kürsü işlevi gördüğünü, bunun da sıklıkla olmadığını genellikle Thamade makamına özgü olduğu bilgisini verir. Burada sözü edilen at yine bir doru attır.(Çelik, 2001c:15) Böylelikle M. Emin onurlandırılır. Ersoy, ilk romanında hasta taşımak için özel olarak yapılan bir eyerden söz eder ve bu eyerin özelliklerini sıralar. "Kafkasya'daki savaşlarda yaralananları taşımak için tasarlanmış çok özel bir eyerdi ve yaralıyı oturduğu atın üzerinde adeta askıya alıyordu" (Ersoy, 2018a: 260). Romanda hamile bir kadının taşınması için kullanılan bu eyer kültürün kadimliğine de işaret eder.

At ve atlıya verilen değer bir karşılık ilkesine dayanır. Bir atlının atı da misafir gibi algılanır ve ev sahibi onun bakımını üstlenir öte yandan misafir de özel durumlar haricinde at ile köye girmez belirli bir mesafede atından inerek yaya olarak köye gelir. *Elveda Çerkesya* romanında bu gelenek örneklenir. Pşımaf ve Maharbi, mimari yapısından bir Çerkes köyü olduğunu anladıkları köye girerken atlarından inerler. Rasgele bir kapıyı çalarak misafir kabul edip etmeyeceklerini sorarlar. Çerkes aile onları hemen kabul eder, misafirleri hacheşe (misafir evi) atları da ağıla alırlar (Çetinbaş, 2017: 152-153). Misafirler atlarına gayet iyi bakılacağından emindir. Mesut Özdemir'in *Yorgun Tutsak* romanında Nazilerden kaçan biri kadın, biri erkek iki atlı komşu Çerkes bölgesine giderler. Sınır bölgesinde onları fark eden atlılar yaklaşınca atlarından iner. Beslen gülümseyerek " 'Seni farkettiler' dedi. 'Geleneklerimize göre bir kadına asla at üzerinde yaklaşılmaz. Kırsal kesimde geleneklerimiz hala yaşıyor' " (Özdemir;1986: 37), diyerek geleneğin uygulanışını örnekler. *Özgürlüğün Bedeli*'nde roman kahramanlarından İbrahim, köye yaklaşınca atlıların attan inmelerinden onların Çerkes olduklarını anlar, gelenlerle doğrudan Çerkesçe konuşur (Uğurlu, 2009). *Anzure* romanındaysa köye atla giren birinin Çerkes çıkması durumunda köylünün "Sen yükseklerdesin. Benim sesimi duymazsın, diye dokunaklı laf " söylediği ve atlının attan inmeye, özür dilemeye ya da

köyden çekip gitmesine sebep olacak bir dışlamaya maruz bırakıldığı ifade edilir (Uğurlu, 2007: 65).

At, Çerkes kültüründe o kadar önemli bir yere sahiptir ki onlar için özel mızıka ile çalınan özel ezgiler vardır. *Narıçko'nun Atı* romanında Özdemir Atalan bunu örnekler. Bahar şenliğine giden köylüler mızıka eşliğinde atlar için bestelenen müziği çalınırken topluca şarkıyı söylerler. Wubıhlardan kaldığı söylenen şarkıda at ve insanın bir olduğu, bütünleştiği anlatılır.

“Atım benim, beyaz atım /Dorukların karı gibi beyaz atım/Sen olmazsan yarım insanım ben/Benim bedenim nereye giderse /Senin bedeninin oraya gider /Senin bedeninin nereye giderse /Benim bedenim oraya gider/Atım benim beyaz atım /Denizlerde martı gibi süzülürsün /Denizleri seninle aşarım/Düzlüklerde güvercin gibi süzülürsün /Düzlükleri seninle aşarım /Çıkarız seninle karlı doruklara /Orada bir kartal gibi dururuz” (Atalan, 2005: 55).

Biniciler için oldukça önemli olan at yarışlarında atın galip gelmesi gencin kendisi kadar sülalesi için de önemlidir. *Kölelik Dönemeci*'nde bir çeşit erlik sınavına giren iki Kafkasyalı genç at binme konusundaki maharetlerini sergilemek için meydana çıkarlar. “(...) tüm Çerkes gençlerinin yapmaları gereken oyunları” (Bilbaşar, 2015: 142) sergileyen gençler, at koşarken attan inip tekrar binme, atın üzerinden sarkarak akrobatik hareketler yapma, iki ata aynı anda binme, yerde yatan bir yaralıyı atla alabilme, at üzerinde nişan vurabilme gibi becerilerini yarıştırlar (Bilbaşar, 2015: 142-144). Galip gelen Şardan hem erliğini kanıtlar hem de sülalesini gururlandırır. Yarışmayı izleyen Türk bir tüccar çok fazla yarış izlediğini Tatar, Arabistan ve Berberi atlılarının hünerlerini gördüğünü “Lakin Çerkes binicileri gibisine bir yerde” (Bilbaşar, 2015: 148), rastlamadığını anlatır. Ona göre yarışa katılan iki genç de safkan Çerkes olduklarını kanıtlamışlardır. *Genar* romanında bahar şenliğinde atlılar iki farklı yarışa katılır. İlki at üzerinde tüfekle yapılır. Kısa sürede atını sürüp silahını ateşleyen binici yarışı kazanır. İkinci oyun ise deri kapma oyunudur, burada da biniciler hünerlerini gösterir. (Çelik, 2001a:33-34) *Narıçko'nun Atı* 'nda Azamet yarışa gireceği zaman atı Borivas'ı özenle hazırlar. Borivas'ı kendi sülale arması olan keçeyle süsler.

“Keçeler iki-üç parmak kalınlığındaydı. Kenarları bir parmak genişliğinde siyah renkle çevrilmişti. Bunların dört köşelerinde yine siyah renkle sülâle arması olan işaretler vardı. Borivas'ın keçesindeki işaret, yarım bir daire ile onun içinden dışa

uzanan bir ok şeklindeydi. Okun dip kısmındaki sağlı sollu çizgiler düz ve sert değil, hafif kavisliydi” (Atalan, 2005: 59).

Narıçko Mirze yarış öncesinde yaptığı konuşmada atların ne kadar önemli olduğunu; hayatlarında atların olmadığı bir devri görmek istemediğini söyler. Duasında atların nal seslerinin ve kişnemesinin ebediyen yankılanmasını diler (Atalan, 2005: 59-60). Romanda yarışa katılan Nekar, Mezi, Şıdoğ, Şıble, Vesıfij adındaki atların renkleri, huyları, süsleri uzun uzun anlatılır. Başka bir günde Çayran köyünde yapılan yarışmada Thamade, hiçbir milletin Adıge insanı kadar ata bağlı olmadığını, Adıge soyunun güzellik, zarafet ve çeviklik özelliklilerinin aynısının atlarda da olduğunu bu nedenle atın kendileri için çok önemli olduğunu, atı olmayanın eksik olduğunu söyler (Atalan, 2005: 84-85).

At yarışları yalnızca şenlik ve düğünlerde görülmez. Cenaze törenlerinde ya da anmalarda at yarışlarının düzenlenmesi geleneği vardır. Yarışlarından önce atlılar mezara giderek, saygılarını sunarlar. Törende atlara at gömleği giydirilerek (Bu Abazalarda sadece ölenin atına giydirilir.) at yarışları yapılır. Kazananlara hediyeler verilir. Yine bu törende hedef vurma yarışları da yapılır.¹⁰⁵ *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında köyün lideri Paçkuk Bey öldürülünce onun cenazesini Abhaz töresine göre yapmak isterler. Bunun için sembolik üç at hazırlanır. Atlar onun çocukluğunu, gençliğini ve kahramanlığını imler. Çocukluğunu imleyen atın üzerinde bir çocuk eyeri bulunur. Cenaze konuşmasını yapan kişi bu atın başında ölenin çocukluğunu anlatır. İkinci atta gümüş bir eyer vardır. Burada ölenin gençliği övülür. Üçüncü at savaş atı olarak hazırlanmıştır. Burada Paçkuk Bey’in savaşçı yanları ve liderliği anlatılır” (Ersoy, 2018a: 176-177). Bu romanda at binek hayvanı olmanın dışında simgesel anlamlar kazanır. Cenaze haberi götüren bir atlı da sembolik davranışlarla kara haber getirdiğini belli eder. Ölüm haberini götüren atlı ata ters yönden biner ve ters yönden iner. Kamçısını sol elinde taşır ve her haberci bir köye gider (Sarebiy, 2017:267). Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere atlar Çerkes ve Abazaların gündelik yaşamlarının içinde ve onun çok ötesinde anlamlar taşımaktadır.

At, binicilik, at sevgisi, atın namus olarak görülmesi, at hırsızlığı, Çerkes eyeri, sembolik anlamlar yüklenen at, at- kahraman eş değerliliği bağlamında ele alınan at kültü; Çerkes

¹⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için Maf’edz Sarabiy’in “Çerkesler ve Gelenekleri” kitabına bakınız.

ve Abaza romanlarında, kahramanların ideal kimliğe yakınlığı çerçevesinde işlenir. At erktir, soyludur, tercih sebebidir. Çocukluktan ölüme kadar etnik bir kimliğin yansıtılmasında kullanılır. Kimliğin kendisinin bir ölçütü olarak görülür. Çerkes atı; rengi, soyu, eğitimi, sadakati ile diğerlerinden üstündür. Ona hükmedecek kişi de onun kadar soylu olmalıdır. Zaten soylu olmayanlar onun kıymetini bilemez. At uğrunda ölünen ve öldürülen kutsiyet atfedilmiş bir varlık olarak görülür âdeta Çerkeslerin ruhunu taşır.

Bozkurt Güvenç *İnsan ve Kültür*’de Lévi-Strauss’un “Ego versus autre” (Ötekilere karşı ben) ilkesini örnekleyerek kimliğin kime karşı olduğunu bilmekle de ilgili olduğunu belirtir (Güvenç, 1994: 3-4). Ulus devlet anlayışı içinde siyasi örgütlenmesi güçlü olmayan her diaspora halkı gibi Çerkes ve Abazalar da kültür söylemini öne çıkarır. Ana dili öğretimi, ana dilde yayın, siyasal temsil gibi konulara oldukça az değinen romanlar, bu yollarla ifade edilemeyen kimliği ifade edebilmek için ötekinin karşısına “ben”i folklorik değerleri yücelterek koyar ve parlatır. Smith günümüz ulus devletlerinin çok etnili yapılarını tek etniye indirgeyerek egemen bir grubu öne aldığını belirtir (Smith, 1994: 69-70). Bu öne alış diğer etnilerin kendilerini siyasal olarak korumayamadığı ortamda kültürel bir korumaya dönüşür. Çerkes ve Abazalar da tarihsel süreçte yaşadıkları siyasi ötekileştirmeleri geri plana atarak bir anlamda kültürel milliyetçilik damarını beslerler. Yazarlar da bu damardan beslenerek kültürel miras ve onun eşsizliği vurgusunu yaparlar.

Folklorik kültür unsurlarının -sofra, dans, müzik, ozan, şifa, ocak, dua, mimari ve at kültürlerinin- romanlarda hatırlanması ve yazılması; Çerkes ve Abaza kimliğinin yaşatılması, korunması, geliştirilmesi ve gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir rol edinir. Yazarlar için bu temalar yalnızca geçmişe özlemin yansıması değildir, bunlar bir kimliği var etmenin, asimilasyonla mücadelenin yoludur. Toplumsal hafızanın özellikle ritüele dayalı uygulamaları, diasporik toplumlarda daha derin bir bağlılıkla sürdürülür hatta kutsallaştırılır. Romanlarda da simgesel dile dönüşmüş öğelerin toplumsal hafızada ana dilinden daha kalıcı olduğu görülür. Bu uygulamalar köken bağına güçlendiren, uzakta olsa da evde hissettiren uygulamalardır. Çerkes ve Abaza mitolojileri, masalları, şarkıları (gıbz ve voroedleri) ozan kültürünün canlı tutulmasıyla yüzyıllar öncesinde günümüze taşınmıştır. Ozanların dillendirdiği toplumsal bakış, dilden dile aktarılarak

diaspora halklarının hafızasında bile yaşamayı başarmıştır. Bu ozanlar sayesinde korunan sözlü kültürel bellek, romanlar ya da akademik araştırmalarla yazılı hâle gelmiş, kimlik inşasında etkin olmuştur. Romanlarda işlenen Çerkes ve Abaza kültürünün temelinde ozanlar yer alır. Günümüze taşınan her folklorik unsurda sözlü edebiyat kültürünün etkisi büyüktür.



4. BÖLÜM

SÜRGÜN VE SOYKIRIMLA VAR OLMAK

Çerkesler ve Abazalar ana vatanlarından Rus kolonizasyonuna bağlı olarak sürülen, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı topraklarında dağınık hâlde iskân edilen etnik topluluklardır. Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze uzanan tarihsel süreçte farklı uyumlanma deneyimleri yaşayan topluluk için, çoğunluğu artık diasporik kimlikler olsa da sürgün olmak önemlidir. Ernest Renan'a göre uluslar ortak zaferler kadar ortak acılardan da beslenir. Hatta ortak yaslar, görev bilincini sağlayıp uğraşı öne aldığı için daha etkili olur (Renan, 2016: 50). Çerkes ve Abazalar ulus devletler çağında, böyle devletler kuramamış olsa da masalsı ve görkemli geçmiş kadar- hatta ondan daha fazla- soykırım ve sürgün de kimliklenmelerinin anahtarı olur. Ana vatandan ayrılma, diasporaya dağılma, ana vatan özlemi, benliğini koruma ya da koruyamamaya dair her konu; önünde sonunda sürgüne bağlanan bir yol izler. Çerkes ve Abaza varoluşunda habze-keabz ne kadar önemliyse soykırım ve sürgün de o derece önemlidir. Çerkes ve Abazaların hayatını bıçak gibi ikiye bölen bu travma; öncesi, yaşanan an ve sonrası görünümleriyle toplumsal hafızada yer etmiş, etkisi belleklerden silinememiş, silinmesi istenmemiş bir gerçekliktir. Kimlik ağacını besleyen bir çeşit ilaç olan ortak acı, etnik grubun canını acıtırken onları ayakta tutan güce de dönüşür. İronik biçimde geçmişin ortak acısı, insanları topluma bağlarken bir yandan da onları içinde yaşadıkları toplumdan koparır ve farklılığın altını çizer çünkü acı sevinçten daha öznedir.

Çerkes ve Abazaların Ruslarla olan ilişkisi oldukça eski dönemlere dayanmaktadır ancak diaspora Çerkesleri için odaklanılan tarih 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıldır. Osmanlı-Rus savaşları sırasında -kendilerinden bağımsız olarak- anlaşmamalarla el değiştiren topraklardan şiddetle sürülen halklar büyük kayıplar verirler (Richmond, 2018; Gingeras, 2015; Grassi, 2017). Karpat' a göre 18. yüzyılda göçler siyasidir. Millî devletleri oluşturmak amacıyla asimilasyon ve sınır dışı etme yöntemlerini kullanarak etnik temizlikler yapılır (Karpat, 2017:13). Ruslar; askerî ve stratejik nedenlerle bölgeyi işgal

eder, dinî bir misyon da yüklediği işgale yön verirken ilkel hakları medenileştirme ve Hristiyanlaştırma ülküsüyle hareket eder. Dayatmaları kabul görmediğinde de halkları göçe zorlarlar (Karpas, 2017: 165). Richmond, Çerkes sürgünün 1803 yılından başlayarak Balkanlardan çıkartıldıkları 1878 yılına kadar sürdüğünü belirtir (Richmond, 2018: 38). Ruslar; etnik temizliği gerçekleştirmek için hile, şiddet, hırsızlık, yangın, açlık, iç savaşları destekleme, salgın hastalıkların yayılmasına sebep olma gibi yöntemleri kullanırlar. Richmond uygulanan bu yöntemlerinin soykırıma sebep olduğunu söyler (Richmond, 2018).

Sürgün sırasında Osmanlı topraklarına gelen insan sayısı hakkında farklı yaklaşımlar bulunur çünkü tüm sürgünzedeler kayıtlı gemilerle gelmemiş ve bu çıkışların kaydı tutulamamıştır ayrıca kara yolunu kullananların sayısı bilinmez. *Etnik Yapılanma ve Göçler* kitabında Karpas 1859-1879 yılları arasında çoğu Çerkes 2 milyon Kafkas'ın Rusya'dan ayrıldığı; 1914 yılına kadar da yarım milyon Çerkes'in bu rakamlara eklendiğini belirtir (Karpas, 2017: 170). Ayhan Kaya sürgüne maruz kalanların sayıları hakkında araştırma kaynağına göre farklılıklar olduğunu belirtir. Rus verilerini temel alan çalışmalarda, Osmanlı'ya göçe zorlananların sayısı 500 bin ila 1 milyon arasındayken Türkiye kaynaklı çalışmalarda bu sayının 1 milyon ile 2 milyon arasında olduğu iddia edilir (Kaya, 201: 81).

Zorlu şartlar nedeniyle İmparatorluk topraklarına ulaşabilen nüfus, yola çıkan nüfusun çok altındadır. Karantina bölgelerinde de kayıp sürmüştür. Karpas'a göre gelenlerin %20'si sürgün şartları nedeniyle ölmüştür (Karpas, 2017: 170). Toledano'nun verdiği bilgilere göre Osmanlı'nın Ruslarla anlaşarak gönderdiği gemiler göçmenleri Rumeli'de Köstence ve Varna; Anadolu' da Trabzon ve Samsun limanlarına getirirler. Rusları memnun edecek şekilde çok az sayıda göçmen sınır bölgesine yerleştirilir. Limanlarda temel ihtiyaçları karşılayacak yeterince hazırlık yapılmamıştır. Tıbbi yardım ve yiyecek yetersizdir. Çiçek, tifüs ve dizanteri gibi hastalıklar nedeniyle günde iki yüz- üç yüz insan ölür (Toledano, 1994: 127). 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı sonrası Balkanlarda iskân edilen Çerkes ve Abazalar bir kez daha sürgün edilerek Anadolu ve Suriye'ye gitmek üzere Bulgaristan'dan gemilerine bindirilirler (Karpas, 2017; Gingeras, 2015). Kesin olarak sayı bilinmese de tahminin çok üstünde bir göçmen dalgası sahillere vurmuştur. Bu, çok büyük bir insan kitlesinin yer değiştirmesi ve iskân edilmesi anlamına

gelmektedir ve iskân sırasında da kayıplar verilir. Erdoğan Boz “ bu sayılar hem yaşanan acının büyüklüğünü “göstererek” hem de öznel bir deneyim hissi yaratarak Çerkeslerin kimlik inşası süreçlerinde büyük rol oynamıştır” der (Boz, 2019: 86). Ona göre bu sayılar tarihsel süreçte farklı dönemlerde kimlik siyasetinin somut örnekleri olur. Sürgünün romanlardaki iz düşümü de Erdoğan Boz’un tespitiyle örtüşür.

Diasporik kimlikler bu gibi travmatik durumları nesillerce anlatarak ana vatan ve kimlik bağlarını güçlendirirler. Yazarlar sürgünü anlatırken okuyucuyu, tarihle ve sürgüne sebep olan hatalarla yüzleştirmeye; onlara sürgün şartları ve yaşanan mezalim hakkında bilgi vermeye odaklanır. Okuyucuyu yas tutan, güvenlik ve barınma ihtiyacı içinde olan, uyum sağlamaya çabalayan, öteki oluşunu kabul edemezken kendini anlatma çalışan atalarıyla empati kurmaya yöneltir. Sürgün ile yitirilmiş ana vatan ve millî bilinç, romanlarla yeniden inşa edilir. Sürgün temalı romanlarda; sürgününün açtığı ruhsal yara, bir travma olarak sürgün, Karadeniz kıyılarında yaşanan karmaşa, mezalim ve trajedi, sürgün gemilerinde yaşanan dramlar, Osmanlı liman şehirleri ve göçmen kamplarını anlatılırken hikâyelerin arasına tarihî bilgiler sıkıştırılır. Farklı karakterin yaşam öyküleri aracılığıyla, her ailenin bildiği maddi manevi kayıplar, neredeyse aynı biçimde dile getirilir. Yazarlar roman tekniğinden çok, okuyucuda oluşturmayı hedefledikleri duygulara odaklanır.

Travma olarak sürgün ve sürgün algısı; korku, çaresizlik, umut-umutsuzluk, öfke, isyan, suçlama, adalet arayışı, güvensizlik, gelecek kaygısı, millî manevi birlik ihtiyacı döngüsüyle ele alınır. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında Sevim Reşat, Setenay Guaşe’nin göç yanlılarına duyduğu öfkeyi, kendilerini bekleyen kadere isyanını, çaresizlik hissini ve gelecek korkusunu anlatır.

“Bu hilelerle kuşatılmış dünyada insanı var eden, âlemde bir yer tuttuğuna inandıran tarihidir, dünüdür. Onlar şimdi bunu geride bırakmak için çabalıyorlar. Yabancı topraklara gitmek, yeni bir hayata başlamak... yeni hayat; ne budalaca bir söz. Oralarda ruhlarını köleleştirip padişahın kulu olacaklar. Hafızaları yavaş yavaş boşalacak, bunu görmüyorlar mı? Bütün bunlar niçin? İllaki göç niye? Her şeye rağmen yaşamak için mi? ” (Reşat, 2008: 334).

Sürgün isteksiz bir yolculuktur, Setenay Guaşe de vatanını bırakmak istemez. Kendisini ancak başka bir sürgünün anlayabileceğini düşünür (Reşat, 2008: 334). Sürgünün psikolojik boyutunu ağır yaşar. Aidiyeti, kimliği, sevgiyi, anıları, yaşamı anlamlı kılan

her şeyi bırakmaktır. Yıllardır yaşadığı toprağı avuçlayarak orada ölmeyi ister. Bunu gitmekten daha onurlu bulur (Reşat, 2008: 380). Tüm romanda zalim bir soylu olan Setenay Guaşe bu ayrılıkla duygusallaşır ve içsel olarak ölür.

Cortazar’a göre sürgün edilen kişi şehrinin havasından kokusundan, sokaklarından koparılırken yaşam biçiminden, ailesinden, arkadaşlarından uzaklaşır bu korkunç bir ölümdür çünkü kişi hâlâ hayattadır (Julio Cortazar Der: Andaç, 1996: 22). Sürgün alışılmış vatan toprağından bir bilinmeze sürüklenmektir. Yabancı olduğu topraklarda nasıl yaşayacağını bilemeyenler, kaygıyla umudu bir arada yaşarlar. Ersoy’un *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında Paçkuk Bey, deniz kenarında ölü sazan balıkları gördüğünde onlarla kendileri arasında bağ kurar. Ona göre bu güzel balıklar derenin yukarılarında bir yerlerde mutlu bir şekilde yaşarken şiddetli yağmur, balıkları yuvalarından ederek denize kadar taşır. Daha önce bilmedikleri deniz suyuna dayanamayan tatlı su sazanları, yuvalarına dönmek için bir yol ararken çırpına çırpına ölürler. Paçkuk Bey’e göre balıklardan tek farkları hâlâ bir umuda sahip olmalarıdır (Ersay, 2018a: 104).

Sema Soykan *Adsız Roman* ‘da sürgün esnasında yılların birikimi acılarla dolu şarkılar ve ağıtlarla yurduna veda eden insanları; gördükleri ile yüreklerine işlenen göçmenleri, yaşadıkları asla tam anlatılamayacak ancak masal, efsane, destanlarda yer alacak sürgünzedeleri anlatır.

“(…) Kurtların ve ayıların kan eşleyerek insan ölümlerini çıkarmasından tutun da kar fırtınalarından korunmak için yüksek kayalıkların altında, yamçılara sarılmış vaziyette kabile halinde donarak ölen insanlara kadar... Ölümleri, hatta bazen ölmek üzere olan insanları parçalayarak yemeye çalışan aç köpeklerin ulumaları, havada süzülen dev avcı kartalların keskin çığlıkları, kar üzerinde acıyı, faciayı resmeden kan izleri gibi. Belki yazılacaktı, ama kaybolan, imha edilen, gün ışığına çıkmayan kaynaklarda kalacaktı” (Soykan, 2018: 71-72).

Soykan’ın bu sahne betimlemesini belki bir gün yazılacaktı diyerek sonlandırması, yaşananları duyurmak istemesi ve yazar bilincinin bir yansıması olarak romanda yer alır. *Bir Vatan Aşkına* romanında Kuban, sürgünden yıllar sonra bile hissedilen köksüzlük duygusunu Çerkes Ethem’in babası Ali Bey aracılığıyla okuyucuya yansıtır. Ali Bey “Sen anavatandan sürgün olmanın ne demek olduğunu bilmezsin yavrum. Ta şuramda, yüreğimin dibinde hissediyorum vatan hasretini” diyerek bu acıyı kimsenin yaşamamasını ister (Kuban, 2017: 138). Sürgüne maruz kalan aileler çoğunlukla öfkeyi

ve çaresizliği aynı anda yaşarlar. *Zorunlu Göç* romanında Osman ve ailesi Rus subaylarına rüşvet vererek diğer sürgünzedelere göre daha rahat bir yolculuk geçirecektir. Ancak tanıklıkları, çaresizlikleri ve öfkeleri isyana dönüşür. Skurun öfke ile yaratıcıya isyan eder.

“Yerinden yurdundan bu ani kopuş, önce onu korkutmuş; sonra, delice bir öfkeye kapılmasına neden olmuştu. (...) Kendi kendine konuşmaya başladı.
- Ey, Müslümanların ulu Tanrısı! Ey, Hıristiyanların Kutsal Meryem'i! Ey, Adıgelerin Tanrılar Tanrısı Tha! Hepinize birden sesleniyorum: Neden bizi vatanımızdan, sıcak yuvalarımızdan ettiniz? Bizim suçumuz neydi? Rusların Çar'ına gücünüz yetmedi mi?
Yüreğine, nefretin en koyusu gelip yerleşmişti. Ruhu isyan halindeydi (...)” (Çelik, 2001c: 165-166).

Üç Atlı romanında hastalık ve açlıktan ölen çocuklar ve çocukları ölmesin, diye çırpınan annelerin dramı tasvir edildikten sonra Rasime Hala'nın haksız bulunmayan isyanına yer verilir.

“ ‘Tanrım Tanrım! Büyük küçük, kadın erkek bu kadar insan! Ne nerede olduğumuzu biliyoruz ne de nereye götürüldüğümüzü biliyoruz! Bu mu senin adaletin!’ diye haykırdı Rasime Hala. Hiç kimseden ses çıkmadı. Herkes onaylar gibi baktı, Rasime Hala'ya. Tahir Hoca bile ‘Günaha giriyorsun, tövbe et tövbe esteeğfurullah de’ demedi” (Uysal, 1998: 91).

Sürgün romanında Yinal ve Mirza, insanların alt üst olan yaşamına rağmen tabiat döngüsünün değişmemesi karşısında hayrete düşerler (Uğurlu, 2016: 46). Romanda Trabzon kampından yola çıkan göçmenler etraftaki evleri görünce güvenli evlerinde endişesiz yaşayan, bir çatı altında uyuyan, sevdikleriyle aynı sofrayı paylaşan mutluluğun nasıl bir şey olduğunu bilen insanlar olarak geçmişe özlem duyarlar. Yazar romanda sürgün olanların vatansızlık, evsizlik, göçerlik ve bir mezara bile sahip olamamaktan yakınmalarına yer verir (Uğurlu, 2016: 111-125).

Öfke ve isyan *Sürgün* romanı karakterlerinden Yinal aracılığıyla yansıtılır. Açlık ve sefalet içinde yerleşim yeri arayan halkına önderlik eden Yinal, öfkeyle Çar'a ve yaşananlara göz yumanlara seslenir.

“(…) ‘ey insanoğlu biz size ne yaptıkta bu zulmü bize reva gördünüz? Ey Rus Çar'ı sen ölmeyecek misin? Sen can verirken, yollarda ölen bunca insanın vebalini boynunda götürmeyecek misin? Senin yaptıklarına seyirci kalan dünya liderleri de

sana göz yumdukları için bunca insanın vebalini taşımayacak mı?’ ” (Uğurlu, 2016: 157).

Yazarın burada kullandığı “dünya liderleri” söz grubu, yazar bilincinin dışavurumudur. 21. yüzyıldan 19. yüzyıl liderlerine seslenir. Uğurlu sürgünde kaybedilenlerin acısını irsî bir hastalığa benzetirken ocağı olan bir eve kavuşan sürgünlerin içinde geleceğe dair bir umut oluştuğunu anlatır (Uğurlu, 2016: 166).

Romanlarda gemi, gemilere alınmama, gemilerde hastalanıp ölme, batan gemiler tekrar eden hikâyeler biçiminde yer alır. Övür’ün *Sahra 1911* romanında Seferbey sürgün esnasında gemide ölen annesine dair travmasını anlatır. Çok sevdiği ama sevme nedenini bilmediği bir tablonun ona geçmişini hatırlattığını fark eder. Gemi yolculuğunda kendisi daha bebekken cesedi gemiden atılan annesini hatırlar. Annesinin Karadeniz’in dalgaları arasında yüzen cesedini ve sarı saçlarını görür gibi olur. Kadınların çılgılık ve dualarını hatırlar. Denizin derinliklerine karışmanın nasıl bir olduğunu hayal eder. Yaşı gereği sürgünü hatırlaması imkânsız olan Seferbey’in ruhuna sürgün acısının sirayet ettiği görülür (Övür, 2017: 52). *Dağlara Yazılıdır* romanında babaanne, torunun harman yerinde gördüğünü söylediği kamyonun bir gemi olduğunu düşünür. Torununu onun kamyon değil gemi olduğuna ikna etmeye çalışırken sürgün oluşlarını ve gemide yaşananları yeniden hatırlar.

“Gördün mü ya! Gemi denir ona oğlum, gemi. Kafkas’tan onunla geldik biz. Aylarca sürdü yolculuğumuz. İçimiz dışımıza çıktı kusmaktan. Çoğu dayanamayıp kırıldılar yol boyunca. Ölenleri sarıp sarmalamadan, öylece salladılar o karanlık suya. Yapmayın, etmeyin, dedik, dinletemedik. Osmanlı yurduna gelip karaya ayak bastığımızda binenlerin yarısı bile kalmamıştı gemide. Bir yakınıni yitirmeyen yoktu içimizde. Günlerce başım döndü karaya çıktıktan sonra. Gemi o gemi!” (Öner, 2007: 72).

Sürgün, Karadeniz kıyılarındaki limanlardan gemiler aracılığı ile yapılır. Yüzbinlerce göçmen, günlerce bekletildikleri geçici kamplarda açlık ve hastalıkla mücadele eder. Binebilmek için rüşvet verdikleri gemilerde dolandırılır, satılır, yaşamlarını yitirirler. Ailelerinin parçalanmasına şahit olur, cenazelerini beraberinde götüremezler. Kamplarda ellerindeki imkânlarla birbirlerine destek olmaya çalışsalar da şartlar giderek ağırlaşır, buna rağmen umutla gemileri beklerler. Çelik, sahilde bekleyen göçmenlerin içinde bulundukları şartları ve geçici kamplarını tarif eder.

“Sahile yakın köylerin halkı da, götürebilecekleri eşyalarını hazırlamışlar, kendilerini taşıyacak meçhul gemileri bekliyorlardı. Evlerini ve samanlıklarını iç bölgelerden gelen soydaşlarıyla paylaşmışlardı. İç bölgelerden, adeta sel halinde insan geliyordu. Sahilin bu kesiminde, yüzbinden fazla insan toplanmıştı. Kıyı halkının, bu büyük kalabalığı barındırması mümkün değildi. Herkes başının çaresine bakmak durumundaydı. Yüzlerce ve binlerce geçici baraka inşa edilmiş, çadırlar kurulmuştu” (Çelik, 2001c: 147-148).

Uysal da *Üç Atlı* romanında bezer şekilde hastalık ve açlık içinde yol alan göçmenlerin Anadolu’ya bağlanan umutlarını olumsuzluklara rağmen Osmanlı’da iyileşmeyi, açlıktan kurtulmayı dileyenleri anlatır (Uysal, 1998: 118). Soykan, *Adsız Roman*’da Rusların göçün idaresi için aldığı karar ve önlemlere detaylı şekilde yer verir. Soykan’ın sahilden gönderilen bir mektup biçiminde kurguladığı bölümde roman kahramanı sevkıyatı hızlandırmak için alınan tedbirleri göstermelik bularak “sözüm ona tedbirler” şeklinde niteler. Bu tedbirlere göre ücretini ödeyemeyenler için serbest gemilere verilmek üzere ödenek ayrılacaktır. Yazar; gemi sayılarını, sürgün limanlarını, sürgünü denetleyecek komisyonları, komisyonların görevlerini ve bu görevlerin kötüye kullanıldığını anlatır. (Soykan, 2018:171). Soykan, sık aralıklarla sahildeki gemilerin ve yolcuların yoğunluğundan, Rus birliklerinin bu dramı gülerek seyrettiğinden, gemilerde tutulan kayıtlarda göçmen sayılarının eksik gösterildiğinden söz eder. Çelik de Soykan gibi Rus subayların düzen ve güvenliği sağlamak yerine, rüşvet alarak kanunsuzluklara göz yumduklarını; gemiye erken bindirme vaadiyle göçmenlerin değerli eşyalarını istediklerini, bu suça kaptanların da katıldığını anlatır. Korsan gemilerinin ve kaptanlarının Çerkes kadın ve kızlarını köle olarak satmak istediklerini söyler. Bu bölüm bir roman kahramanından bağımsız olarak özetleme tekniğiyle oluşturulmuştur. Yazar tarihî bilgi vererek okuyucuyu aydınlatmaya çalışır (Çelik, 2001c: 147-148). Sürgün komisyonlarından, bölgedeki İngiliz varlığından söz ettikten sonra *Zorunlu Göç*’ün başkarakteri Osman ve beraberindekilerin ayrılışını anlatır. Onlar, Yüzbaşı Gerasim sayesinde ayrı bir gemiye binme şansı yakalarlar. Ancak Osman aynı mahalleden yakın oldukları diğer aileler için bir çözüm bulamanın üzüntüsünü yaşar. Yanına yalnızca otuz kişi olarak daha insani şartlarda yolculuğa başlar (Çelik, 2001c: 152-160).

Çelik, İstanbul Hükümeti’nin göçü durdurun veya yavaşlatın çağrılarına rağmen Rusların göçü kontrolünü tamamen kaybettiğinden bahsederek oluşan manzarayı tasvir eder.

Limanlar mahşer yeridir, insanların içler acısı hâlden faydalanmak isteyenlerin sayısı çoktur.

“Çeşitli ülkelere ait yüzlerce gemi, Kafkasya sahillerine üşüşmüştü. Korsanlar dahi, bu yağmadan pay alabilmek için, Karadeniz’e açılmışlardı. Kafkasyalının malı- canı, ticari meta olmuştu. Herkesin gözü onların üzerindeydi. Her türlü ahlaki kural bir kenara bırakılmıştı. Bu uluslararası pazardan ne pahasına olursa olsun, olabildiğince pay kapmak istiyorlardı” (Çelik, 2001c: 146).

Özbek, *Kafdağı'nın Ateşi*'nde gemilerin beklendiği kamplarda gömülmeyen cesetlerin koktuğunu, açlık ve pislik içinde Rusların şiddetine maruz kaldıklarını anlatır. Uğurlu, *Anzure*'de rüşvet veya para karşılığı gemilere bindirilen herkesin kıyıya kadar götürülmediği bazılarının daha çok para kazanmak amacıyla Ruslar tarafından denize atılıp ölüme mahkûm edildiğini söyler. Uğurlu “Rus'lara nefret duyan kimi Çerkes yanında götüremeyeceği çocuğunu, Rus'ların elinde kalmasın diye, kurşunlara siper edip gözleri önünde öldürttü. Rus'lara duyduğu nefret evlat acısından daha büyüktü” cümlelerine yer vererek romana yeni bir acı odağı ekler (Uğurlu, 2007: 43-44).

Derin izler bırakan sürgün gemileri hikâyeleri; topraklarına veda edenler, çocuklarını, eşlerini kaybedenler, mızıkaların ezgileriyle dile getirilir. Sürgünle neşeli ezgilerinin yerini ağıtlar almıştır ve ağıtlar gemiler hareket ederken başlar. Çetinbaş'ın *Elveda Çerkesya* romanında Yaşlı Alimet, sürgünle özdeşleşen ünlü ağıdı seslendirir.

“İstanbul yolu
Eğri büğrü
Güzel yarımı
Bıraktım yurdumda
Vooo İstanbul'a götürüyorlar bizi
(...)
Masum küçük çocuklarımız
Peşim sıra geldiler
Vooo...
Adıge bayrağı Rüzgârda dalgalanır
Vatanımın haberlerini Kimler bize getirir
Vooo...” (Çetinbaş, 2017: 33).

Uysal'ın *Üç Atlı* romanında aynı ülkenin dilleri ayrı, töreleri aynı göçmenlerinin sürgün gemisinde yaptığı kader ortaklığına yer verilir. Kadın erkek ilişkilerindeki nezakete, bağlılıklarına, cenazeye saygılarına İngiliz gemicilerin bile hayran olduğu; Abhaz, Ubih,

Şapsığ, Kabardey ve Besleney sürgünzedelerin farklı dillerde söyledikleri ağıtlar, aynı hisleri, ortak acıyı anlatarak birleştirir onları (Uysal, 1998: 108-109).

Gemide ölenlerin denize atılması, bebekleri ölen annelerin kendilerini denize atması, Karadeniz'in mezarlığa dönüşmesi de sürgün temalı romanlarda sıkça işlenir. Yazarlar tekrara düşmek pahasına bu hikâyeleri anlatılar. Çetinbaş "Kim bilir Karadeniz farklı farklı yerlerde kaç Çerkesin mezarı olmuştu" (Çetinbaş, 2017: 50), diyerek denize atılan Cennet ve annesini; Uğurlu, *Sürgün*'de romanında denize atılan bebeğinin ardından kendini atan Ridada'yı anlatır. Ersoy, Soykan, Atçı ve Özbek; *Sürdüler Sürgün Oldum*, *Adsız Roman* ve *Kağıttan Gemiler ve Kafdağı'nın Ateşi* romanlarında minik bedenleri Karadeniz'e kurban verilen bebekler ve annelerine dair öykülere yer verirler. Anneler bebeklerin öldüğünü gizlemek için onları emzirir gibi görünür, ninniler söyler, kokana kadar küçük bedenleri vermezler. Kuban *Bir Vatan Aşkına*'da Çerkes Ethem'in babası Ali Bey'in sürgün yolcuğunu anlatır, Ruslar tarafından öldürülen anne babasının acısıyla Karadeniz'e atıyla girip ölmeyi dener Ali Bey. Bir sürgün teknesi boğulmak üzere olan Ali'yi kurtarır (Kuban, 2017: 309). Soykan, sürgün sonrasında kaptanların yüzeye çıkan cesetleri izleyerek rotalarını takip ettiklerini, yedi yıl boyunca sahile insan kafatasları vurduğunu, kuşların ölü bedenlerin saçlarında yuvalar yaptığını anlatarak trajedinin büyüklüğünü göstermeye çalışır (Soykan, 2018: 204). Uysal, ölü bebekleri saklayıp karaya çıkarabilen ve bunun için mutlu olan anne babaları işler (Uysal, 1998).

Yazarlar, romanlarda diasporada sevilen ayrılık hikâyelerine yer verir hatta Uğurlu iki romanında aynı hikâyeyi işler. 2007 yılında *Anzure* ve 2016 yılında *Sürgün* romanlarında gemilere bindirilirken birbirinden ayrılan ailelerin dramına anlatır. 2007 yılında yayınlanan *Anzure* romanında isimleri verilmeyen iki kız kardeşten biri diğerine, kendisini özleyince aya bakmasını söyler. 2016 yılındaki romandaysa Nalmes, Nadia'ya onu özlediğinde dolunaya bakacağını söyler. Yazar kendisini tekrar ederek neredeyse aynı diyaloga yer verir. Ayça Atçı'nın *Kağıttan Gemiler* romanında da yer alan aya bakma motifi sürgün tanımlamasında kullanılır. Gemilere biniş sırasında parçalanan aile anlatısı *Cem ile Helen*'de de yer alır, anne babasıyla aynı gemiye binemeyen, onların izini kaybeden Bislan'ı, Hamid adında başka bir Çerkes büyütür. *Kafdağı'nın Ateşi*'nde bir genç kız, ailesiyle aynı gemiye bindirilmez. Abrek savaşçılar ve onların cesareti de diasporada bilenen hikâyeler arasında yer alır. Övür *Sahra 1911*'de Sibirya'ya sürülürken

ruhlarını ağaca asan Abreklerin anlatısını bilen iki Kafkasyalının, Abrekler ruhlarını geri alınca vatanlarına dönme umudunda birleşmesini anlatır (Övür, 2017).

Sürgün gemisi travmasının günlük hayatı hatta yeme içme alışkanlıklarını değiştirdiğine, Karadeniz'deki kayıplara saygı göstermek için özellikle yaşlıların bazen de genç Çerkeslerin balık yemediğine dair anlatılar, popüler Çerkes kültüründe olduğu gibi edebiyatta da kullanılan bir klişedir. Erdoğan Boz, balık yememe anlatısının geçmişin eski olmadığını, bunun icat edilmiş bir gelenek olduğunu belirler.¹⁰⁶ Binel'in *Ay Işığım* romanında neredeyse tanıdığı herkesin ölüsünü Karadeniz'de bırakan Zişan Hanım, gölden tutulduğu söylene de 'sevmiyorum' diyerek balık yemeyi reddeder. (Binel, 2020:169-170) *Kafdağı'nın Ateşi* romanında da küçük Sipse Karadeniz'e atılan soydaşlarını gördüğü için bir daha balık yemeyeceğini söyler (Özbek, 2021: 179), *Adsız Roman*'da Neri, Karadeniz'den çıkan balığın yenmediğini hatırlar (Soykan, 2018: 164), *Elbruz'un Gözü*'nde Fahri, balıklara yem verirken kardeşlerimizi yediğinin için sizi yemeyiz, der (Özşahin, 2011:51).

Romanlarda Osmanlı topraklarına varış anlarındaki kargaşa, kampların yetersizliği, salgın hastalıklar da ele alınır. Ersoy, *Sürdüler Sürgün Oldum* romanında Sohum sahilinden yola çıktıklarında hepsi güçlü sağlıklı olan iki yüz altmış altı kişinin Rus generallerin emirleriyle aslında yüz kişilik olan tekneye sıkış tıktık bindirildiklerini aktarır. Aşırı yükleme ve tifo salgını Kefken sahiline vuran köhne gemide Abhaz halkından geriye çoğu ağır hasta yüz yirmi bir kişi kalmıştır (Ersoy, 2018a: 8). Uğurlu da Soçi'den yola çıkanların büyük kısmının Osmanlı'ya ulaşamadığını, pek çok göçmenin Karadeniz'de balıklara yem olduğunu söyler (Uğurlu, 2016:31). Salgın hastalıklarla kıyıya uğrayan Kafkas halkının önemli bir bölümü de herhangi bir yere yerleştirilemeden Osmanlı sahil şehirlerinde bekletildikleri kamp ve kıyılarda yaşamlarını yitirir. Çetinbaş *Elveda Çerkesya* romanından devlet kontrolü dışında para karşılığı yolcu taşıyan insanları rastgele kıyılarda indirerek felakete sebep olan gemiler yüzünden Osmanlı'ya ait Karadeniz kıyılarının çoğunda kolera ve sıtmadan ölen Çerkeslere ait sayısız mezarlıklar

¹⁰⁶ Boz, E. (2019). *Söylem Olarak Kimlik: Çerkesliğin Söylemsel İnşası* [Basılmamış Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.

oluştüğunu, Özbek kamplara inmeyi başaranların çoğunun hasta olduğunu anlatır (Çetinbaş, 2017: 89).

Çerkes ve Abazalara göre; katledilen, toprakları işgal edilen, malı ve mülkü gasp edilen, yaşama biçimlerine ve dinî inançlarına saygı duyulmayan, yaşamalarına imkân olmayan yerlere yığınlar hâlinde sürülen atalarının yaşadıkları soykırımdır. Soykan, *Adsız Roman*'da bu iddiasını kanıtlamak için bir Türk'e Çerkes tarihi anlattırır. Çerkes komşularını çok sevdiği için kültüre ilgi duyan Suphi Bey, Çerkesçe atasözleri de ekleyerek üç sayfa boyunca sürgün ve soykırımı anlatır. Bu anlatım oldukça didaktiktir, konuşan bir roman kahramanı değil de Çerkes hakları aktivistidir âdeta. 150 yıllık tarihsel birikimi, kendi kimliği hakkında çok fikri olmayan Neri'ye aktarır. Roman boyunca Çerkes tarihi, Suphi Bey'in ve övgüleriyle öğretilir. Romanın 188 ve 200. sayfaları arasında Suphi Bey, Kafkas işgalinde ekonomik sebepler, Şark meselesi, İngilizlerin Kafkasya'daki rolü, Osmanlı borçları, Şeyh Şamil, yabancı seyyahlar, Büyük Ortadoğu Projesi, Abdülaziz dönemi, Çerkes Hasan olayı gibi Çerkeslerle bağ kurulabilecek her tarihî olay hakkında yorum yapar. Yazar bilgileri verebilmek için roman içinde roman tekniğini de kullanır. Neri'nin anneannesinden kalan kitapta ana vatanda yaşananlar anlatılır. Bu romanda kurguyla bilgi iç içedir. Bazen bir mektup biçiminde kurgusal bazen de bir noktaya bağlanmayan bilgiler arka arkaya sıralanır. 164-168. sayfalar arasında işgal ve sürgünü getiren ekonomik sebepler, yakılan evler, telef edilen hayvanlar, gasp edilen madenler sayısal olarak tek tek ifade edilir. Soykan her şeyi anlatmak için kurguya zarar vermekten kaçınmaz. Nazan Apaydın Demir, kaynakça eklediği sürgün ve iskân anlatısında -romanının genelinde yaptığı gibi- kurguyu bırakır iki sayfalık bir bilgi notu sunar (Apaydın Demir, 2019). Özbek, *Kafdağı'nın Ateşi*'nde 13. bölümünde 21 Mayıs 1864 tarihini ve büyük sürgünü dipnotlarla, tarihî bilgilerle romandan bağımsız biçimde anlatır. Çelik de *Zorunlu Göç*'te iki sayfa boyunca, sürgünü denetleyen komisyonları, İngiltere'nin tavrını, devletlerin bu sürgündeki kârını anlatır. Tüm planlardan zararlı çıkan sürgünzedelerdir. Özlem Binel *Sır Bende*'de 1864 yılında gelenleri değil 1889'da gelen başka bir sürgün dalgasını yine rakamlarla ama kurguya yedirme çabasıyla sunar (Binel, 2018). *Asker ve Tüccar Nalbus* 1918'de sürgün süreci altı sayfalık bir kurgu-özetle zorluk ve hastalık betimlemeleriyle verilir (Canbolat, 2013). *Kafkasya'dan Anadolu'ya* romanındaki anlatı tarihi bilgiyle başlayıp seyahat anlatısına dönüşür. Gemilerin

rotalarını öğrenip kendilerine en uygunu seçen kardeşler, biraz dalgalı olan bir deniz yolculuğu sonrasında kolaylıkla Burgaz’a varır. Sürgüne değinen tüm romanlar acılı ve zorlu bir yolculuğu betimlerken Yılmaz, bu durumlardan söz etmez.

Sürgün, bir gün bunun sona ereceği ve döneceği umudunu taşır ama yol tahmin edilemez engellerle doludur. Sürgünü deneyimleyenler evden uzak kaldıkça sürgün orada, uzakta ama bizim olanın sembollerinden biri olur. Sürgünde kalkış ve varış noktası belirsiz olduğu için sürgün topluluklar, sürekli değişen bir coğrafyada, nereye varacaklarını bilmedikleri bir yolda ilerlerler. Kalıcı bir toprağa ulaştıklarında bile oranın tamamen kendilerinin olacağına dair şüpheleri bulunur. Edward Said sürgünün parçalı bir var oluş olduğunu, kişiyi bağlarından kopardığını bu nedenle sürgünlerin kendilerini yeniden bir halkın parçası görmek istediklerini söyler. Bu durum yabancı düşmanlığı, grup birliği ve mübalağalı bir duygusallıkla grup üyelerinin etraflarına bir set çekmesine sebep olur.¹⁰⁷ Çerkes ve Abaza romanlarında da bu güçlü duygusallık barizdir. Bir dönüm noktası olan sürgün, en çarpıcı biçimde anlatılabilecek kavramken; klişelere en çok düşülen, anlatmayı değil öğretmeyi amaçlayan, aşırı duygusal acı manzumeleri biçiminde, sonu başından belli kurgularla sunulur.

Franz L. Neuman milliyetçilik ideolojisiyle birlikte özellikle entelektüellerin sürgünün, daha acı bir sürgüne dönüştüğünü söyler çünkü başka kayıplarının yanında yeni bir dille düşünüp kurmak zorundadırlar, entelektüeller kendi kültürü dışında bir kültürle uyumlanmalıdır (Franz L. Neumann, Der. Andaç, 1996: 97). Sürgün olma genelde olumsuz çağrışımlar içerse de kimi zaman yeni kapıların açılmasına, bilincin dönüşmesine olanak sağlar. Sürgünzedenin daha önce hiç düşünmediği kavramlara odaklanmasına zemin hazırlayabilir.¹⁰⁸ Çerkes ve Abazalar için sürgünün millî kimliği besleyen bir yanı olduğu söylenebilir. Sürgün bilinci; dil, din, gelenek, tarih, kültür gibi her türlü etnik aidiyete tutunmayı güçlendirir. Ötekiyle karşılaşmayı zorunlu kılan sürgün, beni anlamak ve anlatmak için de fırsat yaratır. Bu ortak acı etrafında birleşenler yeni bir

¹⁰⁷ Said E. (1995). *Reflections on Exile Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, (Ed: R. Ferguson, M. Gever, T. Minh-ha, C. West) Cambridge: The MIT Press: 360.

¹⁰⁸ Said E. (1995). *Reflections on Exile Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, (Ed: R. Ferguson, M. Gever, T. Minh-ha, C. West) Cambridge: The MIT Press: 365.

kimlik söylemi inşa ederler. Mağdur ama gururlu bu kimlik, soykırıma rağmen varoluşu, tarihin dehlizlerinden çıkarma ve anlatmanın peşindedir. Otuz beş romancının elinden çıkmış elli iki Türkçe roman sürgün olmanın edebiyata yansımasıdır. Yazın tarihini zenginleştiren, var oluşu gösteren somut ürünlerdir.



5. BÖLÜM

ÖTEKİLEŞTİRME VE ASİMİLASYON

5.1. DİL GURBETİ

Varoluşunun farkında olan insan bu yanıyla diğer canlılardan ayrılır. Heidegger’e göre varlığın evi dildir ve dil, bilinçli insanın varlığının temelidir. İnsanın bilinç ve farkındalık düzeyi arttıkça dille oluşturulan anlam evrenini genişler. Ana dili Türk Dil Kurumuna göre “Çocuğun ailesinden ve içinde yaşadığı topluluktan edindiği dil”¹⁰⁹dir. Tanım bize ana dilin iki önemli kurumun varlığına bağlı olduğunu gösterir: aile ve toplum. Bu kurumlardan en az birinin yokluğu ana dilin korunumunu, gelişimini doğal olarak da varlığın evini ortadan kaldıracaktır.

Mekânsal olarak evinden ayrı kalan insan, özlem içerisindedir. Her ayrılış “gurbet” hissini uyandırır. Bireyin somut düzlemde özlediği vatan, toprak, ev, ana baba, eştir. Bu varlıklar onun asli parçalarıdır ancak bunu yalnızca kişi ve mekânla sınırlamak yanlış olacaktır. İnsanı var eden başka aidiyetler vardır. Dil bilinci bu aidiyetler arasındadır. İnsanlık tarihi boyunca savaşlar, göçler, kıtlıklar, doğal afetler insanları kendi ana dili çevrelerinden uzaklaştırmış, bir başka dilin hâkim olduğu sınırlar içinde yaşamaya zorunlu kılmıştır. Ana dilinin konuşulduğu coğrafyalarda yaşamını sürdüren bireyler “varlığın evinde”dir ancak “evin dışına” çıkanlar, ana dilini konuşmayı bir biçimde bırakanlar, anlam evrenlerini nasıl oluşturur ya da korurlar?

Çerkesler ve Abazalar vatan topraklarında yaşarken “evde” oldukları için kimlik aynasında kendi millî kimliklerini görmekte zorlanmaz. Habze- keabz esaslı sosyal kurallarına oldukça bağlı olan halkta kimlik karmaşası yaşanmaz. Kızılçayır’daki yenilgiden sonraki kitlesel sürgün, onları soykırım mağduru hâline getirir. Farklı coğrafyalara savrulan halk, hiçbir aynada tam olarak kendini görmemeye başlar.

¹⁰⁹ <http://www.tdk.gov.tr>

Anadolu'ya yerleşenlerde Türk izleri, Arabistan yarımadasında yaşayanlarda Arap etkileri, Balkanlar'da kalanlarda Balkan halkının yansımaları, Rusya topraklarında kalan sınırlı nüfusta da Ruslaşma eğilimleri görülür. İkinci ve üçüncü kuşağa gelindiğinde kendi özüne yabancı Abaza/Çerkes-Türk, Abaza/Çerkes-Arap, Abaza/Çerkes-Rus nesilleri oluşur. Diaspora halkı inandığı, özlem duyduğu, hayal ettiği millî değer ve duyguları, kendisi yeniden ve yeniden yaratmak; varlığını unutmamak için geçmişe dönmek durumunda kalır. Ana dilleriyle gerçekleştiremedikleri anlatma, anlaşılma, görülme, bilinme ihtiyaçlarını hiç olmazsa yaşadıkları ülkelerin dilleriyle gidermeye çalışırlar. Yazın tam da bu işlevsel hâle gelir çünkü edebî söylem, bir kimlik inşasında büyük değer taşır, yazmak için düşünmek gerekir, düşünmekse toplumsal hafızayı diri tutar.

Toplumsal hafızasını canlı tutmak isteyen ancak kendi dilini bilmeyen ya da kendi diliyle yaz(a)mayan gençler, yerleştikleri yeni topraklarda hâkim devletin diliyle ürünler vererek kendi kimliklerini korumayı, bir sonraki nesle başka bir dilde olsa da aktarmayı amaçlar. Unutmamak için hatırlamak gerekir, hatırlamak ve hatırlatmak güdüsüyle de kendi kimliğini yazarak inşa etme süreci başlar. Öte yandan bu inşa bir ikilemi barındırır. Türk, Rus ya da Arap değildirler ama Türkçe, Rusça, Arapça yazarlar. Yazdıkları kendileridir ama dil onların dili değildir. Ortaya konan eserler Çerkes ve Abaza Edebiyatı örnekleri değildir ama öte yandan Türkçe, Arapça, Rusça yazdıkları için o milletlere mensup sayılmazlar. Etnik bir aidiyetle başka bir dilde yazmanın kendisi en temel sorunlardan biri olur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Çerkes-Abaza yazarların Osmanlı yazın dünyasında görülmeye başlaması Tanzimat Dönemi'ne rastlar, yaşanan büyük acılardan sonra erken bir denebilecek bir dönemde yazın faaliyetleri görülür ancak bu dönem yazınında etkin biçimde görülen yazarlar, Osmanlı İmparatorluğu'na 1864 sürgününden önce gelen kuşaktandır. Ahmet Midhat'ın; *Felâhun Bey ve Râkım Efendi* (1875), *Kafkas* (1877) ve Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* (1888) romanları, yaşanan soykırım ve sürgünün ilk iz düşümleri olarak sürgünden yaklaşık on bir yıl sonra yazım dünyasında görülür.

1864 Büyük Çerkes Soykırım ve Sürgünü dalgasıyla gelenlerin; yerleşim, barınma, beslenme, sağlık gibi temel ihtiyaçlarının karşılandığı ve Maslow'un ihtiyaçlar

hiyerarşisindeki aşamaların tamamlandığı düşünülse bile- ki bu gerçekleşmemiştir- yazarların yazın dünyasında yer almasını engelleyen pek çok unsur vardır.

Osmanlı İmparatorluğu'na dağınık olarak iskân edilen Çerkes ve Abazalar geldikleri bölgelerin hâkim dillerini bilmezler. Osmanlılarla ilişkileri -sahil kentleri dışında- sınırlıdır. Gelenlerin pek çoğu okuma yazma bilmemektedir. Okuma yazma bilenlerin büyük kısmı- medrese eğitimi alanlar dışında-Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan Arap harflerini bilmez, bu harfleri Kur'an-ı Kerim dışında neredeyse hiç görmemiştir. Bu alfabe ile yazmaya alışkın değillerdir. Arap harflerini okuyup yazabilen sınırlı kesim de kendini başka bir dilde edebî olarak ifade edecek düzeyde o dile hâkim değildir. Sözlü kültür açısından oldukça zengin bir hafızaya sahip olan Çerkes ve Abazalar yazılı edebiyat ürünlerini henüz yaygınlaştıramadan sürülmüşlerdir. Kaldı ki sürgün sırasında yazılı ürünlerin taşınması mümkün olmamıştır. Yazarların muhatabı olacak kitleler, dağınık hâlde stratejik bölgelere iskân edilmiştir. Yazarlar, kendi dillerinde metinler oluştursalar bile bunları basıp ve Varna'dan Golan tepelerine; Samsun'dan Hatay'a kadar dağıtılmış soydaşlarına ulaştırma olanağına –bazı istisnalar dışında-¹¹⁰ sahip değildir. Çerkes ve Abazaların alt boyları arasında dilsel farklar bulunmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma evresinde olduğu Milliyetçilik hareketlerinin arttığı bir dönemde Çerkesçe ve Abazaca metinler yazıp basmak tepki çekecektir. Bu konudaki bazı girişimlere önce izin verilse de sonra bu metinler yok edilmiştir.¹¹¹ Bu durumda öz bilincini yansıtmaya çalışan yazarlar, yazılı kaynaklardan yoksun, yazmak istediği dilden uzak, yazmak durumunda kaldığı dile yabancı ve mevcut okuyucu kitlesinden yoksundur. Tanzimat döneminde Ahmet Midhat, Sami Paşazade Sezai gibi erken dönem sanatçıları, kendi kimliklerinden izler taşıyan eserlerini verdikten sonra etnik kimliğini anlatan Çerkes ve Abaza yazarlar edebiyat sahnesinden bir anda kaybolur. İmparatorluk'un çöküşü, I. Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı, ümmet devletinden millet devletine geçiş, Çerkes Ethem hadisesi, milliyetçilik politikaları, “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyası gibi siyasi ve sosyal nedenler Çerkes ve Abazaların kendi içlerine dönmesine, toplumsal

¹¹⁰ Gide, F. (2011). *1911-1914 Yılları Arasında İstanbul'da Yayınlanan Ğuaze (Rehber) Gazetesi Işığında Osmanlı Devleti'nde Yaşayan Çerkeslerin Siyasi ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Nevşehir Üniversitesi. S.57

¹¹¹ Aksoy Arslan, E.Z. (2008) *Circassian Organizations In The Ottoman Empire (1908-1923)*. [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.

hayatta kendi kimliklerini gizlemesine sebep olur. Osmanlı İmparatorluğu’nun tebaadan, ümmete, ümmetten Türklük anlayışına evrildiği süreçte milliyetçilik politikaları öne çıkınca Çerkes ve Abazalar da diğer gruplar gibi Türk- Müslüman kimliğine empoze edilir. Foti ve Stefo Benlisoy, Ziya Gökalp’in milliyetçiliğinden söz ederken Gökalp’in Türk kültürünü benimseyecek, Müslüman etnik kimliklerin Türk sayılabileceğini düşündüğünü belirlerler.

“Mesela bugün Pomaklar Bulgarca, Girit’teki Müslümanlar Rumca konuştukları halde yarın Müslümanlığın tesiriyle Türkçeyi öğrenecekler ve bugünkü lisanlarını terk edeceklerdir. O halde bir milletin fertleri, yalnız lisanlarıyla değil, dinleriyle de taayyün ediyor” (Aktaran: Benlisoy, 2016: 303).

Gökalp’in bu düşüncesi Türkleşme-Türkleştirme politikasının ilerlediği çizgiyi işaret eder. Çerkes ve Abazalar da bu politikanın etkisiyle biçimlendirilir ancak bunu ifade edecek bir ortam bulamazlar. Recep Genel’in *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında ifade ettiği gibi “Bilinen her şey, yazısını bulamamış bir söylenceden ibaret” olarak kalır uzun zaman (Genel, 2009: 28).

Tanzimat’tan günümüze, Türkiye’de yaşayan Çerkes ve Abaza kökenli yazarların romanları sürgün olmayı, Rus mezalimini, yerinden edilmeyi, uyum zorluklarını, yaşanan bocalamayı işlerler. Eserlerin ortak noktalarından biri de insan varoluşunda ana dilin yeridir. Roman kişileri ben buradayım, insanım, Çerkes’im, Abaza’yım demek için kendi diline, kendi dilinin saygı görmesine, kullanılmasına ihtiyaç duyar çünkü dil onları biçimlendirendir. Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*’de dilsel uzlaşmada muhatabın saygısının önemli olduğunu vurgular. Ötekinin dilini öğrenenin kendi diline saygı duyulmadığını hissettiğinde uzlaşmanın değil boyun eğmenin gerçekleştiğini belirtir (Maalouf, 2000: 64-65). Yazarlar da bu boyun eğme ve eğdirmenin peşine düşerler. Kimi eserlerde de ana dilinden uzaklaşma, bunun idrakinde olma/olmama durumları ele alınır. Yazarlar Türkçe yazdıkları romanlarda kendi dillerine hasret kalan karakterleri anlatarak bastırılmış millî bilincin ortaya çıkışını ele alırlar. Bunu yanında Türkçe öğrenme çabaları, bu konuda yaşanan zorluklar ve zorlamalar da dile getirilir. Özellikle diaspora Çerkes ve Abazalarının yani evden ayrılmak zorunda kalanların dil gurbeti ve dilli birlikte yitirilen millî kimlikler ele alınır.

Ayça Atçı'nın *Kağıttan Gemiler* romanındaki Dilhun Nine, Büyük Sürgün sonrasında limanda kaybolup kendini Erzincan'da bulan, etnik kimliğini, kültürünü çocuklarıyla ve torunlarıyla paylaşmayan bir Çerkes'tir. Dilhun, korku ve yalnızlık duygularıyla ve ötekileştirmeye maruz kalması nedeniyle etnik kimliğini bastırır. Dilhun Nine'de Alzaimer belirtileri görülmeye başlar ve karakterin yıllardır bilinçaltına attığı ana dili ortaya çıkar. Torunu Raif Bey, ninesinin bu hâline yabancısıdır. "Ninem bir süredir bizim bilmediğimiz bir dilde konuşuyor. İnsanın içini delen şarkılar söylüyor" (Atçı, 2018: 15). Yıllarca bastırdığı ana dili, alzaimerla birlikte bir şarkının sözlerinde ortaya çıkar. Şarkıyı söylerken Dilhun değil vatanındaki Tüvi olur.

“ ‘Mır dahe mır aye sıojrep
Tsıficer zece daxe zecce zecce
Ceşşı voreoğ mafe voreoğ zexesjrep
Dünaye gedaxe ar zıseleğui’ ”¹¹² (Atçı, 2018: 21).

Dilhun, Çerkesçeyi hiç duymamış torunuyla ana diliyle konuşup ona “Kheblağ sinem yi neuh”¹¹³ der (Atçı, 2018:15), ana diliyle rüyalar göremeye başlar, neredeyse yetmiş yıldır konuşamadığı dili kimliğinin asli unsuru olarak belirir. Bilinçle bilinçsizlik arasında, şimdiyle geçmiş arasında, Türkçeyle Çerkesçe arasında bir yerde evine ve diline dönük konuşur.

“ ‘Atları uyuttum’ dedi usulca, ‘hadi, yemeğini ye.’
‘Efendim?’
‘Şiharsıhajeyas, wişihınır şıhi...’ ” (Atçı, 2018: 66).

İnsan, yabancı bir dile hâkim olsa da kendini en iyi ana diliyle anlatır. Dilhun Nine de acısını anlatırken kendi ana diline döner:

"Anadilinde acıyordu canı. O zaman anladım ki insan yalnızca kendi dilinde anlatabiliyormuş içindeki yangını. Başka hiçbir dil kâfi gelmiyormuş o elemin büyüklüğüne...
‘Sigur meğuz wişşugubşe, ğuzıras sigum gagor.’
Kalbim acıyor unuttukça, yalnızca acıyı hatırlıyorum artık demekmiş ninemin dilinde bu..." (Atçı, 2018: 34).

¹¹² Bu güzel bu çirkin diyemem/ İnsanlarımızın hepsi güzel, hepsi hepsi/ Gece de olsa gündüz de ayıramıyorum/ Onu görünce dünya güzelleşiyor.

¹¹³ Hoş geldin kalbimin ışığı

Kağıttan Gemiler romanında Dilhun Nine, yaşlılığın etkisiyle kişileri karıştırmaya başladığında torununu kardeşi Nesren zanneder. Çerkesçeyi unutmaktan duyduğu acıyı, ona anlatır. Dilhun doğanın dilinin tek olduğunu ne zaman yalnız hissetse onunla konuştuğunu anlatır. (Atçı, 2018: 58) Ana dilini unutan Dilhun âdeta kendine yabancılaşır:

“‘Kelime kelime unuttum anadilimi Nesren, şimdi konuştuklarımı anlayacak mısın? Yabancı mı olduk birbirimize? Aynı dili konuşamaz mı olduk seninle? Her gün bir kelime ve bir anı unuttum; soyumu, nereden geldiğimi...’ ” (Atçı, 2018: 58).

Hastalık ilerledikçe ev-wune, vatan- xeky olur, Türkçe yerini Çerkesçeye bırakır. Dilhun Nine’nin torunu Raif; her ne kadar babaannesine hayran, bir Çerkes kadını olan Denef’e âşık olsa da kendisinin anlamadığı bir dilde konuşulmasından huzursuzdur. Çerkesçe iki kadını aynı duyguda buluştururken Raif’e dışlanmış hissettirir. Denef ve Dilhun’u birbirine yakınlaştıran köksüzlük ve yabancılaşma duygusudur. Onların yabancılaşmadaki ortaklığı, babaannesinin Türkçe anlamıyor olması, Dilhun ismini unutup yeniden Tüvi olması Raif’i rahatsız eder. “ ‘Ya sizin yüzünüzden, tutturduğunuz, bırakmadığınız şu Çerkesliğiniz yüzünden beni görmez olursa?’ ” der öfkeyle (Atçı, 2018: 200). Bu öfke, ötekileştirmenin boyutlarından sadece biridir. Raif geçmiş özlemini ve kök arayışını anlamlandıramaz. Raif’e babaannesinin acısını gösteren ise Denef olur.

“Gidecek bir yuvamız yok nenej dedim, bizim, bizden başka kimsemiz, varıp gidecek bir avuç toprağımız yok. Hep biraz el olacak ama yine de karışacağız bu toprağa, zamanla... Hem bakarsın bir gün, İsmet’im değilse de İsmet’imin çocukları unuturlar kendi dillerini, özlemez olurlar vatanlarını... Belki onlar o zaman daha mutlu olurlar nenej, ne dersin, dedim,’ derken hıçkırıklara boğuldu Denef” (Atçı, 2018: 207).

Hatasını anlayan Raif babaannesinin bilinçaltında yatan gerçek kimliğini görmüş olur. Onun bilinçaltı sadece kendinin değildir artık, yazar Ayça Atçı, Dilhun Nine’yle ana dilini unutan, konuşmayan, konuşamayan herkese seslenir. Dil “gidilecek yeri olmayanların” sığınağıdır. Bir yandan da bir korkuyu dillendirir Denef, belki onlar değil ama çocukları unutabilir dillerini belki o zaman mutlu olurlar çünkü o zaman öteki olmazlar.

Özlem Binel’in *Ay Işığım* romanında Feride, yıllarca Abaza kimliğinden uzak yaşamış, bu dili hiç konuşmamış olmasına rağmen bir öfke nöbetinin sonrasında kendisini Abazaca konuşurken bulur. “‘Sizyikhu iufaat, (zıkkım ye)’ dedi. Feride. Yıllar sonra hatırladığı bu

Abazaca beddua ile gülmeye başladı” (Binel, 2020: 293). Feride’nin bile farkında olmadığı ana dili, bilinçaltının derinliklerinden çıkıp kendisi olarak tepki vermesine sebep olur. Tıpkı Dilhun Nine’de olduğu gibi bilinçaltı, bilince galip gelir. *Kaf Dağı’nın Ateşi*’nde Janbike (Ayşe) bir Türk’le evlendiğinde adını ve dilini kaybetmiştir. Kendini ayrık otu gibi gördüğü zamanlarında ana dilinde rüyalar görür, yıllar sonra yeğenleriyle yeniden Adigece konuşunca yalnız ve yabancı hissettiği zamanları hatırlar (Özbek, 2021: 181).

Yazarlar, eserlerini Türkçe yazmalarına rağmen zaman zaman karakterlerini Çerkesçe, Abazaca konuştururlar. Karakterler, ayrılık anlarında;

“Nurbi kısık bir sesle baba yarısı amcası Cabir Efendi ile konuşuyordu:
‘Tat, nepe xekum teğezejı. Mı xame heğegum vizako vu kane. Bo şuo pileğure Txar viğuse. Se seneguye hadırae yexijı ğe ti axılxemre şüzereğotığ. Adejımı vuşeşeştıp. Vi hak halele kıtfes’ tat!’ dedi. (Baba bugün memlekete geri dönüyoruz. Bu yabancı ülkede seni yalnız bırakıyoruz. Çok sevdiğin Rabbin senin yanında. Ben zannediyorum ki önceden gidenlerle orada buluştunuz. Orada da canın sıkılmayacak. Hakkını helal et baba!)” (Çetinbaş, 2017: 229-230).

Sözlü kültür ürünlerinin sergilenmesinde;

“Şhalaho Hable köyünde gittikleri bir düğünde, bu parçayı Nefin’in gözlerinin içine bakarak söylemişti. Parça çok hüzünlü bir aşk hikâyesini anlatıyordu. Maharbi o günleri hatırladı ve sesi mağara duvarlarında yankılanmaya başladı. Pşımaf de başını önüne eğmiş onu dinliyordu.
‘Mez ataker kıxeleti or si Adıyif
Şır kal’ati vus şuoviç se si Adıyif
Mezı çeğım vus’cebcanti or si Adıyif
Haçekoaçeme vus’ şuaşxm or si Adıyif
Ye vo voy ye vo voy or si Adıyif 114
(...)Maharbi bir taraftan söylüyor, bir taraftan da ağlıyordu. Kim bilir kaç asır öncesinde yaşanan tutkulu bir aşkın ürünüydü bu ağıt. Kim bilir asırlar içinde, kaç aşık böyle umutsuz aşklar içinde ömrünü tüketmişti. Ağıtın da acı bir hikâyesi vardı” (Çetinbaş, 2017: 135-136).

Ana dilleriyle konuşturulurlar çünkü başka bir dil acıyı da aşkı da efsaneyi de anlatmaya yetkin değildir. *Üç Atlı* romanında Musa Uysal, duyguların dile getirilmesinde ana dilinin kullanımının o dili anlamayanları bile etkilediğini vurgular. Sürgün sırasında yaralanan

¹¹⁴ Dağ horozu (sülün) uçuverdi, ah Adıyıf’ım / At şahlanıp seni öldürdü vah Adıyıf’ım/Ormana gömeyim desem ah Adıyıf’ım /Yırtıcı hayvanlar seni yer ah Adıyıf’ım/Ya va voy, ah Adıyıf’ım

ve ailesinden ayrılan Bor'a aylarca bakan Azeri aile, onun Adigece söylediği şarkıdan etkilenir, acıyı duyumsar.

"Bor'u böyle ağlatan, dertli dertli söyleten şarkını sözlerinin anlamı neydi; aşk mıydı, yurt hasretimi miydi? Yoksa ana baba özlemi miydi? İşte onu bilemiyordu, bilemiyorlardı ama, onlar da duygulanıyor, Bor şarkısını söylerken etkileniyorlardı. Bor'la birlikte aynı acıyı onlar da duyuyorlardı. 'Bu şarkının sözlerini ya Bor Türkçe'ye çevirebilse, ya biz Adige dilini bilseydik, daha da duygulanırdık belki de' diye düşündüler" (Uysal, 1998: 141).

Ana dili istenmeyen durumlardan kaçısın eve dönüşün simgesi olabilir. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Feriha bir Türk'le istemediği bir evliliğe zorlanmış ve mutsuz olmuş bir kadındır. Onun için hapishaneden farklı olmayan eski bir Rum evinde iyi bilmediği Türkçesiyle her gün Büyük Rüya Tabileri kitabını karıştırır. Bir süre sonra vazgeçip ana dilinin limanına sığınır.

"Fakat her seferinde, eksik Türkçesi ve Büyük Rüya Tabirleri kitabında Osmanlıca sözcüklerin bolca kullanılması yüzünden, amacına ulaşmadan kitabı elinden bırakırdı. Bazen Gune'nin ona çaldığı şarkılara eşlik eder, çoğunlukla da uzaklarda bir yerlerde çalınan bir akordeonun ona eşlik ettiği duygusuna kapılarak, Kabardeyce şarkılar mırıldanırdı. Bu ezgiler acılarını alıyor, kılavuzu oluyor, hayatı anlatıyor, içinde bir yerlerde sakladığı ne varsa, ekmek hamuru gibi kabartıyordu" (Genel, 2009: 42-43).

Kendini bir türlü var edemediği evliliğinde kendi olabildiği tek an Kabardeyce şarkılar olur. Gerçeklikle mücadelesinde ana dili kıymetlenir.

Ana dilini konuşamama sorunu aynı zamanda bir madun kimlik sorunudur. Kimi zaman devletin kendisi kimi zaman otoriteyi ele geçiren muktedir- köle taciri, efendi- ötekinin dilini zararlı, aşağılık, ilkel bulduğu için bunu yasaklar. Osmanlı İmparatorluğu döneminde köle ticareti nedeniyle satılan cariye kızların ana dillerini konuşmalarının yasaklanması mağdur ve muktedir arasındaki keskin ayrımın göstergesidir. Sami Paşazade Sezai'nin *Sergüzeşt* romanında bir Çerkes tarafından satılan Dilber'in - ki ismi de değiştirilerek kimliği silinmiştir- öğrendiği ilk kural, Çerkesçe konuşmanın yasak olduğudur (Sami Paşazade Sezai, 2001: 18). Bu yasaklamanın amacı, kızların kendi aralarında gizli bir dil oluşturmasını engellemektir. Ana dillerini konuşmak onlara birlik fikri verecektir. Dilber'de olduğu gibi bir isim değişikliği Lider Erşan'ın *Setenay* romanında da görülür. Goşe'nin ismi Mülkicihan, Setenay'ın ismi Kısmet olacaktır çünkü

muktedirler öyle uygun görmüştür (Erşan, 2019). Setenay, yıllarca kendi adını kullanamaz, adı sorulduğunda gerçek adını söyleyemez, en büyük sevinci yıllar sonra kendi adını kullanabilmesi olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğunun tebaa ve ümmet kültürüne dayanan yönetim biçimi, 1920’li yıllarda ulus devlet anlayışına evrilince İmparatorluk bünyesindeki pek çok ırksal ve dinsel azınlık bu anlayışın ortaya koyduğu Türk dilini, Türk ülküsünü ve Türk kültürünü koruma ve yayma ülküsünden etkilenir. Tebaa ve ümmet kültürü yerini ulus devlete bırakırken azınlıklar kendi dilini ve kültürünü umumi yerlerde yansıtamamaya başlar. Çerkesler ve Abazalar devletçe azınlık kabul edilmese de- kendileri de azınlık oldukları fikrinde değiller- bu dönemde başlatılan “Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyasından etkilenirler. Ana dillerini öteleyip Türkçe konuşmaya zorlanırlar. Bu uygulamaların yansımaları da romanlarda yer bulur

Recep Genel’in *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında da bu dönemin eleştirisi yapılırken yazar, kampanyanın etnik grupları tehdit ettiğini hatta Türkleri de rahatsız ettiğini aktarır. Bir anda yükselen aşırı milliyetçilik Kayseri’nin yerel halkında Rum, Ermeni ve Çerkeslere karşı nefret duygularının alevlenmesine neden olmuştur. Romandaki Biletçi Emin karakteri, “gâvur” veya “gâvur dönmesi” Ermenilerden ve Rumlardan; “eşkîya” ve “hırsız” Kürtlerden; “Türkçeyi düzgün konuşamayan” “saray yordakçısı” “Moskof tohumu” Çerkeslerden nefret eder.

“Son dönemlerde Kayseri’de daha çok görmeye başladığı ve Türkçe konuşma şekilleriyle Yahudilere benzettiği Çerkesler daha çok gözüne batmaya başladığından olmalı, sık sık onlardan söz eder olmuştur. Neredeyse her gün bir neden uydurup, "Nasıl İstanbul'un başına Rum, Ermeni, Yahudi musallat olmuşsa, bize de bu Çerkesler musallat oldu," diyor, sonra Çerkeslerin partiye katılmak gibi bir girişimde bulunmalarına ilişkin bütün düşünceleri eliyle kovmaya çalışır gibi yaparak, "Bu felaket olur!" diyordu. Tek tesellisi, henüz aralarından hiçbirinin Halk Partisi'ne katılmak için girişimde bulunmamasıydı. Ona göre partisi, medeniyetin, batının ve Türklüğün ayakta kalan tek ocağıydı” (Genel, 2009: 101-102).

Biletçi Emin, Çerkeslerin isimlerinin bile doğru dürüst olmadığını düşünür. Nüfus memurunun Çerkesçe adları Türkçeyle değiştirmesinden mutluluk duyar ama Yunan tanrısı Artemis’i bilmediği için bir çocuğun adının Artemis konmasına ses etmez. Romandaki öğretmen çocukların kimliklerini Türk diye doldurur. “Doğru dürüst bir adı”

olmayan Çerkesler utanmadan iş isterler. Halkın arasında yayılan bu ayrımcı politika tutuklanmalara kadar varır. Kamusal alanda ana dilini konuşan Mahirbiy uyarıları dinlemediği için tutuklanır.

“Jandarma, Pınarbaşı'na alışverişe inen Mahirbiy'i Türkçe dışında bir dilde konuşmakta ısrar ettiği için tutukladı. Yanında Adana'dan dönen Niyazi de vardı. Niyazi hem Kabardeyce'yi, hem de Türkçe'yi unutmuş, Kürtçe'den başka dil bilmez olmuştu. Ağabeyi, "Niyazi nereye gitse, hafta geçirmeden, konuşulan dili öğrenir, oradan ayrıldıktan bir hafta sonra da unuttur. Bir hafta içinde Kürtçe'yi de unuttur, bu onun huyu," dediyse de, komutanı ikna etmek bir yana, alay ettiği gerekçesiyle kendisini jandarma nezarethanesinde buldu. Mahkeme her üçü için toplam iki buçuk liralık ağır bir para cezası verdi. Bir haftadır nezarethanede bekliyorlardı” (Genel, 2009: 190).

Yazar, roman karakterleri aracılığıyla genç Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşanan ayrımcı politikalara ve bunun doğurduğu olumsuz sonuçlara değinerek azınlıkların dil haklarının buna bağlı olarak da varoluşsal haklarının ellerinden alınmasını sıklıkla vurgular. Burada ortaya çıkan dil bilinci, bütün azınlıklar adına var oluşu simgeler.

Chambers *Göç, Kültür, Kimlik* kitabında Gloria Anzaldua'dan bir alıntı yapar. Anzaldua:

“Dolayısıyla eğer gerçekten beni kırmak istiyorsanız dilime dil uzatın. Etnik kimlik ile dilsel kimlik etle tırnak gibidir: Ben dilimin kendisiyim. Dilimle gurur duymadan kendimle gurur duyamam. Chicano Texas'ı, İspanyolca'yı, Tex-Mex'i ve konuştuğum bütün öteki dilleri meşru saymadığım sürece kendi meşruiyetimi savunamam” (Anzaldua, 1990: 207; Akt Chambers, 2014: 108)

diyerek dile aidiyetin ne kadar güçlü olduğunu vurgular, bir başkasının ana dile müdahalesinin kırılcılığını ve kabul edilemezliğini gösterir. Bir dili yok sayma bireyi yok saymadır. Recep Genel'in romanında da dili nedeniyle kalbi kırılanlar, “Türkçeyi iyi konuşamayanlar”, “azınlık olduğu belli olanlar”, “tramvayda, vapurda saldırıya uğrayanlar”, “çocuğuna Cengiz, Atilla gibi isimler veren Yahudi ve Ermeniler”, “Türkçe ibadet kararı alanlar”, “yabancı cisim olanlar” seksen yıl sonra yeniden düşünölmek üzere okuyucuya aktarılır. Roman Çerkesler odağında ilerlese de başka azınlıkların karşılaştığı zorlukları da değinir. Çerkes Teavün Cemiyeti'nde ders verdiği için izlenen Fazıl Bey gelişmelerden mutsuz olur. Yıllardır bir arada olduğu insanlar ayrımcılığa maruz kalmaktadır.

“Fazıl Bey de bu kampanyadan nasibini alıyordu. Onun erdiği dersler unutulmamış, Sanayi-i Nefise ile olan ilişkisi, gerekçe gösterilmeden kesilmişti. Fazıl Bey bir süredir, ‘Paris’e dönmenin vakti geldi galiba,’ diyordu. Endişe duyan tek kişi o değildi; Fazıl Bey, Müslüman olması dolayısıyla kargının sivri ucuna hedef olmaktan şimdilik kurtulabiliyordu. Ama yıllardır aynı sokağı paylaştığı komşuları, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane’de göz doktoru olan Dikran Acemiyan, Terzi Michel Yakimansky, Şapkacı Alyanaki, Galata’da bir bankadan emekli Hilarion Pech, Sara bahçıvanlarından Alexandre için, gelişmeler vahim boyutlara ulaşmıştı” (Genel, 2009: 191-192).

Türkiye’nin siyasi yapısındaki değişme sosyolojik yapısını da etkilemeye tek tipleşen bir vatandaş modeli yaratmaya başlar, bir aydın olan Fazıl Bey yalnızca kendi etnik grubu için değil başka dini ve etnik aidiyetleri olan insanlar içinde endişe eder.

Devlet ideolojisi, başka dillerin konuşulmasını yasakladığında millî bilincin oluşumu engellenebilir. Romanlardaki bazı karakterler kendiliğinden ana dillerinden vazgeçer bazıları vazgeçmek zorunda kalır. *Kağıttan Gemiler* romanındaki Oset Jandarma Komutanı’nın asker kimliği nedeniyle millî kimliğini yok sayar. Ana dili bilinci, devlet eliyle; okulda öğretmenle, camide din adamlarıyla yok edilmiştir. Özellikle dinin, dil baskısı yaratmak amacıyla kullanılması dikkat çekicidir. Zorlayıcı tedbirler nedeniyle kendi dilini ikinci olana atan kuşaklar, ana dili bilincinin yok olmasına dolayısıyla da bir toplumu toplum yapan en önemli varoluşsal değerlerden birinin gözden çıkarılmasına neden olmuştur.

“‘Bundan üç, beş yıl önce köylere, mahallelere imamlar ve muallimler atadılar. Vatandaş Türkçe konuş! Kampanyası başlattılar. Yaşlılarımız camiye gittiğinde ‘bırakın şu Moskof dilini! Kefere diliyle ibadet yapılmaz!’ demeye başladı imamlar. Ne demek kefare dili? Bu dil benim dilim! Ayrıca kendine açılan eli, dilden, kalpten geçen kelimayı nasıl boş çevirir yaratan? Bu nasıl bir ihanettir şu yersiz, yurtsuz kalmış yapayalnız insanlara? Muallimler evde bile kendi dili ile konuşmaktan men ediyordu aileleri. Çocuklar muallimlerini, yaşlılar imamlarını dinlediler. Ancak kapılar kapanınca, fısır fısır konuşur olmuştuk dilimizi. Ben oğluma öğretmedim. Bizim hanımla da işimize geldi biraz bu durum. Kendi aramızda konuşacak gizli, saklı şeyler olduğunda bize özel bir dilimiz var’ ” (Atçı, 2018: 222).

Hilmi Taşkın *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında “Türkiye’nin en çok Abhaz barındıran Adapazarı ve Düzce illerinde bile, kentte Abhazca konuşmak ayıplanıyordu (Taşkın, 2011: 716) der. Burada yazarın “kent” vurgusu dilin kamusal alanda kullanımının hoş karşılanmadığını ama özel alana müdahale edilmediğini gösterebilir ancak “ayıplanma” sözcüğü bu eylemin bizzat Abazalar tarafından da yapılmış olabileceği anlamını yükler.

Barış Ünlü *Türklük Sözleşmesi*'nde Türkleşme politikalarına bağlı olarak devletin bir kültür ve dili meşru kabul etmesinin diğerlerini gayrimeşru gördüğünü gösterir, der. Ona göre kabullenilmeyen bu dil ve kültürde ısrar edenler de bedel olarak arkaik ve gayrimeşru görülmeyi kabul eder. Kamusal alanda dilin kullanımının yasaklanması dilin değerini ve etki alanını azaltır (Ünlü, 2019: 196). Birey ya kendi dilini koruyup bedel ödeyecek ya da hâkim kültürün istediği yönde evrilecektir. Romanlarda Türkçe konuşamadığı-konuşmadığı için “kefere dilli”, “dil bilmez”, “ayaktakımı” “Türkçe’yi dahi konuşamayan” biçiminde aşağılanan, ötekileştirilen kahramanların varlığından söz edilmesi Ünlü’nün tespitini doğrulamaktadır.

Ünlü’nün söz ettiği bedeli ödemeye hazır olmadığı ya da hâlim kültüre yakın olmak istediği için Çerkes ve Abaza kökenli olduğu hâlde etnik kimliğini gizleyen hatta aşağılayan karakterlerden de söz edilir romanlarda. Gönüllü asimilasyonu tamamlayan bu karakterler, eleştirilir. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanındaki Hilmi karakterinin annesi Ermeni babası Çerkes’tir ama o bir Türk’ten daha Türk’tür.

“Kasabadaki ateşli Türkçülük savunucularının başında geliyor, Kabardeyce konuşanları, Türkçe’yi düzgün konuşamayan herkesi küçümsüyor, "Efendim, bunlar ayaktakımı, bunları ıslah etmek gerek," diyerek kaymakam ve parti yetkililerinin gönlünü fethetmeye çabalıyordu.

Hilmi, kaymakamdan mal müdürüne kadar herkesin iyi vatandaş örneği idi. Kendisinin bulunmadığı her mekânda "Bak istenince oluyor, adamın anası Ermeni, babası Çerkes... Ama o hepimizden daha Türk!" diye parmakla gösteriliyor, hemen ardından ekleniyordu: "Böylelerine madalya takmak lazım, madalya..."

Çerkesler de Tuhafiyeci Hilmi’yi örnek gösteriyordu, ancak kişiliksiz, yalaka, aslını inkar eden biri olarak...” (Genel, 2009: 189-190).

Çerkesleri Türkçeyi düzgün konuşamadığı için eleştiren Çerkes Hilmi’nin aksine Çerkesçenin zenginliğini ve köklerinin güçlülüğünü anlatan Türkler de vardır. Sema Soykan, romanında bu bilgiyi bir Türk’e söyleterek bir anlamda dışsal bir övgü sağlar.

“Aras bildiklerinden birkaç konu ekleyerek babası ve Neri’nin konuşmasına dahil oldu.

‘Yunan mitolojisine ilham veren birçok unsurun Abhaz mitolojisi ve Nart destanlarından geldiğini, Büyük Roma İmparatorluğunu kuran Etrüsk Hanedanının Kafkasya kökenli olduğunu söylesem... Dillerinin MÖ 3000’lere uzandığını ve Kafkasya gibi küçük bir coğrafyada otuz yedi farklı dilin konuşulduğunu, Dede Korkut hikâyelerinin, Kerem ile Aslı’nın aşkının yaşandığı topraklar olduğunu da ekleyeyim. Biraz daha eskilere gidelim’ ” (Soykan, 2018: 85-86-87).

İnsan, birey olarak seçimleriyle vardır. Seçimleri sayesinde kendisi olabilir. Seçimler, insanın kimliğini getirir. Yazarlar seçimleriyle millî kimliğini ötelemeyi seçen karakterler aracılığıyla bu seçimin yanlışlığını vurgularlar. *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*’nda eleştirilen asker -sosyal konumundan dolayı- bilinçli unutmayı seçer. Kendi tabusunu kendisi yaratır. Bu tavır yazarın iğneleyici üslubuyla şöyle eleştirilir.

“Thamadeler toplanmış
Örgütlenelim diye
Gün günü kovalamış
Halive yiye yiye

Nasıl bir örgüt olsun
Diye düşünürlerken
Asker olan en yaşlı
Demiş “henüz çok erken”

Dil mil mevzularını
Hiç karıştırmayalım
Kültür haklarımızı
Hiç soruşturmayalım” (Antigen, 2005: 145).

Ayhan Kaya devlet eliyle yapılan müdahalelerde bireyin de sorumluluk taşıdığını zaman zaman bireylerin var olabilmek için asimilasyonu tercih edebildiğini, vurgular. İlk dönem sürgünzedelerin farkında olmadığı değerler, sonraki kuşaklarda anlaşılır. Çalışma kapsamına giren dil bilincine sahip yazarların çoğunun üçüncü ve dördüncü kuşak sürgünler olması, Kaya’nın görüşünü desteklemektedir. Kaya, Michel de Certeau’un görüşüne gönderme yaparak, etnik grupların baskı karşısında taktikler geliştirdiklerini vurgular. Çerkeslerin de isteselerdi kamusal alanda asimile olmuş görünüp özel alanlarında kimlik öğelerini yaşatabileceklerini belirtir (Kaya, 2011: 35). Kaya’nın bu belirlemeleri aslında Çerkes ve Abazaların büyük kısmının “kaçak güreşerek” yol olmadığını, dilsel asimilasyona fazla karşı çıkmadıklarını, özel alanlarında dilin yaşamasına ve aktarılmasına çok da önem vermediğini göstermektedir. Farklı tarihlerde İmparatorluk’a yerleştirilen 1.500.000 Çerkes ve Abaza’dan 1960’lara gelindiğinde ana dilini (Çerkesçe) konuşan 147.000 kişinin kalmış olması; yani yalnızca yüz yılda yüzde onluk bir grubunun kendi dilini konuşabiliyor olması sadece devlet politikalarına bağlanamaz (Karpas, 2017: 186).

Mehmet Doğan Tarihçi Braudel'den aktararak dilin kimlik olduğunu, dilini yitirenin kimlik bunalımına girdiğini vurgular (Doğan, Der: Andaç, 1996: 32). Dil yitimi, Çerkes ve Abaza yazarların da korkulu rüyasıdır. Dili kaybetmek kimliği kaybetmektir, dönüşü yoktur. Bu kaybın sürgünden sonraki en önemli sebebi kentleşmedir. Kırsal bölgelere yaşayan halk ana diline sahiptir, çocuklar Türkçe öğrenmeden Çerkesçe ya da Abazaca öğrenir, günlük hayatlarında kullanır. Çetin Öner'in *Dağlara Yazılıdır* romanında köydeki çocuklar için başka bir dil yoktur.

“İlkin kuzenim Naho görürdü. Bir damın üstüne çıkar, bağırırdı:

“Bılız gıdohaaa! Bılız gıdohaaa!”

Fırlar çıkardım evden,

“Tene? Tene?” diye bağırarak Naho'ya doğru koşardım. Naho elini gözüne siper edip uzaklara bakardı. Pırıl pırıl olurdu gökyüzü yağmur sonrasında. Tek bir bulut salınırdı Binboğalar'ın üstünde. Hava, taze ot kokardı” (Öner, 2007: 16).

Kentleşme, geleneksel yaşantıyı sekteye uğrattığı için kültür aktarımı, habze ve ana dili ihtiyacı zayıflar ve sonraki kuşaklarda dil bilinci yitirilir hatta hâkim dili kullanmak modernite göstergesi sayılır. *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*'nın mitolojik kahramanı Sosruko, kentleşmeyle diline yabancılaşan Alev'in bildiği birkaç Çerkesçe kelimeyi sıralamasından rahatsız olur.

“Sinemis ‘Hoş geldiniz, ne iyi oldu, ben de çok gelmek isterim folklor çalışmaya, hem sizden Kafkasya'yı da dinleriz, belki dil de öğretirsiniz bize’ deyince:

‘Ben de çok fazla bilmiyorum aslında, bildiğim kadarını tabii; öğretmek isterim’ diye alçakgönüllülikle cevap verdim.

Alev dedikleri:

‘Davveşit? Şe wefan?’ (Nasılsın? Çay İçer misin?)’ dedi bana doğru, sonra ka ka ka ki ki ki öyle gülerek ‘Hadi kızlar, geç kalıyoruz!’ diye yürümeye başladı, Sinemis’le Doktorun Eşi de ‘kusura bakmayın, eve de bekleriz’ diyerek onu takip ettiler. Tabii buna az da değil çok bozuldum.

55. Bunda bozulacak bir şey var mı? Yok (D.Y.N.).

‘Alev niye öyle dalga geçti benimle, misafirlikte miyiz ne çayı öyle çarşının ortasında?’ diye sordum Janberk e. ‘Yanlış anladın. Çerkesçe bildiği tek şeyler o söyledikleri. Çok misafir gelirmiş onlara baba evinde, tabii hep Çerkesçe konuşuyor misafirler, o da sadece bu iki cümleyi öğrenmiş. Çocukluğu boyunca hep misafir ağırlamaktan ders çalışmamış. Abisi bahsederdi; Alev çok tepki gösteriyor’ diye.

‘Bu gülünecek bir şey mi, utanması lazım, insan dilini bilmez mi?’

‘Ne yapsın, şehir hayatı onu öyle etkilemiş’ ” (Antigen, 2005: 104-105).

Sosruka ana dilini bilmemeyi bir utanç olarak değerlendirirken Alev bu kültürün ağırlığından kurtulduğu için mutludur. Ana dili onun varoluşunun bir parçası değildir, kentleşme de bu kopuşu hızlandırmıştır.

Kağıttan Gemiler romanında Tuna, geçmişini ve kimliğini ararken ait olduğu kültüre ne kadar yabancı olduğunu idrak eder. Ona kimliğini hatırlatan var oluşunu biçimlendiren Elbruz olur. Tuna da kentte büyümüştür ve kökleri zayıftır. Bilmek için köklere dönmesi gerekir.

“ ‘Sülale damganı biliyor musun sen?’ yazdı Elbruz tam o sırada.
 ‘Biliyorum, ucu açık kalp gibi...’
 ‘Kalp değildir o, naldır. Peki, neden damgalarımız var onu biliyor musun?’
 ‘Hayır.’
 ‘Hayvanlara basarlardı bu damgaları. Herkes hayvanını bilirdi bu şekilde. Neden Adıgabze bilmiyorsun?’
 ‘O ne?’
 ‘Çerkesçe!’
 ‘Şehirde büyüdüm ben. Dedemler, ninemler yoktu. Akrabalarımız bile çok uzaktaydı. Az gidebildik köye...’ ” (Atç1, 2018: 72).

Jankat romanında da dede karakteri kente göç etmekle ana dili aktarımını tehlikeye attığını idrak eder. Burada elli yaşın altındaki hiçbir genç ana dilini konuşamaz (Uğurlu, 2011: 8). Barry Sanders, *Öküzün A’sı*’nda çocukların bir dili öğrenmesinin ancak o dili duyup konuşmasıyla mümkün olduğunu, aile ve çevre etkileşimi olmadan dil öğrenmenin mümkün olmadığını vurgular (Sanders, 2013:44). *Jankat* romanında karakter bunun için geç kaldığını fark eder. Kente göç daha iyi bir yaşam için seçilmiştir ancak bu bilinçli unutmayı doğurmuştur. *Jankat*’tan sonraki kuşak “anlamadıkları dil”in konuşulmasından hoşlanmaz, kültür mirasını ve kimliklerini bilinçsizce reddederler (Uğurlu, 2011: 26). Atalarının korumak için canını verdiği dil; anlaşılmaz, yabancı bir dil muamelesi görmektedir. *Jankat*’ın soyundan gelenlerin kimlik tanımlamaları bambaşkadır.

“Adam babam çerkeste demişti. *Jankat*, o adamın babasında muhtemelen kendi yaşadığı duyguları yaşadığını düşündü, çünkü kendi oğluda babam çerkes diyor, kendisini geçmişe ait görmüyordu” (Uğurlu, 2011: 37).

Ziya Bey’in “Babam Çerkes” demesi, kendini bu kimliğin dışında var etmesi *Jankat*’a ağır gelir. Maddi durumu daha iyi olsun diye, şehre göç etmesi kendi eliyle kültürünü yok etmesidir (Uğurlu, 2011:80). *Jankat*, ana diline sarılan son kuşak olmanın acısını duyar, âdeta yeniden sürgün edilmişlerdir; ölen bir dil, vatan toprağını yeniden kaybetmek gibidir (Uğurlu, 2011: 39). Dede, oğul ve torun kendilerini başka dillerde ifade etmeyi seçer. Kısacık bir zamanda bir aile üçe bölünmüştür (Uğurlu, 2011: 13).

Feridun Andaç’a göre “Dil, yazarın yurdudur. Sürgündeki yazarın konumu bu bilincin ekseninde biçimlenir. Varoluşunun anlamı buradadır çünkü. Geçmişle, yaşadıklarıyla, ülkesiyle bağı da dil aracılığıyla sürer” (Andaç, 1996: 16). Diasporanın sürgün torunu yazarları, eserlerini Türkçe yazsa da yurtları olan dilin kaybolmasından rahatsızdır, onların roman kahramanları yeniden yurtsuz kalmaya dayanamaz. Acıları sözlü kültürle kuşaktan kuşağa geçmiştir ama bu mirası devredecek bir nesil yoktur artık.

“Bir millet, bir ırk taa ki ne zaman kendi toprağını kaybeder sürgüne mecbur bırakılır işte o zaman, o millet yıllarca nesilden nesle geçen genetik bir hastalık gibi acılarını özelemlerini yitirilen kültürlerini ve dillerini yeni yeni kayıplarla nesillerinin yok oluşlarının simgesel rozeti yakalarına takılıp hiçbir zaman çıkaramayacaktı. Asırlar sonra dünyada unutulmuş diller arasında yerini alacak ve en büyük acı da işte o zaman son çaresizlik olarak önlerine serilecekti” (Tokuç Balbay, 2018: 23).

Var olduğu toplumundan uzak kalan/bırakılan kişi dil bilincine göre davranır. Aidiyet hissi mekânsal etkilerle azalabilmektedir. Ataol Behramoğlu “Sürgün Edebiyatı” konulu açık oturumda sürgün hayatının insanda yarattığı kopuş sürecine değinir.

“Belli bir noktadan, belli bir zamandan sonra insanın bir yerden bir şeyden kopuşu başlıyor. Bu kaçınılmaz bir süreç. Konuştuğumuz dilden, ait olduğumuz edebiyat ortamından, içinden çıktığımız toplumdan uzaklaştığımız zaman belli bir süreçte kopuş başlıyor. Bu kaçılmaz bir şey. İşte o an köklerinize kopuyorsunuz ve giderek anadilden de bir kopuş süreci başlıyor” (Andaç, 1996: 382).

Şu hâlde sürekli yabancı bir dille düşünmek ana dilini baskılar. Elbette bu süreçte kişilerin ana dili bilinci, çevresel etkiler, sayıca azlık ya da baskının büyüklüğü de etkilidir. Ayşe Övür’ün romanında anlatılan, Trablusgarp’a yerleştirilen Çerkesler, sayıca az olmaları, kendi kültürlerini ve dillerini yaşatacak canlı ortamdan yoksun olmaları nedeniyle ana dillerini unutup Arapça konuşmaya başlamışlardır. Kırk yıl gibi kısa bir sürede ana dili bağı yitirilmiştir.

“Konuşmaya samimiyet olsun diye Çerkesçe başlamak isteyince kahkahayla güldüler. Utandığımı hatırlıyorum. Öğretmen hemen araya girip çöldeki Çerkeslerin benim bildiğim şekilde konuşmayı yıllar önce unuttuğunu, Arapça görüşmemizin daha faydalı olacağını söyledi. Neden yaptığımı bilmiyorum. Ayağa kalkıp üzerimdeki kıyafeti silkeleyip, düzelttim. İstifimi bozmadan tekrar oturdum. Son zamanlarda iyice ilerlettiğim Arapçayla kim olduğumu, Sahra’ya neden geldiğimi daha önce kendi kendime çalıştığım gibi tane tane anlattım” (Övür, 2017: 165).

Ataol Behramoğlu, dilin organik olduğunu, toplumsal hayatta geliştiğini de dile getirir (Andaç, 1996: 382). Dilden kopuş dilin canlı ortamını yitirmiş olmasından kaynaklanır. Özel Uğurlu'nun roman karakterleri bu yoksunluğu yaşar. Dilleri canlı ortamı yitirmiştir.

“Hiç biri gençken düşlediği gibi yaşayamamıştı hayatını. Daha da kötüsü hiçbirinin çocuğu çerkesceyi bilmiyor, çocuklarının çerkesceyi bilmediğini anlatırken herkes ürkek gözlerle birbirine bakıyordu, sanki dünyada tek başına kalmışlar gibi. Ziya beyin yanında bile çerkesce konuşmak ayıp olacağı için çerkesce konuşamıyor olmaları zor geliyordu onlara. Ziya bey konuşulanları dinledikçe suçluluk hissediyor kendi geçmişine ilgisiz kalışını büyük bir eksiklik olarak görüyordu ama yinede insanın doğası gereği kendini haklı göstermeye çabalıyordu” (Uğurlu, 2011: 85).

Oysa *Dağlara Yazılıdır* da dil canlı bir ortamda varlığını sürdürür. Şarkıda, ağıtta, oyunda hayatın kendisinde kullanılmaktadır. Orada gençler doğal olarak ana dilini konuşur.

“Şenliğe geç kalan Mami, yanıma gelip usulca çekiyor kolumu:

“Sıt jier yee?”

“Wered.”

Naho, gözü Bılız'da, bize doğru eğilip,

“Wered jiağim he! Yueplka, mağ thamışker. Ğıbze jier, ğıbze...” (Öner, 2007: 53).

Yazının bellek üzerinde kalıcı etkisi vardır, diller yalnızca sözlü kültürle sürdürülemez. Geçmiş, sözlü kültürde ana dille yaşar ancak düzen onları kültürlerinden soyutlamaya yöneliktir. Hâkim gücün karşısında var olmanın bir yolu da dilin ürünlerine sahip çıkmaktır. Yazılı metin yoksunluğu unutmayı hızlandırır. Recep Genel de bu duruma değinir. Roman karakterlerinden Naane'nin anlattığı Setenay Guashe'nin, Sosruka'nın masalları, mırıldandığı Ğıbzeler (ağıtlar), Ruslarla mücadele anıları herkesin hoşuna gider ama bu kalıcılığı sağlamaz.

“Naane'nin küçük torunu Zehid'e anlattıkları, bir söylenceler tarihiydi. Yazılmadıkları için ihtiyarların belleklerindeki izler olmaktan öteye gidemiyor, yazılı tarih onlara yer vermiyordu. Sanki her şey, başı sonu olmayan bir masal gibiydi. Hatırlanan son şeyler, ihtiyarların belleklerinde tutabildikleri kadardı. Herhangi bir ihtiyarın ölümü, tarihi biraz daha yakına çekiyor, geçmişin biraz daha yitip gitmesine neden oluyordu” (Genel, 2009: 27-28).

Yazar, sözlü kültürün değişkenlik ve güvenilirlik sorununa kahramanın gözünden değinir. Anlatılanlar bireysel tarihlerdir, bir yapboz gibidirler. Hem sürgün öncesine hem sürgün sonrasına dair karmaşık anılar vardır ve bunlar yazılı olmadığı için ayrıştır. Kendi

dönemlerinde yaşanan Ermeni olaylarını bambaşka anlatan ihtiyarlar vardır. Sözlü kültür o kadar değişkendir ki sürgün kuşağın torunları kendi sürgün hikâyelerine bile yabancıdır.

“Deniz ürünleri yemenin günah olduğunu iddia eden ihtiyarlar, bunun, göç sırasında yakınlarının cesetlerini Karadeniz'e atmak zorunda kalmalarından kaynaklandığını bilmiyor, hattâ kimi gençler, dedelerinin Kafkasya'dan geldiğine inanmadığını söyleyebiliyordu. Bilinen her şey, yazısını bulamamış bir söylenceden ibaretti. Tarihin ve gerçeğin bu hali, Zehid'in, bir masal dinler gibi, Naane'nin anlattıklarını hevesle dinlemesini sağlıyordu” (Genel, 2009: 28).

Tarihe geçememiş, kendini var edememiş söylenceler, dilsizleşmeyi ve unutmayı beraberinde getirip bir toplumun hafızasına darbe vurur.

Yazarlar, millî kimliği oluştururken karakterleri aracılığıyla ders verirler âdeta. Romanlarda ana diline sahip çıkan karakterler, onların diline ve kültüre saygı göstermeyenlerden uzaklaşırlar. *Kağıttan Gemiler* romanında Denef, kendisi ve babaannesi Çerkesçe konuştuğu için rahatsız olan ve etnik kimliklerini ötekileştiren Raif'i terk eder. *Kaçış* romanında da Mesut, nişanlısının ailesinin Türkçe bilmiyor olmasının eleştirilmesinden rahatsız olur. İngilizce, Fransızca veya Türkçe konuşanlara nasıl saygı duyuluyorsa Çerkesçe konuşana da o derecede saygı duyulmalıdır.

“ -O insanların içine “gelinleriyim” diye nasıl gireceğim Mesut? Biraz anlayış göstere. Annen daha doğru dürüst Türkçe'yi dahi konuşamıyor, öbür yaşlı kadınlar da öyle.

Mesut sinirlenmişti.

-Ne o? Onlar İngilizce'yi Fransızca'yı konuşup Türkçe'yi konuşamamalar böyle söylemez. Onlar ana dillerini konuşuyorlar aralarında ve aslını inkar etmiyorlar. Onların nineleri, dedeleri Kafkasya'dan geldiler ve kendi dillerinden başka dil bilmiyorlardı. Biz de onların torunlarıyız. Eğer ailemi Türkçe'yi güzel konuşamıyorlar diye istemeyeceksen, nişanı mişanı bırakalım sen yoluna ben yoluma, tamam mı?” (Uğurlu, 2003: 185-186).

Muktedirin ya da muteberin dilinin saygı gördüğü diğerlerinin ilkel bulunduğu bir anlayışın yanlışlığını göstererek madun kimlikleri işaret eder yazarlar. Bu kimi zaman yasakları vurgulayarak kimi zaman da aşağılanmayı ifade ederek yer bulur romanlarda.

Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı'nda Yazar karakteri, bir gözlemci olarak Türkiye diasporasını alttan alta eleştirir, onların başarmadığını Ürdün Çerkeslerinin başarısı üzerinden sunar. Ürdün Çerkesleri ana dillerini öğreten bir okul açmayı başarmıştır.

“ ‘Ne kadar güzel dans ediyor’ dedim Janberk’e delikanlıyı göstererek, ‘tam bir Çerkes delikanlısı!’
 ‘Prens Ali O işte’ dedi Janberk.
 ‘Nasıl öğrenmiş böyle oynamasını?’
 ‘Bu da birşey mi, çoğumuzdan iyi Çerkesçe konuşuyor’
 ‘Nasıl yapabilmiş bunları?’ diye şaşkınlıkla sordum.
 ‘Ürdün’de Çerkes okulu varmış. Oynamayı da Çerkesçe konuşmayı da orada öğrenmiştir herhalde.’
 ‘Helal olsun, acaba ben de öğrenebilir miyim?’
 ‘Valla burada dil öğrenebileceğiniz bir okul yok, ama folklor öğretebiliriz size. Folklor hocamıza bir sormak lazım, gelin onunla da tanıştıralım sizi’ ” (Antigen, 2005: 77-78).

Türkiye’de Çerkes ve Abaza derneklerindeki ana dili derslerine devam eden öğrenci sayılarıyla halk dansları kurslarına devam edenlerin sayıları karşılaştırıldığında yazarın eleştirisinin haklılığı görülebilir. Yine aynı romanda dönüş umudu taşıdığı için Türkçeyi öğrenmemiş eski bir prens olan Talustan karakterine değinilir. Uzun zaman Türkiye’de kalmasına rağmen Kafkasya’ya dönme umudu dilini canlı tutmasını sağlamıştır (Antigen, 2005:106)

Eda Tokuç Balbay da dil konusundaki hassasiyeti dile getirenler arasındadır. *Zişan* romanındaki anlatıcı, dilini unutmayan Aslan Amca’ya saygı duyar, onu ne gurbet ne de başka kültürden biriyle evlenmek etkilemiştir. Aslan Amca mesafelere ve yıllara rağmen diline sahip çıkmıştır.

“Gurbette hasret kaldığı yaşayamadığı kültürüne delicesine sahiplenme halleri Çerkes dilini ısrarla konuşmaya çalışması beni hayran bırakan özelliklerinden biri idi.
 Günümüzde Çerkes anne ve babanın çalışması, dilimizi bilmeyen bakıcılara çocuklarını emanet edip geçim kaygısını bahane göstermesi ve çocuklarının da Çerkesce öğrenmelerinin çok da önemli olmadığını düşünmelerinin yanında bazı anne babaların çocukları iki kelime Çerkesce konuştukları zaman mutluluk çığlıkları atmalarını görünce kırk küsur sene gurbette kalan bir insanın hala ana dilini düzgün konuşabilmesi bana yeni neslin bahaneleri çok saçma ve gerçekdışı görünmüş asıl gayreti ve çabası ile Aslan amcayı bir daha takdir etmişim” (Tokuç Balbay, 2018: 18-19).

Eda Tokuç Balbay’ın *Şovda* romanında da ana dili öğretimine değinilir. Şovda’nın annesi Çerkes babası Çeçen’dir. Evde Çeçence konuşulur ama anne kızına Çerkes dilini de öğretmiştir (Tokuç Balbay; 2020: 49) Bu durum yadırganmaz zaten yaşanan köy Çeçence, Kürtçe, Türkçe konuşulan çok dilli bir köydür.

Uğurlu *Jankat*'ta kimliğinden uzaklaşan kahramanlarını aydınlatma yolunu seçer. Bu dönüş millî bilinci yaratmaya çalışan yazarların amacını sergiler. Bu romanları okuyan diaspora halkı tıpkı Jankat'ın oğlu Ziya Bey gibi aydınlanmalıdır. Ziya, bu kayboluşta kendini de suçlu bulur.

“Suçlu benim. Neden şimdiye kadar babama geçmişi hakkında bir şey sormadım”, dedi. Kendi kendine.

Biraz sonra “hayır hayır ben sokakta hiç o dili konuşana rastlamadım, babamda öğretmedi, öğretecek olsa öğrenemezdim; çünkü televizyonda radyoda herhangi bir yerde çerkesceyi duymadım”,

“Peki şimdiye kadar babamın diliyle geçmişiyle ilgilenmemişken, şimdi neden gözümü tavana dikmiş düşünüyorum diye aklımdan geçirdi” (Uğurlu, 2011: 16).

Ziya Bey'in oğlu Okan dışsal bir müdahaleyle kimliğine ilgi duyar. Amerika'da tanıştığı sevgilisinin ataları kendisi gibi Kafkasyalıdır. O zamana kadar hiç ilgi duymadığı bu kültürle yüzeysel bir bağ kurar Okan. Dedesinin Çerkesçe konuşmasından hoşlanamazken Amerikalı birilerinin etnik kültürlere saygı duyduğunu fark eder.

“Okan, yurda geldiğinde gece yarısıydı. Yatağına uzandı. Hiç aklında yokken gelişen olayları düşündü. Büyük babasının kültürü, dili aklına takıldı. ‘Bu nasıl bir dağılıp, dünyanın her yerine serpiştirilmişler, kültürlerini dillerini unutmuşlar ve ben neden kendimi onlar diye düşünüyorum’ diye düşünüyordu. ‘Neden ben Amerikan kültürünü benimsiyorken Amerika’da doğup büyümüş olan Anzery dedemin düşündüğü gibi düşünüyor’ Babasının, dedesi köye dönmeye karar verdiğinde yaşadığı duyguları yaşıyor atalarının geçmişini merak ediyordu. Daha bugüne kadar dedesi çerkesce konuştuğunda kendi arkadaşlarını duyup dalga geçeceklerinden korkuyorken, şimdi dedesinin dilini soran Amerikalı olduğu için saygı duyması gerektiğini düşünüyordu ilk defa” (Uğurlu, 2011: 150).

Okan'ın ilgisi otantik kültürlere duyulan bir merakın ötesine geçemez. Benimsenen ve aidiyet hissedilen bir kimliğe dönüşemez.

Karpat, *Etnik Yapılanma ve Göçler* kitabında Anadolu'ya yapılan Müslüman göçlerinin hem göçmenlerin hem de yerel halkın kimliklerini etkilediğini, göçmenlerin cemaat içi iletişimde ama dillerini koruduklarını ancak ihtiyaç duydukları için kamusal alanda kullanmak üzere Türkçe öğrendiklerini, kendileri değişirken toplum yapısını da değiştirdiklerini vurgular (Karpat, 2017: 60). Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde farklı dillerin konuşulduğu yerlerde yaşamaya başlayan Çerkes ve Abazalar da dil kaybı yaşayacaklarını o dönem için öngörmemişlerdir. Önceliklerinde iskân edildikleri yerlerde

yaşayan diğer halklarla iletişim kurma zorunlulukları vardır. Bu nedenle bölge dillerini öğrenmeyi amaçlarlar. Romanlarda Karpat'ın söz ettiği dil öğrenme çabası da yer alır.

Elveda Çerkesya romanının başkarakterlerinden Pşımaf Balkanlara yerleştirilen halkı için Türkçe öğrenmenin ne kadar önemli olduğunu fark eder ve komşu Türklerle konuşmaya çalışır. Köydeki tercümanlık görevini Tatarca bilen Neğoy Cemile üstlenir. İlk amaç insani ihtiyaçları karşılayacak düzeyde dil öğrenebilmektir (Çetinbaş, 2017: 105). Hayri Ersoy'un üçlemesinde yer alan Marisa Hanım, köyünün etrafa uyumunun hızlanması için dil öğrenmeleri gerektiğinin farkındadır. Türkçe bilen İsmil'den onlara Türkçe öğretmesini ister.

“Gençlerin bu yoğun ilgisinden habersiz bir şekilde, bir süre daha Şkok Bey’le fikir alışverişini sürdüren Marisa Hanım hem konuyu değiştirmek hem de iyice sıkıcı hale gelen yolculuklarına biraz renk katmak için İsmil’e seslendi.

‘İsmil ne dersin, şu andan başlamak üzere aramızda Türkçe konuşmaya çalışalım mı? Böylece uzun yolculuğumuzu değerlendirip Türkçemizi biraz geliştiririz belki de. Bundan sonra Osmanlı’da yaşayacaksak zaten bu dili öğrenmek zorundayız, öyleyse neden zaman yitirelim ki? !’ ” (Ersoy, 2018b: 85).

Birinci ve ikinci kuşak sürgünzedeler, dil konusunda zorluk yaşadıkları için çocuklarının Türkçe konuşmasına, okuyup yazmasına büyük değer verir. *Dağlara Yazılıdır* romanında babaanne sürekli Çerkesçe konuşulan bir evde, torununun Türkçe öğrenmesini ister.

“Ama atlar okuma yazma bilmez ki,” diye karşı çıkıyorum.

“Atlardan sana ne?”

“Bir tay değil miyim ben?”

“Olsun. Okumak iyidir. Okumuş bir sıpa, okumamış bir taydan daha iyidir. Sen sen ol, bilgisiz bir at olmaksansa, bilgili bir eşek olmayı yeğle! Türkçe öğren, başka dil öğren, her dili öğren... Anla ne dediklerini insanların” (Öner, 2007: 84).

Kırsal bölgede yaşadıkları için dil kaybını henüz yaşamamış torunlar, kelime kelime Türkçe öğrenirler. Baba, sevinç içinde Türkçe okuyup yazabilen çocukları ödüllendirir.

“Gel,” dedi, “seninle Türkçe öğrenelim.”

“Nasıl?”

“Hiç Çerkesçe konuşmayalım.”

“Peki sonra?”

“Sorular soralım birbirimize.”

“Olur.”

“Hadi önce sen sor.”

Bir türlü bir soru gelmiyordu aklıma. Mamu kitabını açtı önüme:

“Burada gördüğün resimlerin adını sor bakalım, hadi!”

Ata binmiş bir çocuk resmi vardı bir sayfada. Atı gösterdim:

“*Mır sıt?*”¹

“At.”

Çocuğu gösterdim ardından:

“Çocuk.”

“*Mır?*”

“Elma.”

“*Mır?*”

“Kuş.”

Başladık ezberlemeye:

“A, at... B, baba... C, civciv... D, dede.”

İlk gün bir yığın Türkçe sözlük öğrendik. Mamu, adımı yazmasını bile öğretti sonunda. Ablam yemeğimizi getirinceye kadar sürdü dil öğrenme oyunumuz.

Akşam, babama öğrendiğim Türkçe sözcükleri sıralayınca, şaşırdı, sevindi. Hele eğri büğrü bir biçimde de olsa adımı yazabildiğimi de görünce, hem bana, hem Mamu’ya ikişer tane madeni para verdi” (Öner, 2007: 70-71).

Yazarların, dil öğrenme çabasını dillendirmekte birkaç amacı olduğu düşünülebilir. Çerkes ve Abazalar Türklerle çatışma yaşamak için burada değillerdir. Onlar barış içinde yaşamak isterler. Başka dilleri konuşan insanlara saygıları vardır, doğal olarak kendi dillerine de saygı duyulmasını isterler. Romanların ana izleğinde, biz bu ülkede yaşarken ve ölürken dilsel ve dinsel bir ayrım yapmadık ama şimdi bizim kültürümüz ve dilimiz yok oluyor, fikri vardır. Uğurlu, *Jankat* romanında bu fikri işler. Dünya düzeni, soyu tükenen muhteşem canlılar gibi dillerin de yok oluşunu hazırlar (Uğurlu, 2011: 86).

“Ölenlerin içinde yurdun her köşesinde insanlar vardı kürt, türk, laz, çerkes, pomak, boşnak, yörük, manav kısacası her etnik gruptan insan vardı. Hepsinin amacı aynı idi; vatani savunmak ama hepsinin ayrı dilleri, ayrı kültürleri vardı ve sağ kalanlar memleketine gittiğinde kendi dilini, kendi kültürünü yaşatacak. Hepsinin bir araya geldiklerinde anlaşabilecekleri dil ise türkçeydi. Jankat o zaman var olan dillerin şimdi yok olmak üzere olmasının -kaybedilmiş silahsız savaş olduğunu- düşündü, acı hissetti, ağlamak geldi içinden” (Uğurlu, 2011: 37).

Çerkes ve Abazalar başka dillerin yaşamasına ve konuşulmasına saygı duyan halklardır. Etnik köken olarak birbirlerine yakın olmalarına rağmen farklı diller konuşan Çerkesler ve Abazalar birbirlerinin dilini öğrenmekten ve kullanmaktan mutluluk duyarlar. Ersoy’un romanlarında yer alan Kafkas birliği fikrine bağlı olarak bu iki etnik grup dilsel farklılıklarını önemsemezler. Musost, Kabartay olmasına rağmen eşi ve gelini Abaza’dır. Aile içinde hem Adigece hem Abazaca konuşulur. Aile üyeleri bu iki dili de iyi ölçüde bilirler (Ersoy, 2018c: 31-33). Hatta Musost’un karısıyla Abazaca konuşması üzerine

misafirleri bir fıkra anlatarak ona takılır. Bu fıkra iki halkın dile duydukları saygının bir göstergesidir. Bu saygıyı başka topluluklardan da görmek isterler.

“ ‘Şayd aç da olabilir. Aç karnına kalmukşeyin tadı çıkar mı hiç? Çaydan önce bir sofraya kurun bence.’

Yaşlı adam bunları söylerken yüzü eşine dönmüştü, ama aslında sözü gelinineydi.”

“Musost’un, Şahmine ile Abazaca konuşması Şayd’ın gözünden kaçmamıştı. Yüzünde muzip bir gülümseme belirdi önce. Ardından, elini dostunun omzuna koyup sataşmaya başladı.

‘Sen konuşurken aklıma ne geldi biliyor musun Musost? Bir zamanlar bir dostum anlatmıştı. Çerkes delikanlısına, nerelisin, diye sormuşlar. Bilmiyorum, diye yanıtlamış. Nasıl olur? İnsan nereli olduğunu nasıl bilmez, demişler. O da bilmiyorum, çünkü daha evlenmedim ki, demiş.’

Şayd bunu anlatarak, Musost’un eşiyle Adigece değil de Abazaca konuşmasına gönderme yapmış, anadilini değil eşinin dilini konuşmasını şaka konusu etmişti” (Ersoy, 2018c: 33).

Hayri Ersoy Abazaca ve Adigece kardeşliğini *Sürgün Sessiz Ölü*’de de hatırlatır. Şumaf, baba tarafından Adige anne tarafından Abaza’dır. Abazaların yanında kendini dayılarının evinde hisseder. Annesinin kendi dilini öğretme konusundaki çabalarını sevgiyle anar.

“Siz Akapalılar zaten benim dayılarım sayılırsınız; yanınızdayken, kendimi annemle birlikte gibi hissediyorum. Hele Abhazca konuşmak her zaman annemle konuşmak gibi gelir bana. Hatırlıyorum da sevgili annem de evimizde bir Abhaz konuk olduğunda asla Adigece konuşmazdı. Bana ve kardeşlerime, Abhazcayı gerektiği gibi öğrenemediğimiz için çok kızar, sonra da hem dilimizi hem de akrabalarımızla ilişkilerimizi geliştirmemiz için sık sık bizi dayılarımız Arıdlar’ın köyüne gönderirdi. Uzun sözün kısası, sizlerle olmaktan inan ki çok mutluyum ama benim bir an önce Düzce’ye gitmem gerekiyor” (Ersoy, 2018b: 103).

Sürgün olma durumu köklere duyulan özlemi barındırdığından, sürgünzedelerin tamamı kendini evinde hissedebilmek adına yerleştikleri bölgelere Çerkesçe Abazaca isimler verirler. Yazarlar da onların bu özlemini dillendirir.

“Aynı günlerde Uzunyayla’nın birçok noktasında Çerkes köyleri kurulmaya başladı. Birkaç parça eşya ve Osmanlı’nın verdiği karın doyurmaya bile zar zor yeten iâşe yardımı dışında hiçbir şeye sahip olmayan Çerkesler için, yeni köyler kurmak hiç kolay değildi. Sivas’ın tüm ilçelerinde, özellikle Şarkışla ve Yeniyapan’da yardım kampanyaları düzenlendi. Toplanan paralar Çerkes köylerinin imarında kullanıldı. Kuzey Kafkasyalı göçmenler, birkaç kilometre aralıklarla kurulan ve haritalarda yer almayan köylere, dağlara, tepelere Çerkesçe isimler verdi” (Genel, 2009: 88).

Bu durum *Elveda Çerkesya* romanında Balkanlar’a yerleştirilen Çerkesler için de Hayri Ersoy’un üçlemesinde Düzce civarına yerleştirilen Abazalar için de geçerlidir. Onlar

vatanlarına duydukları hasreti bir nebze bastırabilmek için yeni kurulan köylerine Çerkesçe “Psinedahe” ve Abazaca “Marisa’lık” isimlerini verirler.

Osmanlı topraklarına yerleşen Çerkes ve Abazaların vatana dönme umudunu taşıyan roman karakterleri, o anın hayaliyle yaşarlar. Dönüş demek ana diline yeniden kavuşmak demektir. Bu nedenle ana dilin unutulmaması isteği dillendirilir. Çetinbaş’ın romanında toplum lideri (thamade) Bakanlara yerleşen halkına hitaben yaptığı konuşmada bunu vurgular.

“ ‘Bugünden itibaren bu topraklarda yaşayacağız. Buraya kök salıp çoğalacağız. Belki benim yaşımdakiler görmeyecek ama, gün gelip de çocuklarımız ve torunlarımız yurdumuza geri dönecek. Buna bütün kalbimle inanıyorum. Bu sebepten dilimizi, kültürümüzü ve kimliğimizi asla unutmayınız’ ” (Çetinbaş, 2017: 87).

Recep Genel de romanında 70’li yılların ortalarından itibaren sürüldükleri toprakları anavatanı bilen, dönüşü savunan gençlerinin ana dillerinde okuyup yazabilmeleri için Kiril alfabesini öğrenme çabalarını anlatır (Genel, 2009). Aslında onlardan beklenen de budur.

Kültürün taşıyıcısı ve aktarıcısı olan dil aynı bilincin, duyguların ve isteklerin paylaşımını sağlar. Dil etrafında birleşen halklar ortak bir inancın, aidiyetin etrafında birleşmeye eğilimli olurlar. *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında karakter evinde ana dili konuşulmasına rağmen bu dilin sanat dili olarak kullanımına hâkim değildir. Abhazya’ya gittiğinde buna ilk kez tanık olur.

“Otuz dokuz yaşındaki Dapş Şemsi, bugüne kadar varlığını bile düşünemediği Abhazca tiyatroyu izlerken şaşkın ve coşkulu idi. O, birkaç ay tiyatroda oynamış biri olarak, yaşamının birkaç yılını da değişik sahnelerde geçirmişti ama, anadilini ustalıkla kullanarak bu mükemmel tiyatroyu ona izleten yazarından rejisörüne, teknisyeninden oyuncusuna, tüm tiyatroya emek vermiş olanlara binlerce kez teşekkür ediyordu” (Taşkın, 2011: 721).

Şemsi için gurur duyulan bu durum o kadar olağanüstüdür ki kendisini Elbruz dağının zirvesinde hisseder. Ulusal tiyatrosunun görkemine hayran olur. Türkiye’de yaşayan bir Abhaz olarak ana vatandakilerle bağ kurduğunu hisseder. Dilin bağlayıcı etkisi çok yüksektir. *Savaş Nesilleri*’nde Kafkas Birliği idealiyle Kafkas kavimlerini bir araya

getirmeye çalışan İmam Mansur, Kuzey Kafkasya’da konuşulan dil ve lehçelerin çokluğu nedeniyle iletişim kurmakta yaşadığı zorluğu anlatır. Ona göre bu kavimleri birleştirmesinin tek yolu onların birbirini anlamasını sağlamaktır. Bu nedenle dua bile eder.

“Hey Yüce Allah’ım! Sen herşeye kadirsin! Hazreti Süleyman’ın gücünü bana da ver! Aynı evde oturdukları halde, birbirinin dilinden anlamayan bu insanlara, senin emirlerini tebliğ edeyim. Kardeş olduklarını, aynı memeden beslendiklerini kendilerine anlatayım! diyordu” (Çelik, 2001b: 49).

İmam Mansur’un Hazreti Süleyman gibi olmak istemesi bölgedeki çok dilliği tarif etmek konusunda oldukça iyi bir örnektir. Yazar bütün romanlarında Kafkasya’daki asıl sonunun her kavmin tek başına hareket etmesi olduğunu işler. Bu nedenle onları tek bir dil altında toplama fikrini bir roman kahramanıyla dillendirir.

Musa Uysal, *Üç Atlı* romanında kurgudan bağımsız olarak dil bilmemenin sıkıntılarını anlatan bir hikâye nakleder.

“ Kafkasya’dan geldikleri yıllarda bir Çerkes hanım bir Türk’le evlenmiş. Kadıncağız dil bilmiyor; içinde bulunduğu toplumun kültürüne de yabancı; eve bir erkek gelince sırtını dönüyor hiç bakmıyormuş o tarafa. Kadının kocası bir gün tavuklara yem veriyormuş. Ama tavuklardan biri sırtını çevirip bakmıyormuş yemden yana. Adam başını öte çevirince başlıyormuş pıt pıt yem toplamaya. Adam merakla izlemiş, bu da Çerkes galiba demiş” (Uysal, 1998: 265).

Hikâyede anlatılan kadın, Türkçe bilmediği için yaşadığı topluma uyum sağlayamamış ömrünün uzun yıllarını suskunlukla geçirmeye mecbur kalmıştır. Romanda bir fıkra gibi ele alınan bu hikâye özünde kendini anlatamayan bir kadının acısını içerir. Aynı romanda dil bilmemenin iki taraflı zorluğuna da değinilir. Yine bir fıkra gibi ele alınan bölümde Çerkes köyüne gelen bir subayın köyde yaptığı sayım anlatılır.

“Bizim köyde Koca Sait vardı aynı yaştaydık onunla. Babasını tanıdım ama şimdi gözümün önüne tam getiremiyorum. Subay; Koca Sait’in babasına önce adını soyadını, babasının adını sormuş; sonra da öküzlerin rengini yaşını sormuş. Koca Sait’in babası, sağına soluna bakmış. "Arkadan biri fısıldayıverse, bu adam ne soruyor, ben ne diyeceğim söyleyiverse ne olur?" diye beklemiş; sonra arkadan fısıldamışlar adam rahatlamış. Artık subayın sorduğunu da biliyor, vereceği cevabı da.

‘Bujukoy kolonej, pıssışıt Hodukoj oğlu Mamukoj.’ Bu kez de sağına soluna subay bakınmış. ‘Bu adamın dediği insan mı hayvan mı?’ deyince oradakilerin hepsi

gülmüş ‘Öküzlerin rengini, babasının adını ve kendi adını söyledi.’ demişler” (Uysal, 1998: 266-267).

Romandaki bu bölümler gülümseten anılar olsa da yaşadıkları süreçte dilin ne denli önemli olduğunu ve insanların kendilerini anlatamamasının onların psikolojisini nasıl etkilediğini göstermek adına önemlidir.

Ana dili, kültürel bir miras aktarımıdır. Efsanelerin, mitlerin, toplumsal kuralların, törenlerin, geleneklerin bir toplumu var eden köke dayalı tüm var oluşun ifadesidir. Yüzyıllar boyunca atalar tarafından konuşulmuş, kuralları belirlenmiş, bu kurallarla aktarılmış dil, korunmadığı takdirde kültürel aktarım gerçekleşmez. Kendi dilini kullanamayan göçer ya da sürgün kendini tercüme etmek zorunda kalır. Yerelliğini, otantik köklerini, kendine ait olmayan sözcüklerle yeniden inşa eder. Başka bir yerin ve onun kültürünün gölgesindeki dili kullanırken kendini “öteki”nin diline göre “öteki”ne anlatmak oldukça zordur. Hiçbir tercüme asli dilin yerini tutamaz hele ki edebî metinler söz konusu olduğunda yazarların anlatmak istedikleri sığ kalacaktır. Bu nedenle yazarlar, Türkçe yazsa da dönüp dolaşıp ana dillerine dokunacaktır.

Chambers; *Göç, Kültür, Kimlik* kitabında “Dil belli bir yerden ve biri adına konuşur; belli bir uzamı, belli bir ortamı, belli bir aidiyet ve evindelik duygusunu inşa eder.” (Chambers, 2014: 43) demektedir. Dilini konuşan insan evindedir, aittir. Hiçbir insan evini kolay kolay terk etmez. Dilin terki; tarihi, kültürü, kimliği, atalar mirasını terk etmeyi kabul etmektir. Bir sürgün için dil, iletişim aracı olmanın ötesine geçer yokluğu toplumsal hafızanın yokluğu demektir. Bir dilin unutulması bir anda olamaz ancak yaşanan ülkenin çokkültürcülük politikaları dilin yaşamasına zemin hazırlamıyorsa dil yitimi, ikinci ve üçüncü kuşaklarda görülecektir. Birey burada tercihsel olarak etnik kimliğinden ve dilinde vazgeçerek hâkim dili ve ırkı, kimlik olarak benimseyebilir. Sürgünü yaşayan ilk kuşakta ise dilin terki sürgünü yeniden yaşamak gibidir. Onlar Türkçe de öğrenmek gerektiğini savunur ancak ana dilin unutulmasına karşıdırlar. Romanlarda devlet politikası nedeniyle ya da bireysel tercihlerle dil yitiminden duyulan acının dile getirilişi geniş yer tutmaktadır. Tüm bu ana dili hassasiyetlerine rağmen romanlarda demokratik bir hak olarak ana dili eğitimi, ana dilde yayın yapma talepleri dillendirilmez. Geçmişte

verilmiş kararlar eleştirilirken kahramanlar dil konusunda gelecek beklentilerini dillendirmezler.

Göçmenlik ya da sürgünlük konumu belirlenmiş sınırlı alanda hareket etmesine izin verilmiş insanın serüvenidir. Her ne kadar acı dolu bir süreç olsa da yazan ve okuyan için yepyeni bir kaynaktır. Sınırlılık, yoksunluk, zorunluluk bambaşka duygulanımlara zemin hazırlar. “Dışta olma” ister gönüllü-iş, eğitim; ister zorunlu –sürgün, mübadele- olsun yeni bir yönelimin, değişimin tadını taşır. Sürükleniş bir yazar için öncelikle dil boyutunda ses verir. Yoksun kalan yazar ya ana dili bilincine erişir ya kökünden kopar. Buraya kadar aktardığımız eserlerde iki eğilimin de izleri görüldü. Dil, roman karakterlerinin sığınağı, korumak istediği değer, duyguların aktarılabilirdiği yegâne araç, kaybedilince değeri anlaşılan bir olgudur. Dil evrensel bir evdir ama herkes kendi evini sever. Tüm “dışta” kalanların kendini huzurlu hissettiği varlık evi, ana dilidir. Jankat’ın, Tüvi’nin, Tuna’nın, Naane’nin, Sosruko’nun, Mahirbiy’in, yaşadıkları yeniden doğmak zorunda kalanların anlatısıdır. Bu yeni doğum, psikolojik ve sosyolojik yaralanmalara neden olur. Her yara yeni acı ya da bir umuttur. Dilin ve insanın olduğu her yerde bu yaralar anlatılacak bu insanlar kendi dilleriyle “var” olacaktır.

5.2. BİR KİMLİK TANIMLAYICISI OLARAK KADIN

Dünya ve Türk edebiyatında belirli bir dönem önemli yer edinen Çerkes kadını/cariyesi motifi, uzun süre şarkiyatçı bir çizgide ve sınırlı tiplerle algılanır ve kurgulanır. Irvin Cemil Schick, *Çerkes Güzeli Bir Şarkiyatçı İmgenin Serüveni* kitabında şarkiyatçıların hareme bakışını Çerkes kadınları üzerinden yorumlar ve kitaplara konu olan Çerkes kadınlarını ve güzellik algısıyla Çerkeslik arasındaki bağı irdeler. Avrupalı yazarların eserlerinde geçen Çerkes kadın motiflerine değinen Schick, Şehrâzad addedilen bu kadınların harem maceralarının romanlardaki iz düşümünü inceler (Schick, 2004: 11). Bu kadınlar kimdir, nereden gelir ve neden bir Şehrâzad olarak tanımlanırlar? Bu sorunun yanıtı, araştırmanın çok öncesine yüzyıllardır süren köle ticaretine dayanmaktadır. Hem İstanbul haremde hem de Arap yarımadası haremde sıkça rastlanan bu kadınlar, yüzyıllardır süren bir insan ticaretinin metalarıdır. Kimi zaman zorla kimi zaman gönüllülük esasıyla ailelerinden koparılan ve başka coğrafyalarda kök salan bu kadınlar,

hem şarkın hem de şarkiyatçıların arzu nesneleri olarak uzun zaman ilgiyi üzerlerinde toplar. Schick onlara duyulan bu şarkiyatçı ilginin; Çerkes kadınlarının doğulu ama ırksal olarak beyaz oluşundaki ikilikten kaynaklandığını ve Batı algısındaki köle tanımlamasına uymadıklarını için cazip olduklarını söyler (Schick, 2004: 13). Şarkiyatçıların ilgisini çeken bu ikilik -köle ama beyaz- aslında pek çok ikiliği barındırmaktadır. Bu kadınların bir kısmı özgür dünyaya gelmiş sonra köle edilmişlerdir. Onlara sahip olmak hem kolay hem zordur çünkü satın alınabilirler ancak sıradan bir köleden farklı olarak değerleri çok yüksektir. Kölelik, özgürlük ve adaletin yerini; esaret ve hak ihlalinin aldığı bir yapıdır. Batı için büyük oranda siyahileri kapsayan kölelik; beyaz kadın söz konusu olduğunda daha ilgi çekici, egzotik ve masalsı görülür. Bu masalsı ama elde edilebilir kadın motifi bizzat şarkın kendi anlatılarında da yer alır. Evliya Çelebi *Seyahatname*'de Abaza bölgesine gittiğinde oradan rahatlıkla alınan köleleri ve kendisinin de güzel bir Abaza köle aldığını anlatır (Evliya Çelebi, 2008, II, 1:128). *Seyahatname*'nin yedinci cildinin ikinci kitabında Bahçesaray hamamlarında çalıştırılan Çerkes ve Abaza kadınlara değinir. Bahçesaray'ın havasının güzelliği nedeniyle kadınların da güzel olduğunu kadınların ve ay parçası oğlanların genellikle Abaza ve Çerkes olduğunu söyler (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 522). Yolculuğu sırasında Evliya Çelebi, Mehmed Giray Han'ın kendisine verdiği hediyelerin yanında iki Çerkes kızı ve erkeği, bir Abaza kızı hediye ettiğini belirtir (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 681-682). Evliya Çelebi'nin alelade nesnelerin takdimi gibi anlattığı hediye köleler, durumun ne kadar yaygın olduğunu ve doğal karşılandığı anlaşılır. Osmanlı İmparatorluğu'nda yüzyıllarca süren köle ticareti yenileşme hareketleri kapsamında daraltılmaya ve sonlandırılmaya çalıştığı dönemde bile köle ticareti sürer. 1846'da Padişah'ın Babıali'yi ziyaretinde İstanbul esir pazarlarının kapatılmasına ilişkin¹¹⁵ verdiği emre rağmen satışlara engel olunmaz. 1854 ve 1855'teki düzenlemeler de Gürcü köle satışı konusunda adım atılmasını sağlarken Çerkesler hakkında büyük bir ilerleme kaydedilemediği görülür (Toledano, 1994:101). Toledano, Osmanlı İmparatorluğu'nun Gürcü köle ticaretini engellemesinin Batılı devletlerin gözünü boyamak ve Gürcü askerî gücünden yararlanmak amaçlı olduğunu; buna karşın Çerkesler için bunun geçerliliği olmadığını belirtir (Toledano, 1994: 103). İsmail Parlatır da benzer biçimde alınan kararlara rağmen özellikle 1860 sonrası esir pazarlarında Çerkes köle

¹¹⁵ Toledano, E.R. (1994). *Osmanlıda Köle Ticareti 1840-1890*. (Çev. Y.H.Erdem). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s:91.

satışının yapıldığını ifade eder.¹¹⁶ Bunun yanı sıra Çerkes köle arzının en büyük kaynağı bizzat sarayın ve konakların kendisidir, görünüşte köle ticareti yasak olsa da Çerkesler için böyle bir yasak yoktur. Bu karmaşık süreçten itibaren Çerkes köle kadın imgesi, bir genelleme niteliğine dönüşür çünkü o dönemde şarkta bulunan farklı etnik gruplara mensup bütün köle kadınlar- Çerkes-Gürcü-Ermeni- Çerkes üst kimliğinde birleştirilirler. Hepsi Kafdağı'nın ötesinden gelmiş, büyüleyici güzellikte, kırılğan, zarif ama çekici cinsel objelerdir. Bu bakış açısı 21. yüzyılda da ufak değişimlerle –kölelikten kurtulma- sürmektedir. Çerkes üst kimliğinde birleşen ya da birleştirilen kadınlar güzellikle özdeşir.¹¹⁷ Schick, dünya edebiyatına giren bu davetkâr kadınları anlatırken Montesquieu'dan bir alıntı yapar. Romanda anlatılan Çerkes köle, bir hadım tarafından çırılçıplak soyulup incelenir (Schick: 2004: 16). Bu alıntıda cinselliğiyle büyüleyen bir kadından değil; utanan, saklanan, kendine uzanan ellerden korkan bir köle görülür. Cinsel nesneye dönüştürülen bu kadınlar insandır ve onlara atfedilen gönüllü cariyelik, sonsuz cinsel cazibe insanlık dışıdır. Schick oryantalist eserlerde korkutucu haremağalarıyla zavallı beyaz Çerkeslerin bir aradalığının vurgulandığını belirtir (Schick, 2004: 18). Bu bir aradalık onların gözüyle zıtların güzelliğini sergilese de özünde iki farklı ırktan köle, bir başkası için kullanılmaktadır. Sahibine hizmet eden bir siyahi, kendi gibi bir köleyi sahibine sunar.

Schick Çerkes kadını imgesinin romanlardaki yansımaları pek çok romanda örnekler. Bunlar arasında Lieutenant (Teğmen) Murray'ın eserlerinden aldığı bir bölüm dikkat çeker. Venüs gibi güzel bir köle anlatıldıktan sonra sultanların kanlarında kuşaklar boyunca Çerkes kanı olduğu söylenir (Schick: 2004: 30). Romandaki bu betimleme köle ticaretinin yüzyıllardır dönen acımasız çarkını anlatır. Şarkiyatçı eserler, kadının güzelliği odağında ilerlerken aslında onların içinde bulunduğu dramı da sergilemiş olurlar, bu kadınlar altın kafeslere kapatılmış egzotik kuşlardır. Hem Batılı şarkiyatçı romancılar hem bazı Türk romancılar Çerkes kadınına cariyeye, cinsel obje, koruma altına alınmış değerli maden gözüyle bakarlar. Şarkiyatçı ve Türk yazarların romanlarındaki Çerkes

¹¹⁶ Parlatur, İ. (1987). Osmanlı Sosyal Hayatından Köleliğin Kaldırılışı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 31(1-2): 417-420.

¹¹⁷ Mutlu Antigen, *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*'nda güzel bulunan kadınların "Benim babaannem de Çerkes" dediklerine işaret eder ve bunu ironik bir şekilde sorunsal olarak tanımlar. "Her güzel kızın babaannesi biraz Çerkeştir." der. Antigen, 2005: 187

imgesine bakışı ötekinin bakışırken Çerkes ve Abaza yazarların kendi romanlarında kendi kadınlarına bakışını irdelemek konuya başka bir boyut getirecektir.

Şarkiyatçı eserlerin ana hatlarını çizdiği Çerkes kadını imgesi, zaten yaygın olan harem rüyasıyla birleştiğinde abartılan güzelliği ve o dönemdeki farklılığıyla dikkat çeken bu kadınlar, büyük şehirlerdeki haremelerde gözdeler olarak yerlerini alırlar. Toledano'nun *Osmanlıda Köle Ticareti 1840-1890* kitabında belirttiğine göre İngiltere'nin köle ticaretini engelleme girişimleri sırasında, İngiliz Büyükelçi Elliot, cariyelik konusunda Ali Paşa ile konuşmayı anlamsız bulur çünkü hem sadrazamın hem de üst konumdaki pek çok devlet görevlisinin karısı cariyeye kökenlidir (Toledano, 1994: 142). Toledano, Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarında kaldırmak istediği köleliğin Bey'e bağlı tarımsal kölelik olduğunu, cariyeye piyasasının dönmesini sağlayan köle satışlarının engellenmediğini belirtir (Toledano, 1994: 139). Büyük sürgün sonrasında sosyal hayatın belirgin gerçekliğine dönüşen köle ticareti, edebiyatta da yer bulmakta gecikmez. Tanzimat Dönemi romanı toplumsal ve siyasi dönüşümlerin yarattığı etkiyi işlerken dönem damga vuran özgürlük anlayışı çerçevesinde kadın ve köle kadın konusu öne çıkar. Tezli roman anlayışına uygun olan romanlarda kadının toplumsal konumu irdelenir. Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'nda iskânı, Osmanlı modernleşmesi serüvenine eşlik eder. Henüz kendileri farkında olmasa da modernleşmenin romanlara yansıyan öznesi olurlar Tanzimat I. Dönem yazarlarından Ahmet Midhat ve Samipaşazade Sezai, Çerkes cariyeye motifini ilk kez işleyen Çerkes kökenli yazarlardır. Bu yazarların aileleri 1864 öncesinde İstanbul'a gelmiştir. Bu nedenle yazarların İmparatorluk'a yeni gelen soydaşlarına göre yazın dünyasına hâkimiyetleri vardır, bir Osmanlı aydını ve Çerkes kimliğiyle yazarlar. Canan ve Dilber, cariyeye motifinin ilk somut isimleri olarak Türk edebiyatına girerler. Bu etkileşimde zıtlıklar bir aradadır. Bu noktada Schick'in belirttiği şarkiyatçı bakış, belli ölçülerde farklılaşır. Canan ve Dilber de güzellikleriyle var olan kadınlardır ama özellikle Dilber, insan oluşu vurgulanan bir cariyedir. Canan ise dil zekâsı ve müzik yeteneğiyle parlar. İlk kez içeriden bakan gözler, onlarda bulunan acıyı sezer. Jenkins *Bir Kavramın Anatomisi Sosyal Kimlik* kitabında, kimlik tanımlamanın bir anlam sorunu olduğunu ve bunun daimi bir etkileşimde oluştuğunu söyler. (Jenkins, 2016:19) Ahmet Midhat ve Sami Paşazade Sezai'ye kadar ötekilerce "anlamlandırılan" köle, cinsel obje kadın kimliği ilk kez "kendi" tarafından tanımlanmaya başlar.

Çerkes ve Abaza kökenli yazarların anlattığı saraylı kadınlar ya da konak cariyeleri farklı bağlamlarda değerlendirilebilir. Öncelikle saraya alınan ve gözde olan kadınların sayıca çokluğu vurgulanan bir unsurdur. Bu ilginç bir biçimde kimi zaman bir gurur kaynağı kimi zamansa acınılası bir durum olarak görülür. Ayşe Övür’ün *Sahra 1911* romanında Şeyh Şamil’in İstanbul ziyareti sırasında saray kadınlarının ona ilgisi anlatılırken:

“ ‘Seni görünce aklıma geldi. Ahali saray kapılarına yığılıp Şamil’i görmek için birbirini eziyordu. Saray kadınlarının çoğu Kafkasyalı olduğundan vatanlarından gelen adamcağızı padişah gibi ağırladılar. Böyle alaka gösterilen başka hiç kimseyi görmedim’ ” (Övür, 2017: 11).

cümlelerini okuruz. Bir türbedarın gözünden anlatılan bu anı, 20. yüzyıl başında Osmanlı sarayındaki Kafkasyalı kadın varlığı göstermek adına önemlidir. Lider Erşan’ın *Setenay* romanındaki Goşe karakteri de hareme alındığında etrafında gördüğü kadınların çokluğuna şaşırır. Saraya daha önce girmiş köle Çerkes kadınlar, birbirine sahip çıkar.

“Aralarında Çerkes de var mıydı? Hepsinin elleri kolları mücevher doluydu.(...) Kalfa durdu, o da durdu. ‘Seni Valide Sultan’a götüreceğim o da Çerkestir, getirdiğin köle Çerkes ise önce bana getir.’ dedi. ‘Demek ki ben köleyim’ dedi sessizce, kalfa duymuştu hepimiz köleyiz, efendimizin kölesi” (Erşan, 2019: 33).

Benzer bir yardımlaşma hikâyesi *Sahra 1911* ’de de görülür. Hem sarayın hem konakların hanımları, sürgün gemileri geldikçe kalfalarını gönderip ailesini kaybetmiş kızlara yardım etmeye çalışırlar. Hatta kimileri, gelenleri evlat edinme yoluyla koruma altına alırlar. Romanın kahramanı Seferbey ve ablası bu yolla evlat edinilmiş yetimlerdir (Övür, 2017).

Saraydaki cariyelerin etnik kimliği, halk tarafından da bilinen ve onaylanan Çerkes güzeli imgesiyle uyumludur. Hayri Ersoy’un üçlemesinin ilk kitabında sürgünzedeleri görmeye gelen Vali Selim Paşa, Abaza kökenli kadınları görünce sarayın seçimine hak verir ve bunda stratejik bir yan da görür. Yazarın padişah annelerinin de Çerkes- Abaza kökenli olduğunu bir Türk’ün dilinden söyletmesi dikkat çekicidir. Kafdağı’nın güzelleri, ötekiler için hâlâ bir rüyadır.

“Onları göz ucu ile izleyen Selim Paşa bile şaşırmıştı kızları izlerken; ‘Sadaret gerçekten işini biliyor, Saray’ın neden hep Çerkes kızlarını seçtiği şimdi çok daha iyi anlaşılıyor, hem güzel hem de çok becerikliler,’ diye geçirdi içinden. Sarayın özellikle son yüzyılda Çerkes cariyelere yöneldiği gerçekten doğrudur. Ama bunun nedeninin yalnızca Çerkes kızlarının becerikliliği ve güzelliği olmadığını Selim Paşa

da biliyordu elbette. Nitekim, genişleme dönemi bitip Hristiyanlardan esir alma ve bu esirlerden kız ve erkek çocuklarını devşirme şansı kalmadıktan sonra Osmanlı Sarayı bu kez Kafkasyalılara yönelmiş, oradan getirttiği çocukları eğiterek, erkekleri asker ve subay, kız çocuklarını da cariyeler olarak yetiştirmeye başlamıştı. Nitekim bu erkek çocuklarından vezirliğe hatta sadrazamlığa kadar yükselen birçok Çerkes kökenli olduğu gibi, başta Kanuni Sultan Süleyman ve son padişah, Sultan Vahdettin olmak üzere son on iki padişahın sekizinin anneleri de Çerkes'ti. Çerkes köle ve cariyeler ticaretinin Osmanlı Devleti'nde son dönemlerde yoğunluk kazanmasının bir nedeni de, Avrupa'da köleliğin ve köleciliğin yasaklanmış olmasıydı" (Ersoy, 2018a: 157).

Yazar hem köle ticaretinin tarihî seyrini hem kölelere bakışı ötekinin ağzından dillendirerek mevcut durumu özetlemiş olur. Toledano da kitabında bu tür satışlara değinir. Kölelikle mücadeleden sorumlu Dâhiliye Nezareti Müsteşarı'nın resmî evraklarla bizzat köle aldığını, kurumun harem köleliğine yaklaşımının diğer kölelik türlerinden farklı olduğunu belirtir. Hâlihazırda saray ve ona benzemeye çalışan konaklar, en büyük arzı oluşturur (Toledano, 1994: 154-155). Köle satışı, yasak olmasına rağmen sürgün yolunun başından itibaren zorla, kandırılarak ya da çaresizlikle tacirlerin eline düşen küçük yaşta kız çocuklarının, genç kızların sayısı oldukça fazladır. Bu durum, yazarların bilincinde derin bir yaranın izleri olarak ortaya çıkar. Sema Soykan, romanında açlık ve sefaletten kurtulabilmek için köle tacirlerinin vaatlerine kulak veren bir genç kıızı işler.

"Janset, Sinemis'in kampa gelen köle tacirlerinin insanları üçer beşer toplayıp götürmesini, saraya, paşalara gideceklerini söyleyerek, güzel bir yaşam vaadiyle genç ve güzel kızları yok paralara satın almalarını izlediğinin, aklına yattığının da farkındaydı. Bir Arabın üç bin köle aldığı kulaktan kulağa yayılmıştı. Zengin ailelerin ihtiyaçtan fazlasını aldığı, sonra başkalarına satarak para kazandığı da... Zaten, durumdan istifade etmeye çalışan tacirler, zaman kaybetmeden kıyılara, kamplara çoktan üşüşmüştü. Çerkes göçmenler de çocuklarını ölümden kurtarmak için maalesef satmaya razı oluyorlardı" (Soykan, 2018: 211).

Soykan "gönüllü cariyelik" algısının temelinde yatan hayatta kalabilme içgüdüsünü işaret ederek sürgünzedelerin içinde bulunduğu durumun vahametini sergiler. "Maalesef" "üşüşmek" "vaat" sözcüklerinin seçimi yazarın buna razı olanları bir anlamda aklamaya çalışması olarak düşünülebilir. *Setenay* romanındaki Goşe hür bir ailenin çocuğu olmasına rağmen kaçırılarak köleleştirilir, normalde hür bir kızın satılması yasaktır ancak bu saklanır. Romandaki kaçırılma Kafkaslarda yaşanan kaostan bir sonucudur, Bölgede yaşanan güvenlik sorunu, pek çok kadının bu tehlikeyle karşılaşmasına sebep olur. Saraya

alınan cariyelerin eğitilebilmesi için belli bir yaşın altında olması gerekliliği, romanlarda sıkça vurgulanan bir kuraldır. Köle tacirleri genellikle buna dikkat ederler, böylelikle daha çok gelir elde ederler. Goşe, on üç yaşında olmasına rağmen güzelliğiyle dikkat çektiği için bir istisna olarak saraya alınır. O “şanslı” kızlardandır, Valide Sultan’ın himayesine girdiği için iyi bir eğitim alır. Osmanlıca, Fransızca, müzik dersleri alır. Bu yöndeki başarılarıyla da takdir edilir ama nihayetinde bir köledir, uygun bir zamanda zengin bir paşayla evlendirilecektir; özünü ve adını yitirmiş, Goşe olan adı Mülkicihan olarak değiştirilmiştir. Mülkicihan’ın mutluluğu ve özgürlüğü önemli değildir; kölelik sınırları içinde mutsuzluğu olabildiğince engellenmiştir. Goşe ideal köle tanımlamasına uyar çünkü hem güzeldir hem sorun çıkarmaz hem yeteneklidir hem de Valide Sultan’a gönülden bağlıdır. Goşe, metinde her ne kadar sessiz sedasız durumunu kabullenmiş bir cariyeye olarak tanımlansa da bu ideallik, asimilasyonu tamamlanmış bir kadını gösterir. Kendi topraklarında özgürce dolaşan bu kadınlar artık köledir.

Ahmet Midhat’ın *Felâatun Bey ve Râkım Efendi* romanında da Canan, Goşe gibi “şanslı” kölelerdendir. “Beyaz hem de güzelce” bir Çerkes olan bu köle Râkım’ın dikkatini çeker, satılık olduğunu öğrendiği bu “Uzun boylu, güzel, kara kaşlı ufacık ağızlı, güzel burunlu” (Ahmet Midhat, 1994: 13) ancak hastalıklı ve zayıf kız, Râkım’ın yüreğine dokunur. Köle yüz altına Râkım’a satıldıktan sonra adı Canan olarak değiştirilir. Ahmet Midhat’ın esir pazarını, esircileri, Tophanedeki insan satışının sıradanlığını anlatması dönemi aydınlatması açısından da önemlidir. Diğer yazarlar köle ticaretinden söz etse de bunun somut yansımalarına; esir pazarı, satış belgesi, insan tüccarlarına fazla değinmezler. Romanda Râkım, bu hastalıklı kızı tedavi ettirerek “çerkes kısmının okumaya haris” (Ahmet Midhat, 1994: 19) olduğunu bildiği için ona okuma yazma öğretir. Bununla da kalmayıp ona piyano alır ve bir piyano hocası tutar. Üç ay içinde Canan daha da güzelleşir, ev işlerine yardım için satın alınmış olmasına rağmen eğitimi ihmal edilmez, en yeni moda giysilerle dolaşır. Önce Yozefino aracılığıyla sonra bizzat Râkım’ın kendisinden Fransızca öğrenir. Türkçesi kitapları okuyup anlayacak düzeyde ilerler, dahası Arapça ve Farsça dersleri almaya başlar. “Bir kibâr kızından daha âlâ yaşamak” fırsatını yakalayan Canan’ın takıları, çiçekleri, saatleri köle olmayan kızlarıinki gibidir (Ahmet Midhat, 1994: 48). Mükemmel yetiştirilmiş bu cariyeye bin beş yüz altın veren bir müşteri çıktığındaysa Canan’ın köleliği yeniden ortaya çıkar. Her ne kadar Râkım,

Canan'ı düşündüğünü belirtse de müşteri, satış, birinin malı olma ifadelerinin yer alması kölelik vurgusunu güçlendirir. Öte yandan tüm bunlar; kölelerin fiyatının artıp azalması, köle piyasası varlığı, insan ticaretinin olağan karşılandığını gösterir. Râkım, Cânân için zengin bir odalık olma fikrini uygun bulur. Köle Canan, zengin bir odalık olmaktansa köle Canan olmaya razıdır. Romanın sonuna yaklaşırken Râkım Canan'a "Sen kimsenin mâlî değilsin, kendi kendine sâhibsin" (Ahmet Midhat, 1994: 77), diyerek bir anlamda onu özgür bırakarak ona aşkını ilan eder. Ahmet Midhat, Canan'ı anlatırken "sapına kadar kadın, afif, edîb, terbiyeli, nâzik, fâtin" sıfatlarını kullanır (Ahmet Midhat, 1994: 79). Romanda bir cariyenin ulaşabileceği en iyi noktaya ulaşan Canan, hâlinden hoşnut olarak anlatılsa da sonuçta bir odalık olmuştur. Ahmet Midhat köleliğin acısını yalnızca Canan'ın satın alma evresinde anlatır. Râkım'ın yanındaki Canan ise çok mutludur. Romanlar arasında zekâsıyla en çok öne çıkan Canan olsa da Çerkes kadınlarına yüklenen güzellik zarafet, edep, sabır ve sessizlikten o da payını alır. Romanda Râkım o kadar yüceltilir ki kölelik sisteminin yanlışlığı silikleşir. Her köle Canan gibi "şanslı" değildir.

Hayri Ersoy'un *Sürgün Sessiz Ölü* romanında kadın lider Marisa, cariyelik sistemi hakkında merak ettiklerini, Osmanlı İmparatorluğu'na önceden yerleşmiş ve asimile olmuş bir Abaza'ya sorar. Berslan Bey (asimilasyonla aldığı adla Mehmet Bey) gururla Sultan Abdülhamit Han'ın annesinin ve haremının hemen hemen tamamının Çerkeslerden oluştuğunu söyler ancak beklediği tepkiyi alamaz. Marisa Hanım bir Abaza kadınıdır ve çok eşliliğe karşıdır. Mehmet Bey, saraya alınan kızların akıbetini uzun uzun anlatır haremde binden fazla kız olduğunu vurgular.

" 'Saraya alınan bu küçük kız çocukları, yıllarca özenle yetiştirildikten sonra büyük çapta bir elemeden geçiriliyor. Sanatta, kültürde, yetenekte ve güzellikte en üst düzeyde olanlar -gedikliler- sınıfına seçiliyorlar. Bu sınıfa seçilmek genç kızlar için Sultanla evlenme şansını da getiriyor. Sonra Sultan bunlarla doğrudan görüşüp beğendiklerini seçiyor. Sultanın seçtiği bu genç kızlar artık onun "gözde"leridir. Gözdelerden Sultanın birlikte olmak için seçtikleri ise -ikbal- oluyorlar. Sultanın ikbali olmak az şey değildir; Saray'da güç sahibi olmak demektir. İkbali bu birlikteliklerde eğer Sultanımıza bir evlat verirse -haseki- oluyor. Hele bir de erkek çocuk doğurursa deymeyin keyfine. O artık bir haseki sultandır. Hem mevki sahibi olurken hem de yüklüce bir maaş almaya başlıyor. Haseki Sultan, oğlu -sultan- ilan edilip tahta geçtiğinde ise -valide sultan- olup ülkenin en güçlü kadını ünvanını da alıyor' " (Ersoy, 2018b: 75).

Mehmet Bey'in övgüyle söz ettiği harem düzeni Marisa Hanım'ı rahatsız eder. Seçilmeyen kızların paşalarla, üst düzey memurlarla evlendirildiğini ya da halayık olarak görevlendirildiklerini öğrenir. Tüm bu övgü dolu sözler, onu rahatsız eder çünkü bu kızların mutlu olup olmadıklarını bilemez. Ersoy, romanda saray kadınlarının durumunu asimile olmuş bir Abaza'ya anlattırırken karşısına bir kadın figür yerleştirerek kadın bakış açısının farklılığını ortaya koyar. Hâkim güç, bu kadınları köleleştirmiş, bu durum meşru hâle gelmiştir ama olanlar Abaza yaşantısına uygun değildir. Yazar, bu durumu Marisa aracılığıyla kınayarak toplumda yerleşmiş, “Çerkes ve Abaza kadınları cariye olur” algısını kırıp millî bir kimlik yaratmayı amaçlar, bir yandan da Abaza ama asimile olmuş bir erkek için durumun ne kadar olağan olduğunu görmemizi sağlar.

Saraya ya da konaklara satılan kadınların bundan memnun olduğu algısının tersine bazı yazarlar, ailelerinden koparılan bu çocukların, genç kızların dramını anlatır. Ahmet Midhat'la aynı dönemde yaşamasına rağmen Sami Paşazade Sezai, köleliğinden memnun olmayan Dilber'i anlatır. *Sergüzeşt*'te yine bir Çerkes tarafından satılan Çerkes cariyeler görülür. Tophane İskeleyi'ne yanaşan vapurda on altı on yedi yaşlarında iki güzel genç kız bir de sekiz dokuz yaşlarında küçük kız vardır. Canan gibi hastalıklı ve cılız olan bu kızın “bakışında kafesin içine konulmuş bir kuşun ara sıra gökyüzüne bakışını andıran gizli bir hüznün ve üzüntü” sezilir (Samipaşazade Sezai, 2018: 20). Esirliğin rahatlığa giden yol değil de hüznün yaratan yanını gösteren yazar, esaret psikolojisini en iyi anlatan yazarlar arasında yer alır. Çerkesçe konuşmanın yasak olduğu bir odaya toplanan esirler, müşteri tarafından beğenilmeyince bir suçları olmasa da kırbaçlanır. Romandaki küçük esir, kendi gibi çocuklarla oynamak için heyecanlandığında kırbaçlanmakla tehdit edilir. “Yanıdaki gulyabaninin ellerini tutarak kendisinin nasıl bir demirden esaret pençesi içinde olduğunu” ilk kez hisseden esir, küçücük bedeniyle esircinin hızına yetişemez, tökezler, aç ve yorgundur (Samipaşazade Sezai, 2018: 20). Pazarlıkla kırk Osmanlı lirasına Mustafa Efendi'nin karısına satılan esir için kötü günler daha yeni başlamaktadır. Çerkeslerin kendi aralarındaki sınıflı toplum yapısında özgür ailelere mensup bireylerin satılması yasak olduğundan esirci Hacı Ömer, küçük kızın kul cinsinden olduğunu beyan ettiği senedi imzalayarak evden ayrılır. Yazarın resmî bir satış belgesinden söz etmesi, Toledano'nun da belirttiği gibi, insan ticaretinin devletin bilgisinde olduğunu göstermektedir. Dilber adı verilerek kimliğinden kalan her şey silinen çocuk, Canan kadar

şanslı değildir; ağır fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalır. Dayak yer, aşağılanır, bedeninin kaldıramayacağı güçlükteki işleri üstlenir. Oyun oynaması, hediye alması yasaktır, okulda arkadaşı Lütfiye'nin ona verdiği şekerler “Buraya gel pis Çerkez. Buraya gel, murdar dilenci” sözleriyle ve iki tokatla elinden alınır (Samipaşazade Sezai, 2018: 20). Samipaşazade Sezai, Ahmet Midhat'ın aksine karanlık bir esir hikâyesi anlatmaktadır. Dilber kurtuluşu kaçmakta arar, evden çıkarken ona verilen elbiseyi bırakırken kendisine ait Çerkes paltosu ve kalpağını alır. Samipaşazade Sezai “Aferin bu küçük Kafkasyalının üzüntülü yüce kalbine” diyerek onun bu gururlu tavrını över ve Çerkes kadınıyla bütünleşmiş bir başka özelliği daha belirtir (Samipaşazade Sezai, 2018: 35). Küçük esir sığındığı evde mangal maşasıyla yakılan kolunu, uğradığı sözel şiddeti çocuk saflığıyla anlatırken bu evin esiri olmayı diler. Yazar, Dilber'in esaretten kurtulma ihtimalini bile düşünemediğini, bu istekle güçlü biçimde göstermiş olur. Dilber'i kurtarmak isteyen ihtiyar kadın, onu satın almak ister ama Mustafa Efendi, esirin onun olduğunu; isterse öldürebileceğini ama yine de satmayacağını söyler. Yazar Mustafa Efendi'yi betimlerken “İhtiyarlara saygı, kadınlara hürmet, çocukları korumanın insanlığın, medeniyetin vicdana yüklediği kutsal vazife olduğunu bilmeyen bu pis vahşi” der (Samipaşazade Sezai, 2018: 43). Onun anlatımında esir sahipleri acımasızdır. Dilber bir süre daha bu evde eziyet gördükten sonra satılır. Esircinin evinde ona günden güne çirkinleşmemesi, güzel olması gerektiği böylelikle rahata kavuşacağı söylenir (Samipaşazade Sezai, 2018: 51). Evdeki esirler, ana vatanlarına duydukları özlemden, satıldıkları evlerde uğradıkları hakaret ve iftirallardan söz ederler. Yazar birbirinden farklı esirleri anlatırken onların ortak acılarını gözler önüne serer. Dayak ve hakarete daha fazla dayanamayıp efendisinin evini ateşe veren, kırbaç altında ehlileştirilmiş bir esir; satıldığı evdeki Paşa'ya gönül vermiş bir başka esir, küçük Dilber'in esaret öyküsüne eşlik eder.

“Sevda... Mahrumiyet.. İltifat... Şikâyet... Esaret acısı... Sırrını açıklama. Konuşma buralara geldiği zaman oda kapısı birdenbire, şiddetle arkasına kadar açıldı! Dilber kendisine verilen vazifede yanılmıştı. Çünkü esirci, ticaretine en büyük sekte vuracağından dolayı böyle sırları ortaya çıkaran konuşmaları büyük bir şiddetle yasakladığı hâlde, bu yasağa rağmen kapıdan dinlediği en gizli sözler üzerine korkunç bir öfkeyle elinde bir kırbaç olduğu hâlde odaya girdi. Acıklı manzara... Hüznü görüntü... Kırbaç hükmünü şiddet ve hücumla icra etmeye başlayınca kızlar feryat ederek kaçıyorlardı. En büyük ailelerin mutluluk ve iltifatlarıyla terbiye edilmiş olan bu güzel kızların çıplak vücutlarına değen kırbacı görmek kendilerini birer küçük bahane ile satan efendilerinin bile taş yüreklerine tesir ederdi. Bir iki dakika sonra herkese tövbe ettirdiğinden dolayı odanın içine bir sükûnet geldi” (Samipaşazade Sezai, 2018: 43).

Konuşmayan, hissetmeyen, reddetmeyen âdeta yaşamayan kadınlar yaratılır esirci evlerinde. Dilber yeni sahiplerine satıldığında on beş yaşındadır. Bakımını üstlendiği sarı kanaryayı “Sarılar giymiş küçük halayık!” (Samipaşazade Sezai, 2018: 43) diye sever. İkisi de ait olmadıkları yerlerde yaşar. Dilber, her daim diken üstündedir, sindirilmiş bir esirdir. Bu evde dayakla değil ama kibirle “halayık parçası” söylemiyle aşağılanır. Dilber’e de tıpkı Canan gibi Fransızca dersi verilmiştir. İki yazarın da okuyan Çerkes kadını imgesi oluşturması önemlidir. Romanın bu noktasında Dilber artık genç bir kızdır ve güzellik imgesi onunla yeniden var edilir.

“Bu kollar... Bir tatlı ilkbahar sabahında cam mavisi renkli gözüne karşı seherin gül renkli kapılarını açar gibi görünen nurlu sütunlarını andıran bu kollar... Aşağıya doğru meyli belli olur şekilde yuvarlakça omuzlar... Üzerinden geçen asırların darbelerinden kurtularak bütün tazeliği ve körpeliğiyle güzelliğin harikalarını gösteren Yunan'ın mermerden heykellerinde görülebilen bu göğüs...” (Samipaşazade Sezai, 2018: 67).

Celal Bey, Dilber gözyaşlarına boğulduğunda onun bir oyuncak değil de insan olduğunu hatırlar. Yazar; Dilber’in gözyaşlarıyla esaretin acısını, aile özlemini, çaresizliği, yok sayılmayı anlatır. Romanda Celal Bey’in Dilber’e âşık olması evin hanımını çileden çıkarır. Zehra Hanım oğlunun “Hele insanlığa mensup oluşundan şüphe ettiği bir mahluku, toplumun hiçbir hukukuna layık görmediği bir esiri” sevmiş olmasına kahreder (Samipaşazade Sezai, 2018: 83). Dilber yine yanına bir şey almaksızın evden atılır. Celal Bey, Samipaşazade Sezai’nin esaret karşıtlığının sembolü gibidir. Satıcı kadına “İnsan tüccarı! İnsanlık soyu haini!” diyerek saldıran Celal Bey, esaretin ne olduğunu bu kayıplar anlar (Samipaşazade Sezai, 2018: 112). Yazar, Dilber’in hikâyesini Mısır’da sürdürürken oryantalizm etkisiyle Avrupa’ya yayılan Doğu masallarına değinir. Güzel Kafkasya kızları bir tablo gibi anlatılır. Bu anlatım güzellik imgesini pekiştirirken esaretin acımazlığını bir kez daha işaret eder. Yazar, Irvin Cemil Schick’in işaret ettiği beyaz ve siyahi köle zıtlığını kullanarak Dilber’in yanına Sudanlı Cevher’i koyar. Üzüntü ve kederde birleşen bu iki esir birlikte ağlar. Dilber Mısır’da kendisine sunulan imkânları reddettiği için inatçı, nankör ve asi kabul edilir. Yazar “İnsanlığın kalbini bilenlerce öyle değil ” diyerek yine tarafını belli eder ve mutlu olmayan esir anlatısını sürdürür (Samipaşazade Sezai, 2018: 130). Dilber’in dikkat çeken güzelliği ve Doğulu masumiyeti onun kaçıp kurtulmasına bile engeldir (Samipaşazade Sezai, 2018: 135). Dilber’i özgür kılacak tek şey ölümdür. Yazar Çerkes kadını imgesini güzellik bağlamında yüceltirken

bu güzelliğin arkasında görünmeyen, görülmesi istenmeyen acıyı, ana vatan özlemini, dil gurbetini, ötekileştirmeyi, fiziksel ve psikolojik aşağılanmayı anlatır.

Türk edebiyatının erken döneminde esaret hikâyelerinin yaygın olması tesadüf değildir. Uzun yıllardır süren ve Çerkeslerin güç kaybetmesiyle iyice hızlanan insan ticareti, gizlenemeyecek boyuttadır, üstelik bizzat devlet tarafından desteklenmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nun güç kaybetmesiyle Hristiyan bölgelerinden elde edemediği cariyeler, Kafkaslardan temin edilir. Osman Çelik’in *Genar* romanında aile liderlerinden biri olan Sabe, Kafkasya sahillerinde herkesin haberdar olduğu -henüz büyük sürgünün yaşanmadığı dönemde- bu ticaretin büyüklüğüne inanamaz.

“Kışın fırtınalı aylar hariç, sahilde her zaman yabancı ticaret gemilerini görmek mümkündü. Aralarında, esir ticaretine hayır, diyen yoktu. Özellikle Osmanlı tüccarları, bu maksatla bir sürü ajan kullanıyorlardı. Çünkü, esir ticareti çok karlı bir işti. Devletin, esir ticaretini düzenleyen kanunları vardı. İmparatorluğun her tarafında, İstanbul’dan İskenderiye’ye kadar bütün büyük şehirlerde esir pazarları kuruluyordu. En değerli esirlerin alıcısı ise saraydı, imparatorluğu yönetendi. Sabe; bütün Kuzey Kafkasya’yı tehdit eden bu çirkinlikleri görmüş, herşeyin içyüzünü öğrenmişti. Ticaret hayatı ona huzur ve saadet yerine adeta felaket getirmişti. Vehimli, endişeli bir insan olmuştu. Bir yabancıyı gördüğü zaman şüpheyile bakıyor. Geceleri uykuları kaçırıyordu. İçindeki sıkıntıyı anlattığı zaman, yeterince ilgi görmüyordu. Bu durum onu daha da perişan ediyordu. Duyduğu korku içinde o kadar büyümüşü ki, kaçınılması zor bir felaketi bekler oldu” (Çelik, 2001: 76-77).

Bir süre sonra Sabe’nin korktuğu başına gelir ve güzelliğiyle dikkat çeken kızı Gubate kaçırlır. Evin kadınları “Güzel Gubate’mizi götürdüler. Kim bilir hangi konağa cariye olsun diye satacaklar diye ağıtlar yakmaya başlarlar” (Çelik, 2001: 79). İnsan ticareti ve bunun güzel kızlar üzerinde yoğunlaşması; hâkimin değil, mağdurun bakış açısından yansıtılır.

Lider Erşan’ın *Setenay* romanında da Goşe ve Setenay kaçırlıp bir tekneye bindirilirler. Özgür bir ailenin kızları olmaları satışlarına engel olamamıştır. Goşe kızların kaçırlıp satıldığını daha önce duymuştur, bu tür olaylar o dönemde sıklıkla yaşanır, Ruslar işgali genişlettikçe aileler, topraklarının güvenliğini sağlayamaz ve esir tacirlerine gün doğar. İki kardeş bir daha göremeyecekleri vatanlarını son kez hissetmeye çalışır.

“Tekne Karadeniz’e açılmıştı, azgın dalgalarla savruldukça kusuyorlardı ambarın kara tahtalarına. Goşenay, ‘Ağlama Sete artık ağlamanın faydası yok. Sadşe’yi

düşün, hayal et Geyik yavrularının keskin haykırıışlarını, ulu ağaçların arasından geçen rüzgârın çıkardığı uğultuyu dinle.’ Setenay ağlamaya başladı, 'Orada köyümüzde bahçemizde, bizi kaçırdıkları yerde gök daha mavi, geceleri yıldızlar hep yakındı, ay hemen yanımızda olurdu. Güneş üstümüze birden çıkardı. Havası insanı ana kucağı gibi sarardı. Artık hiçbir zaman dağlarımızın kokusunu soluyamayacak, derelerin şırıltısını dinleyemeyeceğiz’ ” (Erşan, 2019: 11).

Pazara götürülen esirler bir hayvan gibi incelenir, pazarlık konusu olurlar, bu satışta aracı olan da bir Çerkes’tir. Goşe ve Setenay, ürkütücü ve pis Hacı Musa’ya bir kese altına satılıp bilmedikleri bir geleceğe doğru yürürler. Kapatıldıkları yerde Çerkes, Rus ve Gürcü kızlar vardır. Buradaki Çerkes kız, onlara dil öğrenmelerinin faydalı olacağını salık verir ve ekler “en çok her şeye peki demesini öğrenin, o canınızı kurtarır” (Erşan, 2019: 15). Bu öneri kadınların kimliklerinin silindiğinin, dilsel ve öznel var oluşlarının yok edildiğinin göstergesidir. Pazarda satışa çıkarıldıklarında Çerkesçe konuşmaları yasaklanır. Goşe güzelliğiyle; deniz mavisi gözleri, saçları, gül pembe teni, ince beli ve boyuyla (Erşan,2019: 16) dikkat çeker ve çarçabuk satılır, onun kadar güzel olmayan kardeşi bir tokatla ondan ayrılır. Lider Erşan, bu satış sırasında hem Çerkes kadını imgesini hem de mezalimi anlatarak dönem toplumunda esirlerin yerini gösterir.

Çerkes güzeli imgesi, beğenilmeyen Setenay karakteriyle bir kez daha vurgulanır çünkü o siyah saçlı, kara gözlü bir kızdır. Toplumdaki algıya zıttır. Bu nedenle de satışı kolay olmamıştır.

“Kısmet holün köşesinde, Küçük Beyin gözüne çarpmamak için büzüldükçe büzülüyordu. "Çerkes kızı nerde, bana hoş geldin demeyecek mi?" Enise'nin işaretiyle büzüldüğü köşeden ortaya çıkıp, "Hoş geldiniz Küçük Bey," diyebilirdi. "Sen nasıl Çerkes kızsın böyle, benim bildiğim Çerkes Kızları sarı saçlı mavi gözlü olur?" "Kısmet utancından kızardı, Mavi gözlü sarı saçlı olmamak kendi suçuymuş gibi” (Erşan, 2019: 36).

Evin Küçük Bey’inin Çerkes kızına duyduğu bu merak, kısa süreli bir ilişkiyle ve hamilelikle sonuçlanır. Bu noktada *Sergüzeşt* romanındaki Dilber’le Setenay benzerler. Setenay da tıpkı onun gibi evin hanımı tarafından istenmez. Zaten fiziki özellikler açısından ideal Çerkes güzeli değildir. Erşan, Setenay karakteri aracılığıyla bir ırkın yalnızca fiziksel yanlarıyla tanımlanmasına neden olan toplumsal algıyı da göstermiş olur.

Irvin Cemil Schick, masalsı Çerkes güzeli imgesinin şarkiyatçı eserlerde bir süre sonra olumsuz yönde değiştiğini, sıradanlaştığını vurgular (Schick, 2004: 35). Schick'in bu belirlemesi, yalnızca şarkiyatçı eserlerde görülen bir özellik olarak kalmaz zira sürgün sonrasındaki yoğun nüfus akışı, Kafdağı'nın ardındaki hayali güzellerin gerçeklerini bu topraklara taşır. Herkesin sahip olması hatta görmesi mümkün olmayan kadınlar, bir anda cami avlularında, Kızılay çadırlarında, karantina bölgelerinde, açıktan açığa ya da el altından düzenlenen insan mezatlarında görülür. Erdem'in naklettiğine göre Leyla Saz anılarında sürgün esnasında alt sınıfların bile birkaç altına Çerkes kızlar satın aldığını ve bunu ir yatırım aracı olarak gördüğünü belirtir (Erdem, 2004: 80). Onun bu tanıklığı kurulan can pazarını kanıtlar. Kızlarını yitiren aileler, sürüldükleri yerlerde hiç olmazsa kızlarını bulmanın peşine düşerler. Goşe ve Setenay'ın anne babası sürgün sırası onlara geldiğinde kaçırılan kızlarını bulma umuduyla gemiye yöneldiklerinde, kızlarının çoktan satıldığını bilmezler.

“Gözleri parladı Nefin'in, ‘Kaçırılan kızları Osmanlı'ya götürürlermiş, belki kızlarımızı buluruz.’ ‘İnşallah’ dedi Guşan. Nefin, Jankat'ı dedesinin kucağına vermiş, birkaç giyecek biraz da erzak hazırlıyordu yanlarına almaları için. ‘Baba senin de Guşan'ın da Çerkeskalarını alıyorum, bize birkaç kıyafet az alırım. Bir Çerkes beyi Çerkeskası olmadan nasıl yola çıkar? Nasıl kendi gibi Çerkesleri bulur, onlarsız nasıl kayıplarına ulaşır’ ” (Erşan, 2019: 25).

Burada Çerkeska bir Çerkesin diğeri tanımasında ve kayıp kızların bulunmasında bir araç gibi görülür oysaki kızların satışını yapan da bir Çerkes'tir. Gemilerle getirilen kadınların sayısı o kadar çoktur ki liman kentlerinden iç bölgelere gönderilirler. İmparatorluk mültecileri başkentte tutacak güce ve imkâna sahip değildir, gelenleri iç bölgelere sevk ederek İstanbul'da güvenliği sağlamaya çalışır. *Sahra 1911* romanının başkarakteri Seferbey, bu kızlardan birine- Maze'ye- âşık olup evlenir. Bu romantik aşk hikâyesinin ardında kendini korumak zorunda kalan kadınlar vardır.

“Kafkasya'dan kaçan kızlardan biriydi. Hilal-i Ahmer Cemiyeti Çerkesler'in yaşadığı köylere dağıtılmaları için kimsesiz kızları toplayıp bir gemiyle Bandırma'ya göndermişti. Biz de varlıklı ailelerin reisleri olarak limana gidip, köylere yerleştirmek üzere kızları teslim alacaktık. Kollarının arasına aldığı yayı, içi ok dolu sadağıyla bir köşeye sıkışmıştı. Üzerine çiğ değmiş gibi parlayan yeşil gözleri herkesten farklıydı. O an âşık oldum” (Övür, 2017: 18).

Elbette tüm kızlar Maze kadar şanslı değildir. Setenay, Çerkes bir ailenin korumasına giremez, konağa satıldığında hanımın bir dudak büküşüyle beğenilmeyen adından olur. O artık Kısmet'tir (Erşan, 2019). Adını yitirmek kimliğini yitirmektir. Toledano “ad verme, köleleştirilen kişileri eski dünyalarından ayırmayı ve kendi dil, görenek ve inançlarından çok farklı olan yeni ve yabancı bir dünyaya bağlamayı hedefleyen ikili bir hareketti”(Toledano, 2010: 61), diyerek basit gibi görünen bu kimlik baskısına işaret eder.

Adıyla birlikte kimliği de silinen Setenay, evin Küçük Bey'i ona adını sorduğunda kendi adını söyleyemez. Küçük Bey onu zorlayınca söylemek durumunda kalır ama korkar, diğer hizmetçi tarafından ona köleliği hatırlatılır. Konaktaki tüm yaşantısında aşağılanmaya, hor görülmeye, ötekileştirmeye maruz kalır.

“Vasıla lafa karıştı, ‘Artık asıl adı yok. Paşa Hanım Kısmet koydu, bundan böyle de adı Kısmet olur.’ ‘Ben gene de asıl bu memlekete gelirken adı neydi onu öğrenmek istiyorum.’ ‘Setenay’ çıktı Kısmetin ağzından, sonra pişman olmuş gibi eliyle ağzını kapadı. ‘Bundan sonra ben sana Setenay diyeceğim, ev halkı da Kısmet desin.’ Vasıla ağzının içinden mırıldandı, ‘Bu Paşa Hanım’ın hiç hoşuna gitmeyecek.’ ‘Bizim dilimizi konuşmayı, okuma yazmayı da öğrendin mi?’ Kısmet sessizce boynunu büktü, yerine Enise cevap verdi. ‘Küçük Bey, Vasıla Abla ona duaları ve namaz kılmayı öğretir, bu yetmez mi?’ ‘Yetmez, Artık Osmanlı’da da kadınlara mektep medrese kapıları açıldı, ilerde kadınlar da muallim olabilecek.’ ‘Ama köleler değil.’ sözüyle bir daha köleliğini hatırlatmıştı Vasıla” (Erşan, 2019: 37).

Yazar burada hem değişen Osmanlı yapısına hem de kölelik sorununa değinir, Küçük Bey yenilik ve eşitlik taraftarıdır. Yine de ailesinin fikirlerini alt etmeyi başaramaz. Bu romanda da kendisi alt sınıftan olan birinin bir köleyi aşağılaması görülür. Setenay, Küçük Bey'den hamile kalınca evin hanımı eve bir daha asla Çerkes bir köle almamaya yemin eder. Torunundan annesinin varlığını gizler, ismini ve kimliğini kaybeden Setenay, yıllar sonra oğlu kendi varlığını öğrenip ona kendi adıyla hitap ettiğinde yerinde duramaz. Aziz Nadir ona “Annem be meğer adını Çerkeslerin Kadın Tanrısından almışsın” (Erşan, 2019:94), diyerek Setenay'ın bastırılmış kimliğini yeniden yaratır. O artık köle değildir, Kısmet de değildir, bir Tanrıça'dır: Setenay'dır.

Köle kızların sindirilip kimliklerinden uzaklaştırılması o kadar yaygındır ki bir süre sorgulamayı bırakırlar. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında saraydan çıkan cariyenin adı yoktur. O artık Saraylı olarak anılır. Devlethan'ın gerçek adı bilinmez, o gelişle saray âdetlerini, giysilerini, güzellik sırlarını ve falları Kayseri Çerkes kadınlarına taşır

(Genel, 2009). Diğer cariyelere göre daha güçlü bir karakteri olan Devlethan'ın saray yaşantısı hakkında bilgi yoktur ama Kayseri'ye ailesini aramak için gelmesi önemlidir. Kökünü arayan bir kadın çizilir romanda öte yandan Devlethan, Kayserili diğer kadınlar tarafından tehlikeli bulunur. *Setenay* romanındaki Mülkicihan, Zahit Efendi'yle evlenip saraydan çıkınca alıştırıldığı gibi el öpmeye çalışır (Erşan, 2019). Oysaki Çerkes ve Abazalarda yaşlıların dahi elini öpme âdeti yoktur/yaygın değildir. Mülkicihan bu evlilikle kölelikten çıkıp zevcelik makamına “yükselerek” yıllar sonra bir kimlik bulur ama kendi ismini hâlâ kullanamaz. Erşan, bu isimsizlik ve kölelik vurgusuyla millî bir bilinç yaratır. Bu kadınlar kendi yurtlarında kendi isimleri olan özgür kadınlardı, der.

Saraya ve konaklara Çerkes ve Abaza kızlarını götürmeyi meslek hâline getirmiş, bir anlamda kendi ırkına ihanet eden karakterler, özellikle güzel, zeki ve yaşı küçük kızları ailelerden alarak İstanbul'a getirirler. Ahmet Midhat'ın *Felâtn Bey ve Râkım Efendi* romanında Râkım, “bu kızın değeri var mı yok mu diye sormuyorum. Satılan şey bunun hürriyetidir. Hürriyetin cihânlar değeceğini teslim ederim (Ahmet Midhat, 1994: 14). diyerek aksakallı bir Çerkesten alır Canan'ı. Bu tür satıcıların varlığı inkâr edilemez bir gerçektir ancak bu gerçeğe değinen romancı azdır. Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* romanında hem satmak için özel olarak kırma köleler yetiştiren hem de kendisini aldattığını sandığı karısına kızdığı için onu ve kızlarını esircilere satan Jana Beyi Pşı Kaytuk Dole dikkat çeker. Kaytuk, kızlarına ne olacağını düşünmeden intikam alabilmek uğruna onları Osmanlı kaptanına satar. Satış sırasında eski karısı için aşağılayıcı ifadeler kullanır (Bilbaşar, 2015: 663).

Hayri Ersoy'un sürgün sonrasını anlatan romanlarında da bu karakterlerden söz etmesi hem millî kimliğe uygun davranmayan kişileri sergilemek hem de ailelerin nasıl kandırıldığını göstermek adına önemlidir ayrıca romanın gerçeklik izlenimini artırır. Yazarın söz ettiği sürgünzedeler, büyük sürgünden on üç yıl sonra gelmişlerdir ancak köle ticareti 1877-1878 yıllarında hâlen etkin biçimde sürmektedir. Üç romanın da başkahramanı Bazala, kaşeni Amra'nın İstanbul'a götürüldüğünü düşünerek bir kampı basar, kamptaki kızın Amra'nın küçük kız kardeşi olduğunu fark eder. İlginç olan şudur ki küçük kız kaçırılmamıştır. Aileler kızlarının İstanbul'da iyi bir eğitim alacağı ve değer göreceğine ikna edilmiştir.

“ ‘Aptal mısınız siz evladım? Osmanlı Sarayı’na Amra gibi yaşını başını almış, yetişkin genç kızları alırlar mı hiç? Oraya yetiştirmek üzere küçük kızları alıyorlar. Biz de bu nedenle Amra’yı değil, kardeşi Khibla’yı götürüyoruz. O henüz altı yaşında,’ dedi. Sonra oldukça sinirli bir şekilde gençleri azarlamaya başladı.

‘Sizin yaptığınız düpedüz eşkıyalık, kampımızı silahla basıp insanları vurma hakkını kim verdi size. Siz hiç aile terbiyesi görmediniz mi? Koskoca Muzaffer Bey’in kampını basma cesaretini nereden aldınız?’ ” (Ersoy, 2018b: 139).

Bazala ve İsmil’in üç küçük kız için harekete geçmeyişi, dönem şartlarında bu tür olaylara sık rastlandığının bir göstergesidir ama çarpıcı olan, karar verenlerin kadınlar değil erkekler olmasıdır. Gitmelerine karar verenler de götürülenler de engellemeyenler de erkektir. Hatta onları İstanbul’a götürülenler, yaptıkları işi o kadar doğru bulmaktadır ki kendilerini durduranlara kızarlar. Ersoy, bu sahne ile sürgünzede ailelerin kızları için yaratılan hayal âlemini sergiler. Kaçırılan ya da satın alınan kızlar arasında eğitim alıp iyi evlilik yapanlar elbette vardır ancak bu kadınların çoğu karanlık bir geleceğe mahkûm olarak millî kimliklerini yitirmişlerdir. İsimsiz ve dilsiz kalmışlardır daha da acısı onlar hiçbir zaman eyleyen olamazlar, hep nesne konumunda kalırlar.

“Bazala’nın korumasını üstlendiği Üzeyir Bey’in nikâhlı eşi Şemsinaz Hanım da bir Çerkes’ti ve Kafkasya’dan elli yıl kadar önce gelip Sivas vilayetine yerleşmiş olan Osetya kökenli bir ailenin kızıydı. Üzeyir Bey’in konağına Osmanlı Sarayından gelmişti. Çok küçük yaşta Saray Haremi’ne alınıp orada yetiştirildiği için Osetçeyi çok az biliyordu. Daha doğrusu bildiği Osetçeyi unutmuştu. Dinlediğinde bir şeyler anlayabiliyor ama hiç konuşamıyordu. Unuttuğu yalnızca Oset dili değildi tabii; Osmanlı Sarayı’na gelmeden önce taşıdığı ama orada değiştirilen ismini bile hatırlamıyordu” (Ersoy, 2018b: 195-196).

Şemsinaz Hanım, toplumdaki Çerkes güzeli imgesine uygun “özenilesi” zengin bir hayat yaşamış olsa da kendi olmaktan uzak kalmıştır, dili ve adı ondan alınmıştır. Öte yandan Ersoy’un Osetleri de Anadolu’da yaygın olduğu biçimde Çerkes üst kimliğinde birleştirmesi onun kapsayıcı kimlik algısına uygundur bazı yazarlar yalnızca Adıgeleri, Çerkes kimliğinde ele alırken Ersoy Adıge, Oset ve Abazaları bir üst kimlikte toplar. Ersoy, romanlarında saray ve konak kadınlarının karşısına özgür bir kadını koyarak millî kimlik algısını ve gerçek Çerkes kadını gösterir.

“Her şeyden önce, kadın özgürlüğünün yok denecek kadar az olduğu bir kentti İstanbul. Kadınlar, genç kızlar hatta kız çocukları, sokağa çıkarken sıkı sıkıya giyinip yüzlerini bile bir tülle örtmek zorundaydılar. Hele bir kadının tek başına dışarı akması, evden uzaklaşması adeta olanaksızdı.

Janset böylesi durumlara hiç alışkın değildi. Gerçi Çerkes kadınlarının yaşamları da oldukça kapsamlı geleneklerle sınırlandırılmıştı ama en azından orada yaş grupları kendi içinde sınırsız özgürdü. Ayrıca bu toplumda olduğu gibi kaç-göç de yoktu; kadınlarla erkekler toplum içinde her zaman birlikteydiler ve yüzlerini gözlerini peçelerle örtmeleri gerekmiyordu” (Ersoy, 2018c: 205).

Kaf Dağı’nın Ateşi romanında da sürgün sonrasında Türk enişterleri tarafından korunan ancak dışarı çıkarken kapanmaları gerektiği hatırlatılan genç kızlar varır. Onlar bu durumu yadırgar (Özbek, 2021:180-181). *Hâkim Devlet* romanında Müjgân eşi Darülmualimin’de öğretmen olduğu için İstanbul’a gelen bir Çerkes olarak anlatılır. Müjgân’ın buradaki yaşantısında alışmadığı tek şeyin kapanmak olduğu belirtilir (Erşan, 2015: 15). Çerkes kadınları haremlik selamlık kavramını bilmeyen, kendi eşlerini kendileri seçen, kapanmak zorunda olmayan, ata binebilen, dans edip şarkı söyleyebilen, sosyal hayatın içinde var olabilen kadınlardır. Esaret onların ruhuna uygun değildir. Böyle bir kadın millî bilince terstir. Bu nedenle Ersoy, Erşan ve Özbek memnuniyetsizliği dile getirirler.

Genç kızların kendi eliyle satan Çerkes aracılar kadar onları korumaya çalışan Çerkeslere de yer verilir romanlarda. Anadolu’ya iskân sırasında sürgünzedelerin aç ve perişan hâlimden yararlanmak isteyen varlıklı erkeklerin varlığına değinilir. *Anzure*’de bir aylık yiyecek karşılığında on dört yaşına bir genç kızı almaya çalışan, zalim, yaşlı bir adam görülür. Aile kabul etmediğinde kızı zorla almaya çalışır. Silahlı adamlar kafilenin etrafını sarar. Kafiledekileri şahsen tanımayan, yalnızca soydaşları olduğu için onlara yaklaşan Şamil; kendini tehlikeye atarak atını eşkıyaların üzerine sürer. Kamasıyla önce yaşlı adamı öldürür, sonra ele geçirdiği silahla kızı kaçırmak isteyen diğer erkekleri öldürür (Uğurlu, 2007: 86-88). *Zorunlu Göç*’te Balkanlara yerleşen Bastı ailesinin yaşadığı bölgeye gelip satılık genç kız ve kadın olup olmadığını soran köle tacirleri anlatılır. Bastı Osman bunları duyunca tacirleri oracıkta öldürmeyi düşünür. Bu talebi duyan diğer Çerkes erkekleri de silahlarına sarılır. Tacirler bunun Osmanlıda olağan bir ticaret olduğunu söyler. Osman daha çok sinirlenir Adigelerin namuslu ve şerefli bir topluluk olduğunu, kadınların onlar için çok değerli varlıklar olduğunu söyleyerek tacirleri kovar (Çelik, 2001c: 193-195). Böylelikle romanlarda, Schick şarkiyatçı romanlarda belirlediğinin aksine cariyeliğin her zaman gönüllü olmadığı, kızlarını vermek istemeyen aileler ve onları korumaya çalışan erkekler gösterilir (Schick: 2004:

61). Çerkesler bölgeye gelmeden onlar hakkında hırsız, yağmacı ve kadınlarını satan insanlar olarak asılsız dedikodular yayıldığını; bunun sonucunda ailesini yitiren çocuk ve kadınların pazarlarda satılan mallar dönüştüğünü belirtir (Çelik, 2001c: 191). Yazar, yalnızca durumu özetleyen bir anlatım tercih eder, bunları yaşayan kadın ve çocukların başına ne gelir, ne hissedeler bunlar yoktur romanda.

Millî bir bilinçle yazan yazarlar, ideal Çerkes kadını anlatırken belli oranda şarkiyatçı yazarlar gibi davranarak kadın güzelliğini öne alırlar. Bu kadınlar o kadar göz alıcıdır ki başka ırklardan erkekler de onlara âşık olur, meziyetleri başka toplumlarca onaylanır. Hayri Ersoy'un üçlemesinde sürgünzedelere yardım eden Nusret Çavuş, ilk görüşte âşık olduğu Abaza kızı Kırımaca'yla evlenmek ister.

“Düşünceleri onu, oğlunun bir türlü aklından çıkaramadığı gizemli Abhaz kızına götürmüştü. Kimbilir nasıl bir insandı? Aslında Çerkes kızlarının yalnızca güzellikleri değil, saygıları ve yetenekleri de Osmanlı'da iyi bilinirdi. Bu nedenle, özellikle varlıklı ailelerin Çerkes gelin almaya çalıştıklarını biliyordu yaşlı kadın. Ama beş parmağın beşi bir değildi tabii. Nusret Çavuş'un beğendiği kızın güzelliğinden hiç şüphesi yoktu. Çünkü oğlunun zevkine güvenirdi. Ama ya huyu?” (Ersay, 2018b: 56).

Güzelliği, saygısı ve yeteneğiyle bilinen bu kadınların gerçekten başka bir özelliği yok mudur? Burada yazarın amacı Abaza bir kızın nasıl olduğunu sorgulamak değil nasıl olduğunu vurulmaktır. Nuriye Özşahin, *Elbruz'un Gözü* romanında Abaza kızlarının güzelliğinin çevre köylerde bilindiğinden söz eder. Onlar saygılıdır, iyi ev hanımı ve iyi annedir, misafir ağırlamayı bilir. Köydeki kızlar okuma yazma öğrenirler, saraya gelin gidecekmiş gibi yetiştirilirler. Bu kızları sıradan kişiler istemeye gelemeyiz, bu nedenle talipler, askerler, polisler ya da tüccarlardır. Özşahin, bunu bir öz övgü olarak kullansa da Genel'in romanında bu bir övgü hâlinen çıkar, Çerkes kadının hayatını zorlaştıran bir unsura dönüşür. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Kayseri'de Ermenilerin mallarına el koyarak zenginleşen haciağaların Çerkes kadını algısı örneklenir.

“Hacıağalarının, altından sonraki ikinci büyük tutkusu ise, ikinci karılarının Çerkes güzeli bir kız olmasıydı. Söndüremedikleri bu şehveti evlenip de tatmin edemeyenler, çocuklarına Çerkes kızı alma sevdasına tutulur, kendilerinde olmayan bir şey arar gibi, onlarda güzelliğin yanı sıra itaat, görgü ve terbiye ararlardı” (Genel, 2009: 33).

Hacıağaların yalnızca güzelliği değil, itaat ve görgü beklentisi onların gözündeki Çerkes kadını algısını da göstermiş olur. Bu algı diasporadaki şarkiyatçı algıyla paraleldir. Romanda Gune'nin halası Feriha, kendisine hiç sorulmadan Gürünlü bakkal Kör Osman'la evlendirilir. Adamın ilk karısından olan çocuklarının annesi oluverir. Onun fiziksel temasından da hoşlanmaz ama olanları yazgı olarak kabul eder.

“Hayatı anlamlandırma yeteneğini uzun zaman önce kaybetmişti Feriha. Nice zamandır kendini eskimiş bir çaydanlık gibi hissediyordu. Yaşıyordu; ne de olsa insanlar, çaydanlıklar gibi dipleri tortu bağlayınca çöpe atılmıyordu. Çevresinde olup bitenlerin görüntülerden oluştuğuna inanmaya başlamış, elleri ayakları yılların alışkanlığıyla her günkü ödevlerini eksiksizce yerine getirse de, yeni hiçbir şeyi anlamaz olmuştu.

Bir şeylerin yenilenebildiğini unutmasından beri, yeni bir yemek yapmayı bile denememişti. Uzun zamandır aynı masa örtüsünü örmeyi sürdürüyor, Büyük Rüya Tabirleri kitabını karıştırmadığı günlerde, ne zamandır tamamlamaya çalıştığı yamalı bohça yatak örtüsüne yeni parçalar ekliyordu. Artık, evlerinin bulunduğu sokağa yeni taşınanlar kendilerini Feriha'ya bir türlü tanıtamıyorlardı; kimi zaman, yıllardır ahablık ettiği en yakın arkadaşlarını, hattâ kocasını bile unutuyordu. Ruhunun derinliklerinden gelen hayaller, onu başka dünyalara çağırıyor, bu çağrıya karşı koyamıyor, geçmişte olanları binlerce kez tekrarlamayı sürdürüyordu” (Genel, 2009: 43).

İstemediği bir evliliğe mahkûm edilen, savaşmadığı için donmayı tercih eden bu kadın kendisi gibi çaresiz kalan Çerkes kadınlarının sembolü gibidir. Romanlarda yer alan Çerkes kızlarının istediği erkeklerle evlendiği anlatısının karşısına dikilmiş bir anıt gibidir Feriha. Aynı romandaki faşist Biletçi Emin'in en büyük arzusu bir Çerkes kızıyla evlenmektir. Bu gerçekleşmeyince onlara karşı öfke duymaya başlar. "Annem bana Çerkes güzeli bir kız alacak. Onların terbiyesi, ahlakı bizim millette yok..." diye başlayan cümleleri "Bu Rus dölllerinden bize yar olmaz" biçimine dönüşür (Genel, 2009: 102). Çerkeslerin sınıflı toplum yapısı, zengin hacıağaların bile zar zor Çerkes kızı alışı onları umutsuzluğa düşürür. Böylelikle onun Çerkes kadını algısı değerli metadan aşağı ırka dönüşür.

Şarkiyatçı romanlarda olduğu gibi haremde olmak için can atan, bedenini sergilemeyi seven, erkekleri cinselliğiyle avlayan kadınlar yoktur romanlarda. Duyguları, korkuları, özlemleri olan sindirilmiş, kimliğini arayan, var oluşunu ana vatanında ve ırkında bulan köksüz bırakılmış, insan olmaktan uzaklaştırılmış, güzel kadınları anlatır romanlar. Yazarlar, “ben” karakterleri anlatıyor görünse de aslında biz bilincini öne çıkarma,

bireysel kimliği ait olunan etnik toplumu tanımlama, yanlış bilineni değiştirme, doğrusunu gösterme misyonunu üstlenmişlerdir.

Roman yazarları, esaret altındaki kadınların maruz kaldığı kimlik yitimi ve ötekileştirmeyi anlatırken kendi değerlerini, kadının onların toplumundaki yerini öne çıkarma eğilimindedir. Buna rağmen kadının gücünün ve kimliğinin vurgulandığı roman sayısı çok değildir. Başkahramanı kadın olan romanlar bir elin parmaklarını geçmez, o kahramanlar da kimlik taşıyıcısı olmak adına edilgen konumdadır. Çerkes ve Abaza romancılar da en çok güzellik, habzeye uygun davranış, beceriklilik üzerinde durur. Çirkin kadın hiç yoktur. Yazarlar kendi ırklarına yüklenen güzellik algısından, yaratılan masalsı kadın imgesinden memnundur ve bunun devamını sağlayan kadınlar yaratırlar.

Saç uzunluğu, ince bel, dik duruş, zarafet bir kadında olmazsa olmazdır.

“ ‘Bizde kızlar saçlarını kestirmezler muallim oğlum. Asaletin, güzelliğin kanıtıdır saçlar. Hatırlarım ben; incecik belli ablalar vardı köyde. O incecik bellerini kıracaktı gibi kuşaklarla daha bir sıkar, bellerine gelen bileğim kalınlığındaki beliklerini sallandırırldı bellerinden aşağı... Çok özenirdim onlara. İnce, tüy gibi ayva rengi saçlarım vardı o vakitler. Sanırdım o saçlar hep öyle kalacak da hiç uzamayacak’ ” (Atçı, 2018: 63).

Schick’in söz ettiği mükemmel beden algısına Çerkes ve Abaza kökenli yazarların romanlarında da rastlamak mümkündür. İnce bel makbul sayıldığı için kilo almak bir sorun addedilir. *Karlı Dağın Âşıkları* romanında Albina’nı dadısı ve annesi “Bir genç kız evlenmeden önce 100 gram bile almamalı” (Reşat, 2019: 10), diyerek uyarır onu. Albina misafir gelmeden önce yemek yer ki sofrada “tarlada çalışan köle kadınlar gibi tıka basa” yemek yemesin (Reşat, 2019:30). Bu biraz abartılı cümleler, yaratılmış ideal güzellik algısının devamıdır. Albina kölelerle temasa geçince güzelliğiyle onların da dikkatini çeker “Ne kadar beyaz, ne kadar yumuşak ellerin var, bir avuç kar gibi” ya da “Sen çok güzelsin, daha önce senin gibi birini hiç görmemiştım” (Reşat, 2019: 113), gibi cümleler duyar oysa onun güzelliğini takdir eden de bir Çerkes kıızıdır. Romanda vurgulanan güzellik soylu bir aileden gelen güzelliştir ve Albina’nın annesine göre asil bir kız, basmadan dikilmiş bir elbisenin özünde kaliteli olmadığını bilir. Köleler güzel olsalar bile basma kumaş gibidir (Reşat, 2019: 139). Yazar, roman genelinde sınıf ayrımını eleştirse de Albina’nın abartılı güzelliği ve herkesin ona hayran oluşu seçkin güzel anlayışını

desteklemektedir. Annesi evlilik çağına gelmiş Albina'nın ata binmek için binici pantolonu giymesine kızar ve hanımefendi gibi giyinmenin önemini vurgular (Reşat, 2019: 182). Bu vurgunun doğruluğu tartışmaya açıktır çünkü Kafkasya'da kadınların sıklıkla olmasa da savaştığı, ata bindiği, erkek kıyafetleriyle dans ettikleri bilinir. Bu söylem yaratılmış kadın algısının bir anlamda şarkiyatçı bakışın bir yansıması olabilir. *Narıçko'nun Atı* romanında da genç kızların buluştuğu bir gece toplantısında bedensel güzellik algısı verilir.

“Adiyef yalnızca yorgan ve yastıkları hazırladı. Vücutları kaba olmasın, ince ve güzel olsun diye bu köyün kızları, soğuk kış zamanlarının dışında, hasır gibi sert ve düz yerlerde yatarlardı. Bir de bellerinin ince kalması için gündüzleri korse takarlardı.

Korselerini çıkardılar. Hepsi ince, narin ve beyaz tenliydi. Kimi keçe serili tahta sedirlerin, kimi de yerdeki hasırların üstüne yatıp uyudu.

Gecenin kalan yarısı da bitip güne dönülmüştü” (Atalan, 2005: 52-53).

Korse, bel inceliği, beyaz ten, narinlik ve bunun korunmasına özen gösterilmesi güzel kadın algısının devamıdır. *Genar*'da bir düğünde oynamaya çıkan iki kızın güzelliğinden söz edilir. İlki Bastı ailesinden Dane'dir. O çıkınca erkeklerin ilgisi bir anda artar, müziğe eşlik ederek deju (nakarat) yapmaya başlarlar, öyle ki çıkan ses ormanda yankı yapar (Çelik, 2001: 256). Bu düğündeki diğer güzel kız Gubate'dir. Bir taş bebek gibidir ama gülen ve hareket eden kişiliği olan bir genç kızdır (Çelik, 2001: 277). Öte yandan bu romanda Gubate için siyasi konuları anlamayacağı ön yargısı vardır.

“Genar'ı üzen şeyleri, Gubate'nin bilmesi mümkün değildi. Beynini ateşleyen siyasi düşünceler, onun kadın dünyasından çok uzaktı. Buna rağmen Gubate'nin; “Her şey dilediğiniz gibi olmuştur” sözü, Genar'ı etkiledi. İçinden geçenleri, genç kızın anladığını sandı. Hiç niyeti yokken endişelerini üstü kapalı belirtti” (Çelik, 2001: 402).

Bu cümlelerle Gubate “kadın dünyası” niteliklerine indirgenir ve taş bebek oluşu dışında bir Gubate hayal edilemez. Yazarların bazılarının kendi kökenlerinden kadınları överken yanlı bir dil kullandığı da görülür. Nazan Apaydın Demir'in *Setenay* kitabında Begüm (Setenay) üvey anne tarafından büyütülmüştür, ona evlatlık olduğu gerçeği söylenirken genetik olarak üvey ailesine hiç benzemediği, tavrında genlerinin getirdiği asilliğin olduğu vurgulanır. Hatta seçtiği elbise bile onun ince zevkinin-genetik aktarımının ürünüdür (Apaydın Demir, 2019: 36-37). Aynı romandaki Nilgün (Pelin), olağanüstü bir

varlık olarak anlatılır. Hatta yazarın, vurgulamak istediği bölümü koyu yazması da güzelliğin altının yeniden çizilmesidir.

“Henüz 18 yaşındaki bu masum melek sanki gökyüzünden inmiş gibiydi. Hafifçe kızıla çalan sarı saçları, su yeşili gözleri ve bembeyaz teni ile o gerçekten Kafkas ırkının en güzel temsilcilerinden biri idi.

Ailesi Çerkez göçü ile Türkiye’ye gelen bir aile idi bu ve bu genetik geçmiş onun silüetinde adeta yıldızlı bir semaydi.

Görenin gözünü kamaştıran, şaşırtıcı beyazlıkta adeta şeffaf bir ten, lepiska tabir edilen ipek gibi saçlar, ince uzun bir beden ve su yeşili gözler” (Apaydın Demir, 2019: 93).

İdeali yaratan yazarlar şarkiyatçı romanların aksine zor elde edilen kadın imajı yaratmaya gayret ederler. Çerkes kızları istemedikleri bir durumu ifade edebilirler. *Genar*’da Gubate, Genar’ın evlilik teklifini sert bir biçimde reddeder sonra da reddetme biçiminden dolayı kendini ayıplar. Onu âdetlere uygun olmayan bir biçimde üstelik küçümseyerek reddetmiştir. Davranışını bir genç kıza yakıştıramaz. (Çelik, 2001: 295) *Rüzgâr Kokulu Atlılar*’da Gupse oldukça cazip bir aday olan Prens’in oğlu Pereniko’yu hiç düşünmeden reddeder (Reşat, 2008:29). *Savaş Nesilleri*’nde Dişebzu hemen evet demeyecek bir genç kız olarak anlatılır, onu ikna etmenin tek yolu ciddi yaklaşımdır. Boş sözlere kanmaz (Çelik, 2001b:125). Ahmet Midhat *Kafkas*’ta güzel ama kolay ele geçirilemeyen kadını anlatır. Romanda kendisine yüz vermeyen bir Abaza kızı yüzünden Kafkasyalı kızları beğenmediğini söyleyen Kaplan Bey aslında aşk acısı çekmektedir.

“Rus lisanı bilmeyen bir kadına ben hiçbir söz söylemem. Hissi derûnumu vallahi tercüme edemem. Ondan sonra bilirsiniz ki Kafkas kızlarının nazi, istîğnası da tahammül olunur derecede değildir. Bu kıt’anın âdât ve ahlâkı iktizasındandır ki, bir kızın yüzüne bakıldığı zaman manalıca bir tebessüm etmek bile ayıp sayılır. Artık karşısında el pençe divan durarak yeni gelin gibi gözlerini tırnakları üzerinden ayırmamak ve tazaruret hissetmeyince lâkırdı söylememek suretiyle muaşaka da mümkün olur mu ya?” (Ahmet Midhat, 2000: 30-31).

Kaplan, reddedildiği için Kafkas kızlarını kalbinden sildiğini söyler ve Rus Katerina’ya övgüler dizer. Yine de aklında Esmâ Can vardır. Kaplan’ın annesi Şirinşah güçlü ve ideal bir kadın olarak romanda yerini alır ve Kaplan’ı azarlar. Soylu bir Abaza kızı elbette kendini bir erkeğin kucağına atmaz. “Bir Abaza’nın ar ve namusu bir Moskofun arsızlığı ile namussuzluğu ile kıyas mı kabul eder?” (Ahmet Midhat, 2000: 118), diyerek Abaza kızının karşısına ötekini koyarak bir kıyaslamaya gider. Elbette Abaza kızı namuslu olacaktır.

İçimdeki Nehir romanında başkarakterin babası gençliğinde Türk bir kızla nişanlanır ve evlilik hazırlıklarına başlar. Zamanla kültürel uyumsuzluklar baş gösterir. Gülbin’le olamayacağını anlayan Sinan ondan ayrılır. Hayatına girip karısı olacak kadın bir Çerkes’tir. Masallardaki kadar güzeldir ama tüm bunların ötesinde uyumludur, sadedir, zariftir, geleneğe bağlıdır yani idealize edilmiştir. Aynı romandaki Mazenef için kelebek, kuğu ve prenses benzetmeleri yapılır. Mazenef sadece güzel değildir. Evliliğin ilk aylarında eşini kaybeder ama eşinin ailesiyle yaşamayı sürdürür, Çerkes gelini imgesine dair her türlü beklentiye –sabır, beceriklilik, saygı- karşılar. Eşi ölünce çok genç olmasına rağmen evlenmez. *Rüzgâr Kokulu Atlılar*’da Guaşedağ, kocasına âşık, sevgi dolu bir kadındır. Üvey çocuklarını, tüm varlığıyla bağlıydı. Kayınvalidesini, köleleri “bile” sever. Eltisi Neugrej ise daha akılcı ve sorgulayıcı bir kadındır. Ona göre Neugrej’in kocasına onun kendi kocasına âşık olduğu kadar âşık değildir. (Reşat, 2008:137) Bu sevimli ve güzel kadın da diğer mükemmel kadınlar gibi kocasının ölümünden sonra onun ailesini terk etmez. Tüm akılcılığına rağmen Neugrej de görevlerini aksatmayan, acısını içine gömen, yaralı kocasına üzölmek yerine öldürölen kayınının cenazesıyla ilgilenen bir kadın olarak varlık gösterir (Reşat, 2008: 258). *Atlılar* romanında ideal kadın Setenay’dır. Güzeldir, saf ve temizdir, akıllıdır ve güzel konuşur. Ona dair övgüler hem kaşeni Berkuk’un ağzından hem de rakibi Rus Alisa’nın ağzından yapılır. İrina, Setenay’ı o kadar güzel ve candan bulur ki kendisinin ona rakip olamayacağını düşünür (Kılınçvuran, 2015). Romanın başında daha güçlü bir karakter olarak çizilen Setenay, Berkuk’un katılması gereken toplantıya gitmesi için onu yüreklendirir. Yurt sevgisi yüzüne yansıyan bir genç kız olarak tanımlanır (Kılınçvuran, 2015: 60-61). Tüm bu içsel ve dışsal övgölere rağmen Berkuk, Setenay’ı Rus Alisa ile aldatır. Setenay gözyaşları döker ama sonunda ona dönen Berkuk’u yine de kabul eder, artık güçlü bir kadın imajı yoktur; kırılgan ve acıları sükûnetle karşılayan Çerkes kadını imajına bürünür. *Hapago*’da kadın övgüsü “öteki” olan Rus kadınıyla karşılaştırılarak yapılır. Hapago’yu görür görmez âşık olan Liza’nın serbestliği karşısında kendi kadınlarının ne kadar namuslu olduğunu düşünür Hapago. Ortada somut bir kadın yoktur, zaten onun soydaşı tüm kadınlar öyledir. Kadın dediğın kalbini bir kere verir. Kadınlar sadık ve iffetlidir, hatta onlar için ikinci tanrı kocalarıdır. Sadık bir eş ve iyi bir anne olmaktan başka istekleri yoktur. Yazar tüm bu övgöleri yaparken hamasi, tepeden, eril ifadeler seçer. Kadınların içi “alkolsüz, temiz kan” ile doludur ama Rus kadınları böyle değildir (İlica,

2021: 110). Hapago tüm bu övgüleri sıralar ama romanda aşağıladığı iki farklı Rus kadınıyla sırf onları kırmamak için beraber olur. Burada yazar, Ahmet Midhat'ın Râkım Efendi'nin Yozefino'yla münasebetini açıklamakta kullandığı cümleye benzer açıklama getirir. “Nihayet o da bir erkekti” (Ilıca, 2021: 122). Hapago da Çerkes kadınlarını övse de erkek olduğu için bu kadarı doğaldır.

Cinsellik, Çerkes ve Abaza romanlarında tabu niteliğindedir, özellikle kadın cinselliği neredeyse hiç anlatılmaz. Irvin Cemil Schick'in şarkiyatçı eserlerde gözlemlediği ihtirash kadın, bu romanlarda âdeta yok olmuştur. Okuyucu birkaç roman dışına Çerkes ve Abaza kadınlarının birer Meryem olarak İsalara doğurduğunu düşünebilir. Bir kadının saf güzelliği yanında cinsel çekiciliğinin varlığı *Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik*, *Capon Çayevi* ve *Kölelik Dönemeci* romanlarında rastlanır.

Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik romanında Naile'nin cinsel çekiciliği olan ve evlenmeden bunu yaşayan bir kadın olarak görülür.

“Sabahları, koyunların kelek seslerinin köyde duyulmaya başlayıp, gölgelerinin ince uzun çizgiler halinde tepelere düştüğü saatlerde, üniforma gibi üzerinde taşıdığı, solgunlaşmış mor çiçekli, ince pamuklu entarisinin içinde, sutyene alışık olmayan ufak göğüsleri, daracık kalçaları, masumiyete açılan bir pencere gibi aralanan, bal çanağı gözleriyle avluda belirliyordu” (Genel, 2009: 78).

Naile, sevdiği erkekle beraber olabilme cesaretine sahip bir kızdır ve Çerkes Abaza yazınında seviştiler sözcüğünü kullanabilen nadir yazarlardandır Recep Genel. Yazar, aynı romanda Aslen ve Türkan'ın aşkını anlatırken de aralarındaki cinsel çekimden söz eder. Buradaki kadın, bir masal prensesi değil ete kemiğe bürünmüş güzel bir kadındır.

“Aslen'in muzip bir çocuk gibi oynayan gözleri, Türkan'ın uzun entarisinin altından belli belirsiz seçilen bacaklarına takıldı. Türkan sırtını dönünce bu kez kalçalarına odaklandı. Bir gece önce sevdiği kıvrımları aradı ama hepsi Türkan'ın bol entarisinin içinde kaybolmuştu. Aslen onları görmüş, onlara dokunmuş gibi baktı Türkan'ın arkasından” (Genel, 2009: 216-217).

Yine aynı romanda Gune, Zehid'le beraber olduğu geceden sonra sevişmekten, çıplaklıktan, bunun onu heyecanlandığından söz etmek ister ama utandığı için söyleyemez. Gune sözlerini eyleme dökerek tutkulu bir cinsellik yaşar. Bir kadının

söylemese bile zihninden geçirdiği isteklerin romanda yer alması önemlidir (Genel, 2009).

Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* romanı da kadın ve cinselliği bir araya getiren romanlardandır ancak bu roman Çerkes camiasında hiç de hoş karşılanan bir roman değildir. Roman gerçekleri yansıtmadığı, Çerkes ve Abaza toplumunda asla olmamış ve olması mümkün olmayan olayları anlattığı gerekçesiyle eleştirilir.¹¹⁸ Bilbaşar, romanda yılda bir kez düzenlenen şılka (koç katım) töreni sırasında kocalarıyla birlikte olmak için hazırlanan kadınları anlatır. Kadının da cinsel isteğinin olduğunu anlatan az sayıda romandandır *Kölelik Dönemeci*.

“Herhal, dün gece kocalı aşiret kadınlarının gözüne gene uyku girmemişti. Cümle yaratıklara döl bereketi veren Aytaş şerefine yapılacak yıllık şöenin arifesinde, birbirlerine söylemeseler de yürekleri aynı heyecan ve özlemle çırpınır, vücutları bir şılka sıtmasıyla tutuşurdu. Ve sonra da işte böyle sabahın cin karanlığında kalkarlar, yıkanacakları su kazanını, demet demet kurutulmuş kekik ve papatyayla birlikte ateşe vururlardı” (Bilbaşar, 2015: 56).

Mahmut Şenol'un *Capon Çayevi* romanında Biga Çerkeslerinden Cahide de güzelliği ve gözünün dışarıdalığıyla dikkat çeken bir kadındır. Biga'ya yerleşebilmek için sıradan bir Çerkes olan Nuriddin'le evlenen Cahide'nin önünde sonunda bir hoppalık yapacağından tüm kasaba emindir. Nuriddin, İstanbul'a yerleşmek istediğinde annesi bile “.. nıseye göz kulak ol, kimselere onu emanet etme” der (Şenol, 2016b: 13). İstanbul'a vardıklarında eski kulağı kesiklerden kabadayı Bahriyeli; Cahide'nin yollu, gözlerinden orospuluk akan bir kadın olduğuna hükmeder (Şenol, 2016b: 13). Romanın ilerleyen bölümlerinde Cahide'nin Cânân takma adıyla birçok erkekle; Ermeni bir tacir, bir banka memuru, bir tiyatrocu, bir gazeteci ve zengin bir üniversiteliyle görüştüğü ortaya çıkar. Güzelliğini ve cinselliğini kullanan bu kadın Madam Bovary'le karşılaştırılır. Zaten Cahide'nin annesi eski bir hayat kadınıdır; Çerkes Arif'le evlenmiş, Cahide doğunca onları terk edip kaçmıştır. Romanın ilk bölümünde şuhluğuyla öne çıkan Cahide fazla bir iz bırakmadan romandan çıkar. Çerkes bir yazarın Çerkes kökenli bir kadını ahlaken düşük gösterdiği başka bir roman yoktur. Yine aynı romanda yer alan artık yetmişlerine yaklaşmış Muhibbe de kendini tatmin eden bir kadın olarak anlatılır. Muhibbe, romanın ilerleyen

¹¹⁸ Çelik, O. (1978). Kölelik Dönemeci Hakkında *Kuzey Kafkasya Dergisi*. 49 :15-17.

Özdemir, K. (1980). Bir Romanın Düşündürdükleri. *Kuzey Kafkasya Dergisi*. 61:32-33.

bölümlerinde Nuriddin kendisiyle zorla birlikte olmak istediğinde önce dirense de sonra bu direnişten vazgeçer cinselliğin dillendirilmesinin âdeta tabu olduğu bir kültür için iddialı bir karakterdir (Şenol, 2016b: 324). *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında ağabeyi ve akrabaları tarafından namus bahanesiyle öldürülen bir kızıdan söz edilir. Öldüren kız kendi köyünde değil Beşkızakhable köyünün sınırında gömülürken köylüler buna şahit olur, kızın ailesi köyde bir mezar bile vermek istemezler ona. Cinayetin sebebi tam bilinmese de kızın bekâretini kaybettiği için zalim ailesi tarafından öldürüldüğü fısıltısı dolaşır köyde. Romandaki anlatımda kız ahlaksız olarak tanımlanmaz, hatta köylüler kız için bir mezar taşı yaptırır (Genel, 2009: 170-172).

Deniz Kandiyoti *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* kitabında kadın ve kimlik bağını işlerken şöyle demektedir:

“Kadınlar, etnik/ulusal gruplar arasındaki farkların yeniden üretiminde önemli bir rol oynarlar, kültürü taşırlar ve ulusal farkların ayrıcalıklı belirleyicileridirler; ayrıca "ulusun anneleri" (resmi önceliklere uygun biçimde ideolojik olarak tanımlanan bir görev) olma yükünü de taşırlar” (Kandiyoti, 2013: 163).

Kandiyoti’nin işaret ettiği bu görevler Çerkes ve Abaza kadınları için de geçerlidir. Bir bölgede sayıca az olan toplulukların, kapalı toplum yapısını tercih etmesi, aidiyetlerini güçlendirmesi ve aidiyeti pekiştiren geleneksel yapıya sığınmaları sıklıkla gözlemlenir. Sürgün sonrasında iskân edildikleri bölgelerde sayıca az olan sürgünzedeler, habze-keabz normlarını dönüp dolaşıp başvurulmuş kaynak olarak görür. Toplumsal duruş ve davranışları belirleyen habze-keabz var olan ve yaratılan kadın imajı için de sıklıkla yönelinen bir anayasadır. Romanlarda Çerkes ve Abaza kadınlarının durum ne olursa olsun toplumsal normlara uygun davrandığı, davranması gerektiği sıkça dile getirilir. Ciddi olmak da Çerkes kadınına yüklenen bir özelliktir. *Ay Işığım* romanında Feride teyzesine şaka yaptığında “Sen şaka yapma. Ciddi ol. Çerkezsün sen’ ” (Binel, 2020: 203), uyarısıyla karşılaşır. Sert bir kadın olan teyzeye göre bu tavırlar Çerkes kadınına yakışmaz.

Kadınlar, ölüm karşısında bile duygusal davranmaz, toplumsal kurallara uyarlar. Çocuklarının, kocalarının ölümüne ağlamayan kadın motifi sıkça kullanılır. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında Setenayguaşe önce kocasını sonra genç yaştaki oğlunu

kaybeder ama bir Çerkes kadını duygularını belli etmeyeceği için içinden ağlar, acısını dışarıya yansıtmaz. *Kafdağı'nın Ateşi* romanında da Zıvıv hem oğlunu hem kocasını Ruslarla mücadelede yitirir. Oğlu öldüğünde hâli “Adige anaları oğulları cesur bir yiğit oldukları için şehit olduklarında ağlamazlardı” (Özbek, 2020: 35), cümlesiyle betimlenir. *İçimizdeki Nehir*'de daha yakın dönemdeki Gürcü- Abhaz savaşında eşini yitiren Mazenef de hiçbir şeyden şikâyet etmeyen bir kadın olarak betimlenir ve Türkiye'den vatanına giden Sinemis'e bağırarak ağlamak ayıp, diyerek kendisini gibi acısını gizleyen pek çok gelin olduğunu söyler (Özkan Oğuz, 2021). *Şovda* romanında kızının hastalığında bile ayıp olur diye sevgisini sesli dillendirmeyen bir anne yer alır. “Çerkes kadını, asla kayınvalidesinin ya da kendinden yaşça büyük insanların yanında eşine ve çocuğuna olan sevgisini, öfkesini olsa dahi asla belli edemezdi” (Tokuç Balbay, 2020: 60), cümlesiyle geleneğin kadınları nasıl biçimlendirdiği anlatılır. *Zişan*'da, bir Çerkes kızında bulunması gereken tüm özelliklere sahip olduğu için güçlüdür, gözyaşlarını gülümsemesiyle gizler, alımlı ve asil bir Çerkes kızıdır (Tokuç Balbay, 2018: 47). *Hâkim Devlet*'te evladını kaybeden ve küçük torunuyla baş başa kalan Müjgân Hanım, kocası haynape (ayıp) dediği için ağlamaz. Yazar “Çerkezlerde acıyı açık etmek ayıptı ve zayıflık sayılırdı” (Erşan, 2015: 13), diyerek bir kimlik algısı sunar. *Elveda Çerkesya* romanında gemide çocuğunu kaybeden anne ağlamaya başlayınca yaşça büyük Alimet Nine onu uyarır.

“ ‘Nise, şığe, haynap!’ (Gelin, sus artık, ayıp!) dedi.

Acı ne kadar büyük olursa olsun Çerkes kültüründe gelinlerin yaşlı adamların yanında yüksek sesle ağlaması ayıp sayılırdı” (Çetinbaş, 2017: 36).

Aynı romanda Cabir Efendi ölüm döşeğindeyken gelinleriyle helalleşmek ister, gelinler büyüklerle konuşmadıkları için çekince duyarlar ancak Cabir Efendi ısrar eder, hiç olmazsa ölünceye kadar kendisiyle konuşmaları için gelinlerine seslenir, gelinler ancak bu noktada konuşup haklarını helal ederler. *Kağıttan Gemiler* romanında Denef saygı göstermek için kayınpederiyle konuşmaz, Türk olan kayınpeder bu durumu anlayamaz âdeti öğrendikten sonra gelinine daha çok bağlanır. Kayınpederle konuşmama âdeti *Genar* romanında da görülür. Libe evlenecek çağda çocukları olmasına rağmen hâlâ konuşmamıştır. Dadu, gelininden artık konuşmasını ister.

“-Vo sınıs! Mıde kapl! (Ey gelinimi Baksanal)

Libe, bir an titredi. Tereddüt içinde Dadu'ya yaklaştı. İki elini önünde bağlayarak, hafifçe eğildi.

Dadu, adeta yalvarır gibi bakıyordu. Gözkapakları iyice çökmüştü.
-Saygı göstererek bugüne kadar önümde konuşmadın. Yeter artık! Ölmeden önce sesini duymak istiyorum” (Çelik, 2001: 196).

Büyüklerin bakımı üstlenen gelinler, son nefeslerinde de onları yalnız bırakmazlar. Libe de Dadu’yu hiç yalnız bırakmaz.

“Bir ara, Dadu’nun kımıldadığını farketti. Elindeki işi bıraktı. Ayağa kalktı. Divana yaklaştı. Kayınpederinin yüzüne doru eğildi. Dadu, gözlerini açmıştı. Güç duyulan bir sesle:

-Nise! (Gelin!) dedi.

Libe, bir an tereddüt etti. O'nunla hiç konuşmamıştı. Sonunda dayanamadı. Karşılık verdi.

-Kako Sipş! (Söyle Prensini!)

-Bana daima saygı gösterdin. Allah senden razı olsun! Çocuklara söyle: Bir Adige gibi yaşasınlar. Başka bir arzum yok.

Çok kısa bir duraklama yaptı.

-Vothej Sinis! (Hoşçakal gelinim!)” (Çelik, 2001: 202).

Ölümünden sonra kayınpederiyle içsel olarak vedalaşır ancak bu vedasının uzun sürmesinden korkar çünkü Dadu’nun öldüğünü fark etmediği sanılabilir bu da bir Çerkes gelini için kabul edilemez bir ayıptır (Çelik, 2001: 202-203). Çerkes ve Abaza gelinleri işlerini ihmal edemezler. 21. yüzyılda bu gelenekler yumuşamış olsa da Çerkes ve Abaza kadınlarının normlara uygun davranmaları bir artı değer olarak romanlarda yer alır. Habze-keabza bağlılık o kadar üst bir değerdir ki sürgün sırasında bile kuralları çiğnenemezler. *Zorunlu Göç*’te Osman Çelik Adige kadınının sürgün sırasında bile büyüklerinin önünde oturmadığını, yiyip-içmediğini, çocuklarına yakın davranmadığını hatta bu uğurda sağlıklarını yitirdiğini âdeta ayakta öldüklerini anlatır (Çelik, 2001c: 148).

Yaşamlarının her adımında toplumsal kurallara uyan kadınlar, kendileri gibi toplumsal kuralları özümsemiş erkeklerle evlenmeyi tercih ederler. Kafkas kadınları, habze-keabza uygun yaşamayan erkekleri istemez. Onların bu seçici tavrı onaylanan bir özelliktir. *Genar* romanında Dadu torunlarına ders verirken Akanda adındaki bir Çerkes kızının kendini isteyen sonradan görme bir Bey’e söylediklerini anlatır. Herkesin hayran olduğu bu kızla evlenmek isteyen zengin Haus, bu kuralları çiğnediği için reddedilir.

“Güzel giyinir, herkese tepeden bakarmış. Geleneklere uymaz, dilediği gibi hareket edermiş. Haus, Akandaların köyüne geldiğinde de öyle yapmış. Eğer takımı gümüş

takalarla süslü güzel atından inmeden köye girmiş. Kamçısını şaklatarak düğün yerine gelmiş. Gözü hemen Akanda'ya takılmış. Yanındaki birine; “Şu sıranın başındaki kız kim?” diye sormuş. Bir yolunu bulup Akanda ile konuşmuş. “Seninle evlenmek istiyorum!” demiş. Akanda; “Ben geleneklere uymayan biriyle evlenmem” diyerek, Haus'un teklifini reddetmiş.

Gururlu Haus çok kızmış. “Seni kaçıracağım!” demiş. Akanda da sert cevap vermiş: “Karşımda beni kaçırabilecek bir yiğit göremiyorum!” demiş. Yürüyüp gitmiş. Haus, daha düğün bitmeden Akandaların köyünü terketmiş” (Çelik, 2001: 191).

Dadu hem kız hem erkek torunlarının önünde bu öyküyü anlatarak ideal Çerkes kız ve erkeğinin özelliklerini onlara hatırlatır. Öykünün sonunda Haus, Akanda'yı kaçırmak için köye gelir, kim olduğunu bilmeden Akanda'nın babasına da saygısızlık yapar. Akanda'nın babası Haus'a kızının asla kendisiyle yaşamayacağını, onu koca olarak saymayacağını söyler çünkü Haus; âdet, gelenek bilmeyen bir adamdır (Çelik, 2001:192-193). Öykü bir Çerkes kızının taşıması gereken gururu ve bir Çerkes erkeğinin uyması gereken kuralları gösterir. Bu öykünün eğitim amaçlı anlatılması da ulusal kimlikte ideal kadını yaratmanın bir yoludur. *Hapago* romanında da benzer bir anlatı vardır. Çerkes kızları, ailelerinin kanını yerde bırakan erkeklerle evlenmezler. Kadınlar, kocalarının kanlı gömleklerini çocuklarına göstererek onlara intikam hissini yüklerler.

“Kartaca kadınları saçlarını halat yapmışlardı, Çerkes kadınları da damarlarından süzülen özgürlük ve intikam aşkını yeni neslin kalbine akıtıyordu” (İlca, 2021: 41).

Oldukça hamasi bir söylemle, bu kadınların göğüslerindeki sütte intikam olduğu ve çocuklarını bu hisle büyüttükleri vurgulanır özel olarak bir kadın anlatılmaz bütün kadınlar böyledir.

İdeal Çerkes ve Abaza kızları; hanımlık, beceri, zarafet, temizlik, şifacılık, cesaret, çeviklik, dans ve müzik yeteneğiyle donatılmış kızlardır. Romanlarda dans edemeyen Çerkes kızı yok gibidir.

“ ‘Bizzat tanımam. Birkaç kez gördüm, çok kez de adını duydum. Janhuetlerden Nenof Annenin tek kızı.’

Jankat bu sülalenin ve Nenof Annenin adım daha önce de duymuştu. Pek çok yaralının tedavisine yardım etmiş, evini yaralı askerlere açmış, aslan gibi evlatlar yetiştirmiş gözü pek, yürekli bir anaydı Nenof Anne. Ve kendisine bahsedilen, ‘Mevzu hamaratlık, zarafet, hanımlık olduğunda tanıyanları kendisine hayran bırakan; mevzu dayanıklılık, cesaret, gurur, mertlik olduğunda Çerkes yiğitlerini

aratmayan bir kız dedikleri kız da tam karşısında bütün zarafeti ve güzelliğiyle dans edendi.

Adetleri gereği bir erkeğin karısını seçmesinin yolu onu büyüklerin önünde dansa davet etmekti” (Soykan, 2018: 234-235).

Genar romanında Gubate karakterinin uzun uzadıya anlatıldığı sahne onun Genar’la dans ettiği sahnedir. Herkes bu dans sırasında mest olur. Becerikli, temiz ve düzenli kızlar ve kadınlar övülür. Onlarla evlenecek erkeklerin şanslı olduğu belirtilir. *Çerkes Âdil Paşa’nın Tahsildarlık Günleri* romanında Âdil Paşa’nın kızı hem becerikli hem akıllı oluşuyla öne çıkar. Ferhan, evin kütüphanesini kullanma hakkına erişmiştir, okuryazardır, binlerce kitabın yerini ve numarasını bilir. Bunun yanında ev, bahçe, kiler, ahır, avlu işlerini de çabucak yapar (Şenol, 2016a: 35-36). Okuryazar kadına az rastlansa da güzel yemek yapan, güzel dans eden, en zor koşullarda bile misafir ağırlayabilen kadınlardır bunlar.

Yazarlar, Çerkes ve Abaza kadınlarının kırılganlığını ve nazlı oluşlarını da anlatırlar hatta zaman zaman bunun ironisini yaparlar. *Çerkes Âdil Paşa’nın Tahsildarlık Günleri* romanında Türk bir aşçı, Çerkes karısından söz ederken “Çerkesler! Onlar kadar gururlu ve kırılgan, dünyada başka kimse yoktur diyebilirim...” (2016: 530), der ve Çerkeslerin bir şey alınmadığında küsmediğini söyler. Önemli olan karşı tarafın kendilerini düşünmesidir. Aşçı karısının nazından şikâyetçi olsa da saygısından, görgüsünden ahlakından çok memnundur.

“Açıkça söylese Çerkes! Söylemez, ister ki sen bilesin, tahmin edesin, onun gönlü bundan hoşlanır. ‘Yahu bey, gelirken biraz lâtîlokum getir.’ dese can kurban... Hayır, bunu demez, sanki münecim boku yedim ya, bilmem gerekiyor gibi akşama kadar bana dünyayı zindan eder. (...) Bakma böyle dediğime, Çerkes kadınları görgülü ahlaklı, namuslu ve temizdirler, saygıda kusur etmezler; bu kadar iyiliğe bu naz değer, değil mi ya? ”(Şenol, 2016a: 531).

Kimi romanlarda özellikle sürgün öncesini anlatanlarda, kadının Kafkas coğrafyasındaki değerini vurgulamaya çalışır. Bu coğrafyada kadınlar kendi istekleriyle evlenirler. Evlilik için bir zorlama, çıkar ilişkisi görülmez.

“Pşaseneğu Çerese Jabağ ile evlenince, Goşeneği Çerese olmuştu. Topluluk, tereddüt göstermeden bu değişikliği hemen yapmış, onu bu şekilde anmaya başlamıştı. Çerese ile Jabağ’ın evlenmeleri basit bir rastlantı, uluorta bir seçim

değildi. Onlar daha çocukken birbirlerini tanımışlar, ruhları birbirine kaynamıştı” (Çelik, 1994: 127-128).

Çelik’in idealize ettiği bu evlenme biçimine rağmen daha yakı tarihte Türkiye diasporasında istemediği hâlde “misafir kız” adı altında evlenmeye gönderilen genç bir kızın hikâyesini anlatır Eda Tokuç Balbay. Şovda romanında ana karakter babasına can borcu olan bir Kürt ailenin oğluya evlendirilmek üzere kendi rızası olmadan “misafir” adı altında verilmiştir.

“Bariz bir şekilde yol ayrımı tercihi benim onayım olmadan adıma seçilmiş, bu onayı veren herkese sesimi duyuramamanın çaresizliğinde, öfkem katlanarak artıyordu. Misafir kız adı altında, uzak memleketlere gelin verilen kız çocuklarının hikayelerini onlarca kez annemden dinlemek, üstelik kendi evliliğinin de aynı şekilde gerçekleştiğini bilmek ve bu hazırlıkların yine aynı hikâye adıyla sunulması, bana hiç inandırıcı gelmiyordu. Bu kadar kısa sürede değişen kararın amaç ve nedenini bilememenin yanında, beni hiçe sayan bahanelerle avutmaya çalışanlar ailemdi” (Tokuç Balbay , 2020: 58-59).

Annenin hikâyesinin aynı olması, genç kızın fikrinin alınmaması “kızlar eş seçimlerinde özgürdür” anlatısıyla uyumlu değildir. Şovda istemediği bir evliliğe ve mutsuzluğa itilir.

Osman Çelik’in *Kazanuko Jabağ* romanı, her anlamda ideal Çerkes yaratmak için yazılmış bir roman gibidir. İdeal Çerkes erkeği Kazanuko Jabağ gibi olmalıdır. Doğal olarak kadınlar hakkındaki görüşleri ve davranışları onun kadar idealdir. Kazanuko evin ağır işlerini hep kendisi yapar, eşini ayakta karşılar, kendisine kılıbık diyen arkadaşlarına “ ‘ Unutmayın; kadın büyük bir değerdir. Anamız, bacımız, eşimizdir. Yeri geldiğinde kadına yardım etmeyen erkek, adam değildir. Kendine güveni olan erkek, kadına saygı gösterir. Kadınlara kötü davranan erkekler, aciz zavallı adamlardır’ ” (Çelik, 1994: 128), diyerek ders verir. Öte yandan söylem annelik, kardeşlik ve eşliği öne alarak kadını yine bir erkeğe bağlı olarak var eder.

Kazanuko, kadına saygıda alt ve üst sınıf ayrımı gözetmez. Hangi sosyal sınıftan olursa olsun bir kadın gördüğünde atından inerek onlara saygı gösterir. Bu eski âdetleri yeniden uygulayarak gerçek Çerkesliğin nasıl olduğunu toplumsal hafızada canlandırır. Yaptıkları zaman zaman tepki çekse de davranışlarıyla örnek olmayı sürdürür.

“ ‘- Kadınların önünde yere kapanmamızı mı istiyorsun? Bizi rahat bırak! Pşılı ve Vuneutler’in yanında bizi küçük düşürmeye hakkın yok.’

Jabağ, yaşlı Vork’a gülümsedi.

‘- Hangi sınıftan olursa olsun kadına saygı göstermek efendiliktir. Belirli bir terbiyenin işaretidir. Karakter sahibi ve kendine güveni olan erkekler, kadınlara saygı gösterir. Sizi zorlamıyorum. Ben doğru olanı gösteriyorum.’

Vorklar birbirlerine baktılar. Biri hariç, diğerleri ikna olmuş gibiydi. Yaşlı olanı ise direnmek için kararlı görünüyordu. Sinirli halini sürdürerek konuşmaya devam etti.

‘- Hiç ayırım yapmayacak mıyız? Yaşlı bir adam, genç kızları görünce atından inecek mi? Pşı ve Vorklar; “Adettir,” diye kölelerinin önünde eğilecekler mi?’

Jabağ; ‘Yok canım, o kadar değil!’ diyerek gülümsedi.

‘- Ben, “uygun olanı yapın” diyorum. Herkesin yaşına ve mevkiine göre davranmasını istiyorum” (Çelik, 1994: 172-173).

Kazanuko’nun ısrarla vurguladığı kadına saygı kavramı Çerkes ve Abaza sosyal yaşamının bir parçasıdır. Kadının olmadığı bir sosyal yaşam biçimi görülemez. Kadın, yeri geldiğinde toplum lideri olabilir. Osmanlıya sürgün sonrasında kadının bu konumu diğer topluluklarca anlaşılamamıştır. Hayri Ersoy, Marisa Hanım’ın köyün lideri olması karşısında şaşırarak Kaymakam’ı işlerken kadınların ne kadar gururlu ve güçlü olduğunu anlatmak ister. Marisa Hanım toplumuna hakaret eden bir erkeği alaşağı edecek güçtedir.

“ ‘Göçmenlerin lideri bu kadın mı yani? Nasıl insanlar bunlar yahu? Kendilerine liderlik yapacak bir erkek de mi bulamamışlar’

Kaymakamın sesinde, şaşkınlığın yanında alaycı bir vurgu da vardı. Ne dediğini anlayamasa da vurgusundaki alaycılığı hissetmişti Marisa Hanım. İsmil’den, söylenenleri hemen çevirmesini istedi. Genç adam, istemeye istemeye de olsa, Ahmet Nuri Efendi’nin söylediklerini çevirince Marisa Hanım, hislerinde yanılmadığını anlamıştı.

Kaymakamın bu alaycı tavrı, Nusret Çavuş’u da en az Marisa Hanım kadar rahatsız etmişti. (...)‘Liderleri, birkaç gün önce eşkıyalar tarafından öldürüldü. Bunun üzerine karısını yeni lider seçtiler, efendim!’ diye yanıtladı. Kaymakam Ahmet Nuri Efendi hâlâ işin eğlencesindeydi. ‘Hem de seçilmiş bir lider ha?! Bu çok ilginç işte. Kadınları liderlik yapıyorsa erkekleri yemek mi yapıyor acaba? Belki çocuk bile bakıyorlardır,’ diyerek alaycı tavrını sürdürüyordu. Sonra hızla yerine geçip koltuğuna yayıldı.

Nusret Çavuş, Ahmet Nuri Efendi’nin bu ukala ve alaycı tavrı karşısında donup kalmıştı adeta. Bir an her şeyi bir kenara bırakıp ona saldırmayı düşündü. Devlet-i Âli’nin böyle bir adamı nasıl kaymakam yapabildiğini bir türlü aklı almıyordu.

Nusret Çavuş kararsızlık içinde çırpınırken, İsmil’in hızlı çevirisiyle Kaymakam’ın ne söylediğini öğrenen Marisa Hanım, ok gibi yerinden fırlayıp makam masasını dolanarak, o saygısız ve kendini bilmez adamın yakasına yapışmıştı bile. Kızgınlığının etkisiyle çok daha güçlenen yaşlı kadının, yakasından hırsla çekmesiyle birlikte, böyle bir tepkiyi hiç beklemeyen Ahmet Nuri Efendi boş bulunmuş, bir anda çok sevdiği koltuğu ile birlikte kütük gibi yere yuvarlanmıştı” (Ersoy, 2018a: 213-214).

Kaymakam'ın cinsiyetçi yaklaşımının tersine köy sakinleri, kadınların gücünden mutludur. Kadın, Abazalar için bir kimlik tanımlayıcısıdır hatta bunu vurgulamak için yerleştikleri köyün Marisa Hanım'ın adıyla anılmasını isterler. Osmanlı coğrafyasında bunun yadınlanması umurlarında değildir. Köylerinin adını "Marisa'lık", Marisa'nın Köyü koyarak bunu kutlarlar (Ersoy, 2018a: 261).

Kadına verilen değerin konuya hâkim bir Türk'ün dilinden anlatıldığı *Adsız Roman*'da öne çıkanlar, kadının gücü, değeri ve karar yetisidir. Çerkes ve Abazalar, dünya kadınlarının 20. yüzyılda kazandığı pek çok hakka önceden sahiptir. Yazar bilinci burada devreye girer, okuyucusuna kendi etnik kimliğinin yüceliğini bir Türk'ün dilinden hatırlatır. Kadına saygı, kadın meclisleri, eşinin soyadını almama gibi konular öne çıkarılır.

" 'Henüz soyadının olmadığı dönemlerde, onlarda yıllar öncesinden var olması, akraba evliliğine, görücü usulüne, erken yaşta evlenmeye karşı olmaları, kadına verdikleri önem ve saygı da... Kadına saygı demişken, erkek egemen toplumların kadınları baskılamak için aldığı her kararda, yaptırında aklıma Çerkesler gelir. Onların kadınlara yüzyıllar boyunca gösterdiği değeri sanırım başka bir halk göstermemiştir. Bir atasözleri vardır, 'Tizim zimigutem, nape yimia,' yani 'Kadından utanmayanda onur yoktur' derler. Çünkü saygılarının temelinde eski çağlardan bugüne uzanan kadın-erkek eşitliği yatar. Geçmiş Nart'lar dönemine uzanan 'Nı Xase'nin, yani Kadın Meclisi kavramının dünyada eşi yoktur. Akıllı ve bilgili kadınlardan oluşan bu meclis, çocukların, kadınların geleceğini, bilinmesi, uyulması gereken kuralları, kadınların sorunlarını tartışıp karara bağlamış. Kararların Nart'ta onaylanmasıyla herkes istisnasız bu kurallara uyarılmış. 21. yüzyıldayız, maalesef ki böyle bir adalet sistemi dünyanın pek çok ülkesinde hâlâ yok'" (Soykan, 2018: 84).

Yazar burada bilinen ve bilinmesi istenen bütün "iyi" özellikleri sıralayarak kendi kültürünü tanımayan Neri'ye kendini anlatır. Sevim Reşat'ın *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında da Setenay aile reisi olması, büyük bir çiftliği yönetmesi, üç oğlu olmasına rağmen karar merci oluşuyla öne çıkar. Yeri geldiğinde bir erkek gibi davranır ancak oldukça sert ve acımasız bir liderdir. Dul kaldığında genç yaştadır ama yeniden evlenmeyi aklından geçirmez, atına atlayıp çiftliğin tüm denetimini eline alır. Bu güçlü duruşu destekleyen toplumsal algı da önemlidir. Çerkes ve Abazalar'da eşi ölen kadın yeniden evlenmesi için genellikle zorlanmaz, baba evine dönmesi de kendi kararına bırakılır. Bu romanda Setenay, yalnız olmayı seçer. Bu romanlarda güçlü kadınlar anlatılsa da Marisa Setenayguaşe ve Goşemid dışında yönetici kadın karakterler yoktur.

Adsız Roman'da Nenof Anne, eşini ve oğullarını kaybetmiştir. Kızı Janset, çocukken Rus subayından korktuğunda kızına korkunun onu zayıflatacağını, cesur olması gerektiğini söyler (Soykan, 2018). Onların yaşadığı coğrafya da kadınlarda güçlü olmalıdır. *Genar* romanında Genar'ın annesi Libe'den söz edilirken

“O ezik, gözü sulu bir kadın değildi. Mantıklı sözleri, ağır hareketleri vardı. Düşünerek konuşur. Aşırı heyecan göstermeden, olayları karşılardı. Genç yaşta Bastilere katılmış, soğukkanlı Dadu'nun etkisi altında kalmıştı. Oğlu savaşa giderken, aşırı bir tepki göstermemiş, veda törenini uzaktan izlemişti. Savaşın basit bir kavga değil, yurdun savunması için şart olduğunu kabul ediyordu. Ancak, okumamış bir topluluğun kadını olarak, bu inancı belirli bir bilgiye dayanmıyordu. Tamamen içinde doğan bir sezginin ışığında yürüyordu” (Çelik, 2001a: 433).

Cümleleriyle onun akılcı yanı, soğukkanlı duruşu ve gücü anlatılır. Serinin diğer romanlarında da güçlü, sessiz kadınlar yer alır. *Savaş Nesilleri* romanında İngiliz Longwort, Çerkeslere konuk olduğunda yemek düzeninden dolayı evin hanımına teşekkür etmek ister. O içeri girince herkes ayağa kalkar. Yabancı konuk kadını çok sade ve asil bulur. Yazar, Longwort “Adiğe” kadınlarının böylesine soylu davranmalarına karşılık bir ezilmişlik içinde olduklarını sanıyordu. Geleneğin onlara verdiği yüksek mevkii anlamakta güçlük çekiyordu.” (Çelik, 2001b: 397) diyerek yaşama biçimlerini başkalarınca anlaşılmadığını belirtir. Şayze; roman boyunca güçlü, gururlu ve asildir. Bu özellikleriyle kayınvalidesi Goşemıd'a benzetilir. Savaşta oğlunu, baba ocağını kaybeder. Acılı kadınları teselli eder. Ölenler kadar zaferle dönen erkekler de var, diye düşünür. Yasını bile sessizce tutar (Çelik, 2001b: 472).

Ahmet Midhat, *Kafkas* romanında yaşlı, güçlü kadın olarak Şirinşah'ı kullanır. Oğlu Kaplan Bey, bağımsızlık mücadelesinde yer almaktadır. Yapılan plan gereğince de Rus Katerina'ya onun için her şeyi yapabileceğini söyler. Bunları duyan Şirinşah, oğlunun bir hain olduğunu zannederek ona sütünü helal etmez.

“Şimdiye kadar Kafkas'ın intikamını Ruslardan almaya müheyya bir arslana malikim diye iftihar ediyordum. Sen karşımda salınıp gezdikçe o iftiharımın yüreğim kabarıp tatlı tatlı ağlayacağım gelirdi. Ah bugün (ağlamaya başlar), bugün acı acı ağlıyorum. Zira oğlum dediğim herif benim oğlum değilmiş. Çünkü Kafkas'ın Müntakimi addeylediğim beyzade Kafkas'ın bütün bütün felâketi için bugün söz veriyor. Ah verdiği sözde bir Moskof aşüftesinin başına yemin ediyor. (...) Şirinşah Yıkıl karşımdan alçak! Yıkıl diyorum! Seni burada bir daha gözüm görmesin! Burası Moskof hanesi değildir. (S114)Burası Gazi Timurtaş Beyin hanesidir. Burada vatan namına, namus üzerine yemin edilir. Bir Moskof kızının başına yemin edilmez. Yıkıl

git diyorum, git! Kendi milletinin aleyhine cellâtlık et de miralay olasın, kaymakam olasın. Biz burada kalırız. Moskofa karşı istiklâl ve hürriyet davasıyla kıyam ederiz” (Ahmet Midhat, 2000: 113-114).

Şirinşah, Kaplan’a o kadar kızar ki ihanetle bulaşmış olanlardan daha kutsal bir kahraman olduğunu, öldüremezse bile ölerек vatanını savunacağını söyler. Ahmet Midhat’ın çizdiği bu cesur kadın elbette yalnızca bu yanıyla anlatılmaz. Şirinşah, ellisine gelmiştir ama İstanbul’daki otuz beş yaşındaki kadınlarla rekabet edecek derecede zindedir. Doğuştan sürmeli gözleri, kalın kaşları, gür ve uzun saçları ve o anki öfkesiyle bir tabloya model olacak kadar etkileyicidir (Ahmet Midhat, 2000: 112).

Romanlarda daha güçlü durabilen kadınların yaşının büyük olduğu, görmüş geçirmiş oldukları söylenebilir. Eşlerini, çocuklarını, evlerini, topraklarını kaybeder ama dayanırlar. Genç kızlar ise daha kırılgan betimlenir.

Genar romanında Çerkeslerle birlikte yaşamaya başlayan Ahmet Sena, kadınları ilk gördüğünde çok şaşırır. Haremlik selamlık yaşamayan bu kadınlar, açık görüşlü ama çok ahlaklıdır. Burada da kadınların hemcinslerinden çok zaman önce yaşadığı sosyal özgürlük öne çıkarılır.

“Ahmed Sena en çok, kadınları ilgi çekici bulmuştu. İstanbul’da olduğu gibi, kadınları peçe ve kafes arkasında bulacağını sanmıştı. Onları erkeklerle birlikte günlük hayatın içinde bulunca çok şaşırmıştı. Yaşlı kadınlar bir yana, genç kadınlar, genç kızlar kendisi ile rahat konuşuyorlardı. Fakat, kadınların tavır ve hareketleri o kadar saygılı idi ki, onların önünde adeta eziliyor, kişiliğini kafi bulmuyordu.

İlk tanıştığı kadın, Bram’ın karısı Libe idi. Libe’nin kendisine, “Kardeşim” dediğini öğrenince hayatının en büyük mutluluğunu duymuştu. Bramhan, ağabeyi Genar’la birlikte odasına geliyor, hizmet ediyordu. Sena, Bramhan’ı çok sevmişti. O’na “Benim manevi kızım” diyordu. Bramhan’dan başka, Dane, Suret Sena’ya sokulup, onunla konuşan Bastı kızlarıydı. Dane, emsalsiz denecek kadar güzeldi. Sena, o’na bakarken ilahi bir mutluluk duyuyordu” (Çelik, 2001: 133-134).

Kafkasya kadınları, kadınlara atfedilen sorumlulukları yerine getirmekle yetinmezler. Onlar amazonlar gibidir ve her duruma hazırlıklıdırlar. Öner’in “ romanında babaanne gerçek Çerkes kadının o dönemlerde yaşayan kadın olduğunu savunur ve değişen dünya düzeninin kadınların gücünü aldığını işaret eder.

“Babası Kabartay, anası İskit’ti. Adı... Ak tenli, yeşil gözlü, sırma saçlı ateş parçası gibi bir kızdı. Adı...”

Ninem bir süre sustu, düşündü, buldu:

“Tameris’ti.” (...)

“Eline uz bir kızdı Tameris. Baste yapmasını, pilav pişirmesini, Maksime ve kundepsu mayalamasını öğrenmişti. On dokuz yaşına gelince ok atmasını, at binip kılıç sallamasını da becerdi. Silahlarını kuşanır, sırtında yamçı, elinde kamçı, toy vurur, dağ keçisi avlardı. Adı Tameris’ti. O zamanlar Kafkas ülkesi kadınlardan sorulurdu. Kadınlar egemendi ulusa. Sonradan töreler değişti. Senin gibi kıcı boklu erkekler adam oldular da yiğit kesildiler başımıza. (...)” (Öner, 2007: 63).

Bu kadınlar, bir ritüelle göğüslerini dağlayarak tüm tanrılara dua eder ve tam bir savaşçı olmanın önündeki engeli ortadan kaldırırlar. Sadece güzel değildir onlar; korkusuz, yiğit ve savaşçıdır (Öner, 2007). Çerkes ve Abaza mitolojisinde tanrıçalar, tanrılar kadar yetkin ve saygı duyulan varlıklardır. Eski Çerkes kadınları onları örnek alır, tanrıçalar zamanı, Çerkeslerin en iyi olduğu zamanlardır. Özellikle Setenay bir tanrıça olarak yüceltilir. Yunan mitolojisindeki Achilleus’un Kafkas mitolojisindeki karşılığı Sosruka’dır ve Setenay, Sosruko’nun annesidir. Babasız çocuk doğurmuştur, kadınlığın ve bilgeliğin özü Setenay’dır.

“Tlepş kim oluyor Seteney Guşe varken, Tlepş kim oluyor ha? O kıcı boklu demirci parçası kim oluyor da özeniyorsun ona?” Artık iyice bağırıyor ninem. Elindeki tahta kaşığı bir değnekmiş gibi sallıyor sağa sola: “Seteney’in tırnağı olamaz o deli Nart. O deli demirci Nart Tlepş. Ama Seteney...” Gözleri dalıyor. Bir gülücük yayılıyor suratına. Kaşığı yeniden çorbaya daldırıp ağır ağır karıştırıyor. “O başkaydı,” diyor. “O onuruydu kadınlığın... Akı, erdemi, zekâsıydı... Senin gibi, Nasran gibi, Tlepş gibi bin erkeği tırnağına değişmem onun. Peh! Ulusumuza erkekler önder oldular da ne geçti elimize? Yurdumuzdan, yuvamızdan, kartal ini evlerimizden olduk” (Öner, 2007: 85).

Gerçek Kafkas kadınları savaşçıdır. Musa Uysal’ın *Üç Atlı* romanında Nefiset karakteri, öldürülen kocasının intikamını almak için on beş yıl bekler. Oğlunu on beş yaşına getirince kır atına atlayıp Çar’ın askerleriyle savaşmaya başlar. Oğlu “Büyüyünce ben de babam gibi askere gideceğim. Anam gibi dağlarda dövüşeceğim ” (Uysal, 1998: 58), diyerek durumu doğal karşılar. Oğlu Yediç’i de aynı uğurda kaybeden Nefiset akli dengesini yitirir, dağlarda yaşamaya başlar.

Koca Aslan’ın Nise (Gelin) olarak söz edilen gelini de hazırlanan birliğe katılarak atış talimleri yapar, eşinin intikamını almak için silaha sarılır. Savaşta ölür. Onu vuran Rus askeri o kadar pişmandır ki “Onu, o kadını ben vurdum. Siz de beni vurun! Öldürün beni.”

(Uysal, 1998: 48) diye yalvarır. Nise savaşta düşmemek için kendini atına bağlamıştır. Cenazesini, evinin önüne kadar atı getirir. Aynı romandaki Şazimet karakteri havaya fırlatılan nişanları vuracak derecede iyi bir nişancıdır. Öyle ki yaşlandığı zamana denk gelen İstiklal Harbi döneminde bile gösterilen hedefleri vurabilir. Bir erkek gibi hızlıca mermi doldurabilmesi “Tüfeği denkten çekti, beş tane mermi bastı mavzere, kolay alabileceği bir yere koydu” (Uysal, 1998: 226), cümleleriyle anlatılır. Bu kadınlar şarkiyatçı romanlarda, harem dairelerinde görülmeyen Çerkes ve Abaza kadınlarıdır. Savaşçı olmaları güzelliklerinden bir şey götürmez.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilere karşı mücadele eden Çerkeslerin konu edildiği *Yorgun Tutsak* romanında, istilacıların köye girmesiyle kadınların ve çocuklarında savaşa dâhil olması, canlarını hiçe sayarak topraklarını koruması anlatılır.

“Dış savunma çemberine ulaşılmıştı. Burada beklenmedik bir direnmeyle karşılaştılar. Kadınların bir kısmı erkek elbiseleri giymişler, ellerindeki tüfek, kılıç, kamalarla göğüs göğüse çarpışıyorlardı. Çocukların küçük olanları sapanlarla taş atıyor, biraz irice olanlarda ellerindeki kamalarla kaya koyuklarında beklenmedik bir anda, Nazilerin sırtına atlayıp, enselerine kamalarını saplıyorlardı. Kadın, çocuk, yaşlı, tüm köy kayaların üzerinde mahşeri yaşıyordu. Çılgınlar gibi savaşıyorlar, ikili mücadelede kadın ve çocuklar umutlarını yitirince, askerlerin ellerindeki silahların süngüsüne karşı kendilerini atıp, askerlerle birlikte kayalardan aşağı yuvarlanıyorlardı. Kadınlar tutsak düşeceklerini anladıkları anda, önce çocuklarını, sonra kendilerini öldürüyorlardı” (Özdemir, 1986: 72).

Romanda kadınların esir düşmemek için ölmeyi istemesi ilerleyen sayfalar da bir kez daha vurgulanır. Nazilerin eline geçmektense ağabeyinin onu öldürmesini isteyen genç bir kız anlatılır. Jane de esir kampından onu taciz eden Nazi subayına tokat atacak kadar cesur bir kadın olarak çizilir. Tecavüz korkusuyla uçurumdan atlayan genç kız anlatısına *Kağıttan Gemiler* romanında da iki farklı yerde geçer. Bir anlamda Çerkes kızının namusuna düşkünlüğü vurgulanır. *Genar*’da istemediği bir erkek tarafından kaçırılan Gubate, hem adının lekelendiğini düşündüğü için hem de o erkekle evlenmemek için kendini öldürür (Çelik, 2001: 464). Kadınların da gerekirse savaştığını vurgulayan diğer roman *Zorunlu Göç*’tür. Ruslar, Hodz vadisinde Adigeleri son erkeğe kadar öldürdükten sonra yaşlılar, kadın ve çocuklar savaşa dâhil olur. Mücadelede yüzlerce kadın ve çocuk süngülenir, kılıçla doğranır. Manzara o kadar kötüdür ki Ruslar bile sevinemez (Çelik, 2001c: 141-142). İncelenen romanlar içinde fiilen savaşa katılan ya da milliyetçi temayüllerle davranan kadın betimlemesi çok değilken vatan uğruna oğlunu eşini kurban

edip gururundan ödün vermeyen, vatan sağ olsun, diye düşünen kadın imajı tercih edilir. Hayriye Melek Hunç'un 1910 tarihli Zühre-i Elem romanında kadın karakter Beria oldukça kırılgan ve duygusaldır. Bir JönTürk olan babası ona başka kızların almadığı tarih ve matematik dersleri aldırır. Beria ise aşk romanları ve şiirler okumayı ister. Babası kızının bu hâlimden hoşlanmaz bu kadar incelik mutlu ülkelerin evlatlarına özgüdür.

“unutma ki sen, hayatının en parlak günlerini tahakküm ve tecavüze isyanla akan seylâbe-i hûnîn arasında geçirmiş, babasını, anasını, kardeşini hatta kabiliyet-i teessürünü o seylâbenin âteşin dalgalarına gömmüş bir Kafkas kadınının - bütün bu mukadderat-ı meşûmesine mütevâris- zavallı kızısın ve senin beşiğin bedbaht vatan-cüda bir validenin kanlı mersiyeleriyle sallanmıştır. Bugün sana ihtara mecburum kızım: Hayat, bhusus bizim hayatımız, bir tecelligah-ı eşâr ve maali değil, sefil, menfûr bir meydan-ı mübârezedir. Burada yavrum hayatla memat cenkleşiyor bu iki kuvvetin birleştiği mevkide ise rakik ve rahim hissiyata yer kalmaz orada yegâne emel mevte galibiyettir...” (Mutlu, 2012: 36-37).

Babası Beria'nın gerçek Kafkas kadını olan annesi gibi güçlü ve her an kavgaya hazır olmasını diler. Beria ise incecik ve sevgiyle titreyen ellerine silah verip gerekirse öldürmesini söyleyen babasını anlayamaz, onu zalim bulur. Beria Servet-i Fünûn romanlarının zayıf ve rakik kadınlarının bir örneğidir, babası ise savaşımlardan çıkmış bir ırkın evladıdır. Romanın diğer kahramanlarından Osman Hadi de Beria'nın annesinden övgüyle söz eder. Vatani uğruna ölmeyi ondan öğrendiğini, onun kalbinde Kafkasya'nın daima bir yara olarak kaldığını söyler. Oysa Beria için Kafkasya görkemli ormanlar, uzun boylu süvariler, heykel kadar güzel kadınlar, mavi bir semadır, onun hissettiği elem annesinden miras alınan bir elemdir. Bu karşılaştırmada Beria daima ölen annesi karşısında güçsüz ve kırılgan kalır. Bütün yakınlarının istediği gücü kendinde bulamaz (Mutlu, 2012: 59-69).

Hulusi Üstün'ün *Şaheser* romanında ailesine karşı çıkma cesareti gösteren bir genç kız görürüz. Aile uygun görmese de sevdiği erkekle evlenmeyi aklına koyar. Yaşı henüz on yedi ve önünde bekâr ablaları varken evlenmesi ayıp olmasına rağmen babasının içtenlikle uyduğu, Çerkes yasalarına karşı çıkar (Üstün, 2004: 88-89). Gerçekten de mutsuz olur ama babasının sözlerini hatırladığı için baba evine dönmez. Babası ona Çerkes kızı bir kere evlenince neyle karşılaşır karşılaşıp evliliğini sürdürmeli, iyi bir eş ve anne olmalı, adı iyi anılmalı der (Üstün, 2004). Dik başlı bir kadın gibi görünen

Şaheser bile bu toplumsal beklentiye yenilir. Mutsuz evliliğini sonlandırmak istediğinde yine baba evine dönmek istemez.

“Hiçbir zaman yüzlerini kızartmayacağımı, ama ne olursa olsun onların yardımını istemeyeceğimi biliyorlardı. Hanım hanımcık bir Çerkes kızı değildim ben. Olamazdım...” (Üstün, 2004: 49).

Zorunlu Göç’te kaçarak evlenen kızlarını geleneğe uygun biçimde affeden aile, kızlarının kocası ölünce de onu evlerine geri çağırılmazlar. Sas yalnızca kederli değil hastadır ama babası Osman, kızını kendi evine getirmenin diğer ailenin onurunu kırmak olduğunu düşündüğü için karısının Sas’ı eve getirme isteğini reddeder. Yeni gelin Sas, ölen kocasının evinde sessizce ölür (Çelik, 2001c: 224-225). *Uşak* romanında her anlamıyla ideal olan Asiyat kocası hayattayken güzelliği, saygısı ve becerisi ile var olan bir kadındır. Kocasını ölünce ona iki seçenek sunarlar. Ya çocukları bırakıp evi tek edecektir ya da ölen eşinin kumarbaz kardeşiyle evlenecektir. Asiyat bu iki seçeneği de kabul etmez. Onu açlığa mahkûm eden aileye haber vermeden evin eski kölesine kendisiyle evlenmesini teklif eder. Başına gelebilecek her şeyi göze alır ve kendi istediği hayatı kurar. Kendi ailesine de dönmez. *Şaheser* romanında da başkarakter en kötü durumda bile ailesine kötü olduğunu söylememeyi genlerinden gelen bir özellik olarak görür. O annesi ve ablaları gibi eviyle yetinen kadınlardan olamamıştır (Üstün, 2004). Kendini ötekilerden farklı görse de bu konumlandırmada da yine ideal kadın beklentileri ölçüt olarak kullanılmıştır. *Şaheser*’in Cicianne dediği üvey annesi Çerkes’tir ve o da hiçbir zaman yakınmayan bir kadındır. Kocasını kendisini kaçırmaz ama sevmez, üzerine kuma alır, ailesini hiç görmez, yine de hiç yakınmaz. O tıpkı vatanından koparılan saraylara satılan, yalnız kalan ataları gibi kim olduğunu unutmaz. *Şaheser* ise yetinmeyen bir kadın olarak Amerika’ya gittiğinde Doğulu kadın algısına karşı duruşuyla fark edilir. Kendini tanımlarken “Ben Amazon kadınların kanını taşıyorum. Babam bir Kafkasyalıdır. Türk ya da Arap kadınlarından farkım belki de damarlarımdaki kandan kaynaklanıyor” (Üstün, 2004: 68), diyerek farklılığını göstermeye çalışır. O kim olduğunu, köklerini bilen nadir rastlanan bir kadındır. Genetiğindeki Çerkes, Abaza, Rum ve Türk izleri onu klasik Doğulu yapısından uzaklaştırır. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Gune, *Şaheser* gibi olmasa da edilgen bir direniş gösterir. Kibirli bulduğu anne babasına benzemek istemez. Etrafındaki diğer edilgen Çerkes kadınları gibi olmamaya çalışır. Bu kadınlar kaderlerine küskündür ama ev ve el işlerini aksatmazlar. Gune, kendilerini diğer Çerkeslerden üstün gören annesi ve

mutsuz bir evliliği olan halası Feriha gibi olmamak için Zehid'e kaçarak en azından sevdiği biriyle mutlu olur.

Tanrının Çorbasını İçmiştik romanında I. Dünya Savaşı sırasında Arabistan Yarımadası'nda kalan Mahirbiy, Amman'dan Kayseri'deki ailesinin yanına dönmek isteyince Dinee; kendisinin hiçbir yere gitmek istemediğini ve çocuklarını kocasına vermeyeceğini söyler. Thamaderler aracılığıyla kocasından geçinebileceği bir nafaka ister. Duygusal bir yaklaşım göstermez. Güçlü duruşuyla dikkat çeker (Genel, 2009). Yine bu coğrafyada geçen *Asker ve Tüccar* romanında kendisini tüccar olarak tanıtan kocasının asker olduğunu ve kimliğini gizlediğini öğrenen Jineps; hamile olduğu hâlde kocasını istemez, onu evden kovar ve kendi başının çaresine bakabileceğini söyler (Canbolat, 2013). Bu iki kadın alışılan aksine bir duruş sergilerler. Edilgen kadın olmazlar. *Hâkim Devlet*'te ana karakter olmasa da kendisini aldatan kocasından ayrılan Nadide'ye yer verilir. Nadide'nin halası Çerkes kadınları güçlüdür, kocanızın sizi ezmesine izin vermeyin, diyerek onları yüreklendirir. Nadide eşiyle ilgili sıkıntısını önce halasıyla paylaşır, halanın yönlendirmesiyle hemen boşanma davası açılır. Gururlu bir kadın olan Nadide maddi taleplerde de bulunmaz ancak yine Çerkes olan Devlet onun adına bu işlemleri yürütür. Eşi okurken, uzmanlığını alırken ve alanında yükselirken kendi kariyerinden vazgeçen Nadide'nin fedakârlıkları uzun uzun anlatılır romanda. Bu noktada yine her şeye göğüs geren Çerkes kadın motifi öne çıkar (Erşan, 2017:279- 285). *Savaş Nesilleri* romanında Goşemid karakteri, arkada kalıyor görünerek kocasını yönlendiren akıllı kadın olarak anlatılır. Kocasını İmam Mansur'la hareket etmekte tereddüt ettiğinde ona Pşılı (köle) gibi değil bir Pş (Prens) gibi hareket etmesi gerektiğini söyler. Onun soyu önder olmalıdır, bunu sağlayabilmek için kocasının damarına basar ve ağır konuşur (Çelik, 2001b: 35-36). Romanlar içerisinde kocasıyla böyle konuşan başka bir kadın yoktur. Çoğu eşlerinin yanında uysal bir kedi gibidir. Onun bu tavrı oğlu üzerinde de etkili olur. Güzel, uysal ve söz dinleyen bir kadın değil dirençli bir kadın olan Dişebzu'yla evlenmeyi düşünür (Çelik, 2001b: 122).

Yorgun Tutsak romanında güzelliği dışında dünyada olanlar hakkında konuşabilen Jane karakteri görülür. Alman işgali altındaki Nalçık'te Ruslara karşı çıkabilmek için Nazilere kısa süre de olsa yakınlık duyan Çerkeslerin hata yaptığını düşünür ve bunu dillendirir.

“Bu topraklar bizim topraklarımız. Son düşman geberinceye kadar direnmek için and içtik. Direndiğimiz için Naziler'in bize madalya takacağını mı umuyoruz? Alman istihbaratı bizim için çiçek toplamıyor herhalde.

Tüm Kafkasyayı kurşuna dizmediklerine şükrederim. Biz bunu çoktan hak ettik aslında. Şu halimize bak: Nazilerin aşağılayıcı ırkçı kışkırtma ve propagandalarına rağmen onları Kafkasya'nın bağımsızlığı için bir kurtarıcı gözüyle görebiliyoruz. Bu ne gaflet? Bir yandan ulusal bağımsızlık çılgınları atarken diğer yandan başka bir işgalciyle işbirliği teşebbüsünde bulunuyoruz. Almanlar topraklarımızı işgal ediyor ve aramızdan Nazi askerlerine çiçek atanlar çıkıyor. Acıyorum onlara. Kurtarıcı olarak gördükleri işgalcilerin nazarında özel bir düşman grup teşkil ettiklerini bilmedikleri için acıyorum” (Özdemir, 1986: 11).

diyerek ağabeyine karşı kendi görüşlerini savunur, Siyasi bir görüşü olan bunu eyleme döken bir kadın olur Jane. Romanın ilerleyen bölümlerinde güzelliği, zarafeti ve akordeon çalmadaki maharetiyle var olsa da düşünebilen bir kadının varlığı önemlidir. Özdemir, Jane karakterinin özelliklerinden yola çıkarak Çerkes kızlarının yetiştirilmesinde dikkat edilen hususlar ve bu yetiştirme biçiminin kusursuzluğu vurgular. Yazar özellikleri anlatmak için kurguyu keser, akış bir anda durur Kuzey Kafkasya genç kızları âdeta kusursuz bir varlık olarak anlatılır. Jane mızıkayı ustalıkla çalar, hayranlık toplar, gördüğü sıcak ilgiye aldığı eğitim sayesinde nazikçe karşılık verir. Kuzey Kafkasya'da kızlar özgürdür, aileleri onlara güvenir, kızlara şefkatle yaklaşırlar, onlara itimat edilir.

“Kuzey Kafkasya'da genç kızlar tüm bir özgürlüğe sahipti. Evlenecekleri güne kadar özgür bir insan olarak toplum içine girebilirler, aileleride kendilerine karşı tam bir güven ve itimat duyardı. Kıza güvensizlik hoş görülmezdi. Bu nedenle, kızı erkek arkadaştan ile görüşmekten, toplantılara katılmaktan alıkoymak onun kişiliğine ve özgürlüğüne saygısızlık sayılırdı. Kıza itimat sonsuzdu. Aile kızına güvenir, onun onuruna, gururuna düşkün, kişilik sahibi bir insan olduğunu bilirdi. O, Kafkasya aile yapısı içinde bir konuk gibi görüldüğünden, evin en nazlı kişisi olarak büyüdü. Erkek kardeşlere kıyasla daha yumuşak davranılırdı. Erkek kardeşlerde kendisini taparcasına severler, adeta ailede herkes kızlarını hoşnut tutmak için birbiriyle yarıştırdı. Çocukluğundan itibaren annelerin tüm şefkati ve dikkati kızlarına yönelirdi. Her anne kızını kusursuz bir insan olarak yetiştirmek için bildiği herşeyi öğrettirdi” (Özdemir, 1986: 140-141).

Yazar, Jane üzerinden özellikle genç kızların yetiştirilme biçiminin övgüsünü yapar. Bu yetiştirme biçimi; sevgi, saygı, öz güven, karakter gelişimini sağlar. *İçimdeki Nehir* romanında da Sinemis kendi kültüründen olmayan sevgilisinden ayrılırken sevgilisinin ondan itaat ve dar bir sosyal çevrede var olmasını beklediğinden yakınırlar. Abaza kültüründe kızlar kendi hayatının belirleyicisidir. Aileler onların yanındadır. Erkek arkadaşı onun özgür ruhuna gem vurmak isteyince ayrılırlar (Özkan Oğuz, 2021: 158). Bu noktada ironik olan Sinemis'in babasının da Türk kültürüyle yetişen bir kızdan

kendilerine uyum sağlamadığı için ayrılmış olmasıdır. Yazarın kadını konumlandırmasında taraf tuttuğu sezilir.

Her şarta uyum sağlayan, becerikli, sızlanmayan kadınlardır Çerkes kadınları. *Zorunlu Göç*'te Balkanlara yerleşen Skurun ve ailesi sefaletle rağmen yaşamı sürdürür.

“Aslında yeni düzenin mimarı kadınlardı. Ocak ve baca kısmı hariç, tamamı ağaçtan yapılmış evlerinin içini çamurla sıvamış, ellerine geçen en küçük eşyayı dahi değerlendirerek barınaklarını döşemiş, sıcak bir yuva özlemini gidermişlerdi. Ortalığı derleyip toplamışlar, herşeye kadın elinin değdiğini göstermişlerdi. İlk karla birlikte, çatıların altına çekilince, gene boş durmamışlardı. Çamaşır yıkamış, söküklükleri dikmiş, eskileri tamir etmiş, örgü örmüşlerdi. Bazıları küçük tezgahlar kurarak, kaba yün kumaşlar dokumuşlardı” (Çelik, 2001c: 186).

Yazar onları yeni düzenin mimarı olarak anlatırken genel, özetleyici cümleler kullanır kadın dünyasının inceliklerini yansıtmaz. Bu kadınlar sanki toplu hareket eder gibidir. Birlikte gülüp, ağlayıp, çalışıp anımsarlar. Birey değil topluluk üyesidirler. Halı dokurlar, arı kovanına bakarlar, dikiş dikerler, hayvan bakarlar ve hep sabrederler. *Şovda* romanında anne yoksullukla mücadele ederken hiç şikâyet etmez, kayınvalidesine karşılık vermez, becerisiyle evi çekip çevirir (Tokuç Balbay, 2020). *Narıçko'nun Atı* romanında evin gelini yalnızca hizmet ederken görülür.

Kadına yaşı ne olursa olsun saygı gösterilesi, kadın içeri girerken ve dışarı çıkarken ayağa kalkılması, attan inilmesi, yer verilmesi, tanışmada öncelik gösterilmesi gibi saygı temelli gelenekler de örneklenir. Bunların hepsi toplumda kadına değer verildiğini kanıtlamaya yönelik örneklerdir. *Genar* romanında Dadu hasta yatağında onu ziyarete gelen kadınları görünce kalmak ister. Şate ve Genar, konuk oldukları evde onları ağırlayan ev sahibi kadının içeri her giriş çıkışında ayağa kalkarlar. *Yorgun Tutsak*'ta açık alandaki atlılar Jane'yi fark edince atlarından inip yürüyerek gelirler, oturması için yamçılarını yere sererler. Bu davranışlar örneklenirken çoğunlukla didaktik bir söylem tercih edilir. Çerkeslerde kadın değerlidir, diye başlayan açıklamalar sunulur. *Athılar*'da Berkuk, Rus bir kadına Adıgelerin bir kadını öldürmek şöyle dursun, seslerini bile yükseltmediklerini söyleyerek toplumlarında kadının yerini işaret eder (Kılıçvuran, 2015: 137).

Yazarlar, sıklıkla masum ve güzel kadınları anlatsa da nadiren kötü niyetli olanlara da yer verilir. Mesut Özdemir'in *Elveda* romanında Prens Yeldar'ın karısı Guaşe, hizmetini gören Janset'e ve ailesine kötü davranır. Güzel ama acımasız bir kadındır. Prens'in Ruslara karşı mücadelesini engeller. Guaşe tanımlanırken yazar güzelliğinin ardındaki kötülüğü sezdirmek ister.

“İnce belini gümüş bir kemerle sıkabildiğince sıkmış, omuzuna aldığı şalın uçlarını göğsünün üzerine toplamıştı. Kapıda durup donuk cansız bir bakışla bir süre Yeldar'ı süzdü. Uzun sarı saçlarını başının üzerinde toplamıştı. Eşarbin altındaki zarif yüzü her zamankinden daha soğuktu. Donuk gözleri etki dudakları, çıkık elmacık kemikleri, incecik çenesiyle tam bir uyum içerisindeydi. Olağan üstü bir güzelliği vardı. Vahşi bir güzellik... Soludukça daralıp genişliyen küçük delikleriyle kalkık burnu, Guaşe'nin yüzüne bir hoşnutsuzluk, bir öfke veriyordu” (Özdemir, 1983: 55).

Guaşe, Janset'e bir Çerkes kadınından beklenmeyecek biçimde “orospu” ve “şıllık” der. Kafilenin yolculuğu boyunca Janset'ı ve Katina'yı aşağılar. Öfkesini denetleyemez hâle gelince Katina'yı itekler ve kızın ölümüne sebep olur. Romanın sonunda Janset Guaşe'yi öldürerek kötülüğü ortadan kaldırır. Romanı ilginç kılan Guaşe gibi bir kadının varlığıdır, ona kötülük yapma gücünü verense sosyal konumudur. *Kazanuko Jabağ* romanında da soylu bir kadın, eteklerini tutmadığı için Kazanuko'nun karısından intikam almayı düşünür. Sevim Reşat'ın *Karlı Dağın Âşıkları* romanında da soylu Albina köle kızlar hakkında kötü konuşur “Peki sen kiminle evleneceksin? Köle Kızlardan biriyle mi? Sana gelene kadar bütün pşların altından geçmiş olacaklar” (Reşat, 2019: 21), diyerek köle hemcinslerini aşağılar. Romanın ilerleyen bölümlerinde köleleri yakından tanımaya başlayınca bu fikri değişir. Yine bu romanda evli bir soyluyla birlikte olan Lara, cinselliğini kullanan ve ihanete zemin hazırlayan Çerkes bir köle olarak anlatılır. Lara maddi bir çıkar için değil âşık olduğu için Ayberk'le birlikte olmuştur (Reşat, 2019: 267). Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* romanında zalim Pşı Dole'nin teyzesi, en az onun kadar zalimdir. Köle kızların eğitiminden o sorumludur ve vakti geldiğinde gözlerinin yaşına bakmadan doğurdukları çocukları satar. Sevim Reşat'ın *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında da Setenay, büyük bir çiftliği yöneten ancak zaman zaman zalim bir lider olarak karşımıza çıkar öyle ki satılamayan sütleri kölelere içirmektense toprağa dökmeyi tercih eder. *Uşak*'ta Goşdota evin kölesine kötü davranan, kayını ile evlenmeyi reddeden –aslında bunu o da çok istemez- gelinini aılıkla terbiye etmeye çalışan zalim bir kadın olarak betimlenir (Dinçaslan, 2021). Yazarların olumsuz kadın betimlediği kadınlar ya

yozlaşmış soylu ya yarı Çerkes ya da köledir. Sıradan orta hâlli bir kadının kötülüğüne rastlanmaz.

Mehmet Anık *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi* kitabında çokkültürlü feminist yaklaşımın kadınların cinsiyet ortaklığı paylaşımlarına rağmen aynı düşünüp davranmadığını savını öne çıkardığını aktarır. Kadınlar zaten farklı ekonomik ve sosyal sınıflarda dünyaya gelmiştir. Etnisite, din, eğitim, meslek, sağlık gibi pek çok değişken devreye girdiğinde tek bir kadın tanımlamasına ulaşmanın zorluğunu gösterir bu yaklaşım (Anık, 2012: 102). Anık'ın Tong'dan işaretle ortaya koyduğu belirlemeye benzer sürgün ve cariyelik gibi değişkenler eklendiğinde yazarların farklı kadın karakterler yaratması beklenir. Bir kimlik vurgusuyla yaratılan kadın karakterlerde ise bunun tersi gözlemlenir. Yazarlar bir yandan diğeri gibi olmayan, ötekinden başka; dilleri, gelenekleri, dinleri, sosyal hayattaki varlıkları, evliliğe bakışları sürgünle yeniden biçimlenmiş dahası buna zorlanmış kadınların öyküsünü anlatırlar. Buna karşın ötekinden başka olduğunu anlatma isteği grup içi benzerlikleri daha belirgin hâle getirirken zaman zaman kalıplaştıran, klişeleşmiş kadın karakterin yaratılmasına da yol açar. Kadınlık için kullanılan kimlik ölçütü de “öteki” daima karşılaştırma aracı olur. İdeal olanın geleneğin onayladığı kadın davranışları içinde bir Rus'a bir Türk'e göre nasıl üstün olduğu ya da gelenek normlarına uymayanlara göre ne kadar seçkin olduğu belirlenir, değerini bu belirler. Rus kadınlar ne kadar fethan, cinselliğe açık, kolay elde edilir, düşük ahlaklıysa onlar o kadar zor elde edilir kadınlardır. Geleneğe aykırı olan yozlaşmış bağlı olan kusursuz kabul edilir. Bu nedenle isimleri farklı olsa da aynı tepkileri veren, neredeyse tek tip kadınlar konu edilir. Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* kitabında göçmen kadınların, ana dili, yemek kültürü, çocuk eğitimi ve gelenek uygulayıcısı olarak erkeklerden daha güçlü kültür üreticileri ve koruyucuları olduğunu söyler (Kandiyoti, 2013: 173). Bu belirleme romanlar açısından düşünüldüğünde romanlarda da kadınlara yüklenen görevlerin bunlar olduğu görülür.

Etnik kökeni Çerkes ya da Abaza olmayan bir okur, Schick'in incelediği şarkiyatçı romanlardaki bakış kadar olmasa da “yaratılmış” bir kadınla karşılaşacaktır. Schick, Çerkes kadını imgesinin; Batı'da güzellik, Şarkta cinsellik ve beyaz ırkı sembolize etmekten zamanla uzaklaştığını ve Türk edebiyatının yeni döneminde artık istenmeyen bir simgeye dönüştüğünü belirtir (Schick, 2004: 141). Türk edebiyatındaki bu olumsuz

seyre karşı o dönemde karşıt görüş sergileyecek yazarlar suskundur. Sonraki döneme konu olan kadınlar ise bambaşka nitelikleriyle öne çıkarlar. Çerkes ve Abaza romanlarında cariyelik konusu; bu yapının psikolojik, sosyolojik, tarihi boyutu geniş çaplı ele alınamamış, mağdur olan kadın hikâyeleri iyi işlenmemiş, reddi de savunusu da temellendirilmemiştir. Birkaç yazar dışında bu durum neredeyse yok sayılmakta ya da fazla önemsenmemektedir. Bu durum, ideal kadın imgesine uymadığı için âdeta göz ardı edilmektedir. Cariyeliği işleyen romanlarda çekilen mezaliminden çok -*Sergüzeşt* hariç- kadınların fiziki özellikleri işlenir.

Romanlara konu edilen kadınlar; güzellikleri, saygıları, becerileri, yetenekleri ve ev hanımlıklarıyla işlenirler. Romanlardaki kadınlar büyük çoğunluğu albenisi olan, zayıf ve dinç, titiz, becerikli, az ama öz konuşan, olgun, sadık, habzeye bağlı kadınlardır. Bu nitelikler yaratılan kadının ayrılmaz parçalarıdır. Kadınlar Çerkes ve Abaza kültürüne “uygun” davranışlar sergileyerek öteki kadınlardan farklarını aşikâr ederler. Böylelikle ideal kadın kimliği oluştururlar. Kadınlık kadın olmanın ötesinde bir grubun değişmez yanlarının koruyucusu, kültürel kalıbın uygulayıcısı ve sürdürücüsü olma anlamlarını kazanır. Bireysel olarak kadınlıkları öne çıkmaz, onlar bir kimliğin kadınlarıdır. Amaçları ortak olan yazarların, ortak kimliklerini sergilediği romanlarda kimlik bilincinden kopmama, sürekliliği sağlama, paydaşların beklentilerini göz ardı etmeme eğilimleri vardır. Bu yaratımda eserlerin büyük bölümünün sürgün konulu olması da etkilidir, sürgün söz konusu olunca kadın, mezalime uğrayan masum varlığıyla var olur.

Romanlarda kullanılan kadın imgelerinde mezalime uğrayan masum kadın, geleneğin seçkin sürdürücüsü, zarafet ve güzellik abidesi kadın imgeleri öne çıkarken akıl, modernlik, karar vericilik resmedilmez. Ev dışında çalışan, mücadele eden, toplumsal eleştiri yapan, düşünen kadının sayısı azdır. Edilgen, söz dinleyen, acısını sessiz yaşayan, mükemmel ev hanımları vardır. Bu kadınlar sürgün esnasında bile kurallara bağlı kalmış, kendilerinden ödün vermemiştir. Az olmakla birlikte aldatan kadına (*Çapon Çayevi*), sosyal statüsünü kullanan kadına (*Kazanugo Jabağ, Elveda, Karlı Dağın Aşıkları, Rüzgâr Kokulu Atlılar*), cahil ve kıskanç kadına (*Çerkes Adil Paşa'nın Tahsildarlık Günleri*) evlilik öncesi cinsel ilişki yaşayan kadına (*Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik*) karşı çıkabilen kadına (*Şaheser, Savaş Nesilleri, Uşak, Tanrının Çorbasını İçmiştik*) rastlanır. Toplumsal normlara uygun olmayan davranışların mümkün olduğunca anlatılmadığı, Çerkes ve

Abaza kadınlarına yakıştırılmadığı, böylelerinin de olduğunun varsayılmadığı söylenebilir. Özellikle Rus meزالimi, sürgün yolu, iskân sıkıntılarını konulu romanlarda habze-keabza uymayan kadına yer yoktur. Millî bilinçte böyle bir kadın imajı yaratılmak istenmez. Her şeyin en güzeli, iyisi, değerlisi onlar içindir. Toplumsal kuralların hem uygulayıcısı hem sürdürücüsü olurlar. Cinsellikten mümkün olduğunca arındırılmış, masum, seçici, ahlaklı, yeri geldiğinde savaştan çekinmeyen kadınlardır. Kötülükle bağdaşamazlar. Yazarların bu yaklaşımı yaratılmaya çalışılan imaj açısından değerli bir çaba olsa da eserlerdeki gerçeklik algısını kırmaktadır. Dikkat çeken diğer bir vurgu ise Çerkes ve Abaza kadınlarının tarihin eski dönemlerinde çok daha iyi bir sosyal konumda olduğudur. Bu geçmiş çağlar güzellemesi millî kimliğin üstünlüğü resmederken savaşlar ve sürgün onların konumlarını kaybetmesine neden olmuştur. Özellikle cariyelik sistemi millî kimliklerine zarar vermiş, kendilik algılarını yıkmıştır. İsimsiz, köksüz ve kimliksiz kalmışlardır.

Türkiye diasporasında Çerkes Kadınları Teavün Cemiyeti, Numune Mektebi gibi örgütlü çalışmalarıyla bir kimliğin temsilinde öncü olan, Çerkes örgütlenmelerinin temelinde yer alan kadınlar, yaşanan siyasi ve tarihi olayların etkisiyle diasporada görünürlüklerini yitirmiş, romanlara da bu silinmiş kadınların izleri yansımış, eyleyen değil; izleyen özellikle evlendiğinde yalnızca gelenekle var olabilen kadınlar anlatılmıştır romanlarda.

2018'den sonra basılan dört kitaptaki (*Kağıttan Gemiler*, *Adsız Roman*, *Setenay*, *İçimizdeki Nehir*) dört kadın da (Tuna-Jıbga, Neri- Neris, Begüm-Setenay, Sinemis) bilinçli ya da bilinçsiz olarak köklerinin peşine düşmüş, kim olduklarını, kendi değerlerini, köklerini öğrenme amacı gütmüştür. Tuna, Neri ve Begüm kendi adını-özünde olduğu kişiyi- bilmez, hikâyelerini çözdükçe millî kimlikleri oturur. Kadının bir kimlik arayışında oluşunu anlatan dört romanın yazarı da kadındır. *İçimizdeki Nehir*'de Sinemis, kimliğinin bilincindedir ancak babasının vasiyetiyle kökleriyle buluşmaya gider. Erkek yazarlarsa, kadınların kimlik arayışında kadınlar kadar vurgulayıcı değildir. Bu noktada kadın yazarların Çerkes kimliğinin yanında Çerkes kadın kimliğini de öne çıkarmak istediği ancak bunu belirli kalıplara sığdırdığı söylenebilir.

5.3. KAFKASYA'DAN OSMANLI'YA DİNİ KİMLİK

İnsanlık tarihi boyunca dine dayalı birlik duygusu güçlü devletlerin kurulmasını sağlamıştır. Etnik aidiyetlerin en güçlülerinden birinin din olduğu su götürmez bir gerçektir öte yandan dinî aidiyetler büyük savaşların ve ayrışmaların sebebi olagelmıştır. Maalouf, insanın birden fazla dili bilmesinin ve kullanmasının doğal karşılandığının ama aynı anda birkaç dine mensup olabilmemesinin imkânsız görüldüğünün altını çizer (Maalouf, 2000: 184-185). Dinler “biz” ve “onlar” ayrımını vurgularken güçlü taraftarlar yaratır ancak kimlik tek ögeden oluşmadığı için bu taraflar her zaman karşı karşıya duramazlar. Dinsel değişimler yaşayan toplumlar hem biz hem onlar olabilirler ya da hiçbirini ve hepsi olmayı seçebilirler. Dini aidiyet kimi zaman diğer aidiyetlerden üstün gelirken kimi zaman ikincil aidiyet düzeyine düşebilir. Çerkes ve Abazalar için de dinî aidiyet, tarihsel toplumsal olaylara ve coğrafyaya bağlı olarak farklı görünümler kazanmış bir aidiyet biçimidir. Besleney’in Amjad Jaimoukha’dan aktardığına göre zaman içinde Çerkesler; animizm, paganizm, politeizm gibi inanma biçimlerine Hristiyanlık ve İslamiyet gibi monoteist karakterli¹¹⁹ dinlere inanmış ve bu inanç sistemlerinin etkisini sosyal ve siyasi hayatlarında hissetmişlerdir. Tavkul’un belirttiğine göre Osetler ve Abazaların Hristiyanlık bağları daha güçlüdür ve şu an Kafkasya’da yaşayan Oset ve Abazaların büyük kısmı hâlâ Hristiyan’dır. Sürgünle Osmanlı topraklarına gelen Abazalar ise Müslüman’dır.¹²⁰ Tavkul, Adigelerin 6. yüzyıldan itibaren kolonilerin de etkisiyle Hristiyanlık ve eski inanç biçimlerinin birleşiminden oluşan bir inancın etkisinde olduğunu belirtir. Bölgede İslamiyet’in yayılışında Kırım Hanlığı’nın payı büyüktür ancak tıpkı Hristiyanlık gibi İslamiyet de tam anlamıyla yaşanmamıştır. Çerkesler ve Abazalar tarihî süreçte iki büyük tek tanrılı inancı benimsemeseler de toplumsal hafızalarında yer alan tanrıların gölgesinden kolay kolay çıkamamışlardır. Dubrovin, Hristiyanlığın Çerkeslerin ahlaki yargılarını, aile kurallarını etkileyemediğini; eski dinî ritüelleriyle birleşen bir yapıda sürdüğünü belirtir. (Dubrovin, 2019: 62-64). Dağıstan üzerinden yayılan Müridizm’e dayalı İslamiyet dahi bölgede etki alanını fazla genişletememiştir. Çerkes ve Abazalar için habze-keabza bağlı değerler sistemi, dinsel inanca bağlı davranış kalıplarının ve birlik fikrinin önüne geçmiş, din

¹¹⁹ Besleney, Z.A. (2016). *Türkiye’de Çerkes Diasporasının Siyasi Tarihi*. İstanbul: Bilgi Yayınları.

¹²⁰ Tavkul, U. (2000). Kafkasya’da Hristiyanlığın İzleri, *Türk Dünyası Araştırmaları*. Ekim, 128.

kardeşi olma fikri istenilen ölçüde yer bulamamıştır. Walter Richmond, “Çerkes Soykırımı”nda Çerkeslerin gerçek dininin “Adigaga” olduğunu söyler (Richmond, 2018: 7). Hristiyanlık ve İslamiyet ise zayıf görüntüler sergiler. Sürgün öncesine kadar karma bir inanca sahip olan Çerkes ve Abazalar, Osmanlı topraklarına sürgün edildiklerinde yoğun bir İslami yaşantıya uyumlanmaya çalışmış ancak bu onların dinî anlamda da “öteki” olduğu gerçeğini daha çok ortaya çıkarmıştır. Her iskân bölgesinde aynı olmamakla birlikte; haremlik selamlık, örtünme, kadınların sosyal hayatta yer alması ve düğünler gibi konularda İslamiyet’in değil geleneğin izinden gidilmiştir.

Karpat *Etnik Yapılanma ve Göçler* kitabında, dinin göç gibi durumlarda bir çeşit savunma mekanizması olduğunu, dini değerlerin bu tür zamanlarda güçlenebildiğini belirtir; ona göre bu etki farklı dinlerin yaşandığı bölgelerde, etnik ve dinî kimliğin bir addedildiği durumlarda net görülür (Karpat, 2017: 75). Karpat’ın belirlemesi Çerkes ve Abazalar için başka bir dine bağlı olmak anlamında değil; aynı dini kendine özgü yaşamak biçiminde görülür. Sürgün, Müslüman olduğunu söyleyen ama “onlar gibi” olmadığını vurgulayan, bu nedenle de kendine benzeyenlerle bir arada olma eğilimi artan bir topluluk yaratır. Yaratılan bu dinî kimlik, zamanla Çerkes ve Abazaların kendini tanımlamakta kullandığı ölçütlerden birine dönüşür. Bu ölçüt diaspora edebiyatında da kabul görür; Çerkes ve Abazaların din değiştirme tarihi, din- siyaset ilişkisi, düalist inançlar, seküler yaklaşımlar, dinî ötekileştirmeler bu ölçüt çerçevesinde değerlendirilir.

Romanlarda çok tanrılı inanç sisteminin sürgün öncesi ve sonrası etkilerinden sıklıkla söz edilir. Romanlardaki bu bölümler; kültürün tanınması ve bazı geleneklerin atalar dini kaynaklı olduğunun gösterilmesi adına önemlidir. Yazarlar, eski inanç sistemi hakkında bilgi verirken didaktik bir tutum takınmakta, sistemin yapı taşlarını, felsefesini özetlemeye çalışmaktadır. Kuşkusuz bunda kültürü aktarabilme amacı da vardır.

Osman Çelik Genar, *Savaş Nesilleri, Zorunlu Göç* romanlarında sürgün panoramasının arka planında, özelde Şapsığ bölgesinin genelde Adigelerin tamamının, atalar dininden İslamiyet’e sancılı geçişini anlatır. Bu nedenle onun romanlarında boyların eski ve yeni dine dair görüşlerini bulmak mümkündür. Çelik, dönemin siyasi ve dinî algısını açıklamalarla sunar.

“Vadi halkının mensubu olduğu Adıgeler, yüzyıllardan beri, çok tanrılı bir dini inanış içinde yaşıyorlardı. En önemli tanrıları; Şıble, Lepş, Seosaeros, Ziguthe, Mezitha idi. Ayrıca Orman ve Su Perilerinin varlığına, iyilik ya da kötülük yapan ruhlara inanıyorlardı. “Kotij” adı verilen, büyük yaşlı meşe ağaçlarına saygı duyuyorlardı.

Bütün bunların üstünde, Tanrı fikri birliğe ve yüceliğe ulaşıyordu. O tekti. Evreni yaratan her şeye hükmeden Tanrılar Tanrısı idi. Ona, “Tha” diyorlardı.

Vadi halkı, bahar şenlikleriyle belki, Mezitha’nın atası, eski Hititlerin av ve bereket Tanrıçası Arinna’nın hatırasını yaşıyorlardı. Ama bu, şuurlu bir yaşayış değildi” (Çelik, 2001a: 17-18).

Çelik aynı romanda bahar şenliğini anlatırken aslında dinî temellere dayanan ama yavaş yavaş gelenek kisvesi altına girmeye başlamış bir ritüelden söz eder. Eski hâliyle su tanrıçasına yakarma biçimi olan bu tören zamanla değişir. Yazar “Aslında, kuzey-batı Kafkasya’nın her tarafında olduğu gibi, Psıfabe vadisinde, eski dini inançlar sarsılmaya başlamıştı. Müslüman ve Hristiyan topluluklarla çevrili Kuzey Kafkasya, inanç kararsızlığı içinde bocalıyordu” (Çelik, 2001a: 30), diyerek yaşanan dinî ikilemlere açıklık getirmeye çalışır. Eski hâliyle Şimşek Tanrısı Şıble ile Su Tanrıçası Psıtha-Gu-aşe’nin savaşının taklidi olan bu ritüel bir gelenek düzeyine indirilir (Çelik, 2001a: 31-33).

Kemal Bilbaşar da *Kölelik Dönemeci*’nde bir Osmanlı şeyhinin dilinden “âdeti kadimeleri üzere ağaçlara ve sulara taparlar” (Bilbaşar, 2015: 36), diyerek bölge halkının farklı inançlarının Osmanlı İmparatorluğu’nda da bilindiğini belirtir.

Çerkes ve Abazaların İslamiyet’i kabul ettikleri dönemde- özellikle erken dönemde- dinin algılanma ve uygulanma biçiminde farklılıklar görülür. *Bir Rus Subayının Kafkasya Anıları* kitabında Tornau, Müslüman olan Abazaların yaşantısında birden fazla inancın izlerini gördüğünü aktarır. Abazalar Müslümandır ancak Hristiyanlık ve putperestlikten arınmış bir Müslümanlık yaşamazlar.

“Türklerin Müslüman yaptığı Abhazlar halen Hristiyanlık hatıralarını unutmamışlardı. Abhaz Müslümanlığında Hristiyanlık ve putperestlik belirtileri görülüyordu. Bunun tam tersi de olabiliyordu. Mesela yeni Hristiyan olanlar hem törenlere katılıyor hem de Müslümanlık alışkanlıklarını terk etmiyorlardı. Örneğin, birden fazla eş alabiliyorlardı. Abhaz Müslümanlar şarap içiyor ve domuz eti yiyorlardı. Abhaz Müslümanlar ve Hristiyanlar Noel Bayramını birlikte kutluyorlardı. Paskalya, Cuma ve Bayram günlerini, Müslüman ve Hristiyan oruçlarını birlikte yapıyorlardı. Her ikisi de kutsal ormanlara saygı duyuyorlardı. Ormanların, dağların ruhlarından korkuyorlardı” (Tornau, 2019: 36-37).

Tornau'nun aktardığı durum, hem sürgün öncesi hem de sürgün sonrası için yaygın bir durumdur. Dine dayalı bazı uygulamalar, Çerkes ve Abazalar arasında hiçbir zaman kabul görmez. Özellikle haremlık selamlık anlayışı halk kültürüne yerleşemez. Habze-keabza dayalı düzende akraba evliliğinin ve aynı köyden evliliğin olmaması, tanışarak evlenmenin desteklenmesi bunda etkilidir. Evliya Çelebi *Seyahatname*'de haremlık selamlık olmayışını şöyle anlatır.

“Çocuklarını ve ailelerini senden sakınmayıp yüzleri ve gözleri açık sana hizmet ederler. Ve göz nuru kızları senin döşeğini yayıp hazırlayıp hizmet ederler. Ama bir çirkin fiilde bulunayım diyen adamı evden kovarlar veya öldürürler. Ama şılga adlı köle kızları ve oğulları, onlara el uzatanlara bir şey demezler, onlara da eğri bakmayanlara "Bu hacı adamdır" diye hoşlanıp saygı gösterirler” (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 618).

Evliya Çelebi de Tornau gibi dinsel ikilemden söz eder. Çerkesler kendilerine kâfir denmesinden hoşlanmazlar ama domuz eti yerler, oruç tutmazlar, namaz kılmazlar. (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 627) Evliya Çelebi *Seyahatname*'de Abazalar için vahşi ve yabani sıfatlarını kullanır. İslamiyet'e geçtikleri takdirde mümin ve inançlı olacaklarını düşünür öte yandan vahşi ve yabani olarak tanımladığı halkın kökenini “ataları Kureyş kabilesinden Arap Abazî'dir vesselam” (Evliya Çelebi, 2008, II, 1: 130), diyerek Hz. Muhammed'in de kabilesi olan Kureyş kabilesine bağlaması dikkat çekicidir. Gezisi sırasında konuk olduğu bir Kabardey köyünde İslamiyet'in kabulünden sonra cami ve mescit yapıldığını aktarır.

“Bu Kabartay taifesi Müslüman olalı beyaz aba kalpak ve beyaz esvaplar giyip bütün saçlarını tıraş eder oldular. Ellerinde tespih taşır, bir acayip yeni Müslüman oldular” (Evliya Çelebi, 2011, VII, 2: 647).

Evliya Çelebi'nin yadırgadığı bu yeni Müslümanlar, muhtemelen kendilerini de yadırgamaktadır. Bu dine bağlı yaşama biçimi her iki taraf için de kabulü zor uygulamaları içerir. Geçiş dönemi henüz beklenen Müslümanları yaratmamıştır. Osman Çelik *Genar*'da Şapsığ bölgesinde yapılan bir camiden söz eder. Bastılar, Kırım'dan bir imam getirip ağaçtan bir cami yaparlar ancak köydeki tek Müslüman aile onlardır, diğer köylüler günde beş vakit okunan ezanı merakla dinlerler (Çelik, 2001a: 67). Çerkes ve Abazaların dinî ikilemleri ve aynı bölgede farklı dinlere inananların uyumlu biçimde yaşayabilmesi, roman yazarlarının da dikkatinden kaçmaz. Gerek sürgün öncesini

gerekse sonrasını anlatan romanlarda karma dinî uygulamalardan, dinsel hoşgöründen ve yeni inanca dair uygulamaların kolay kolay yerleşemediğinden söz edilir.

Kazanuko Jabağ romanında bölgede aynı anda Hristiyanlık, Müslümanlık ve atalar dininin benimsendiği ancak herhangi bir dinin kurumsal olmadığı vurgulanır (Çelik, 1994: 138). Osman Çelik *Kazanuko Jabağ* romanında İslamiyet'in Kabardey bölgesinde yerleşmesinde karşılaşılan zorluklardan da söz eder.

“İslamiyet, Kabardey’e doğudan gelmişti. Dağıstan üzerinden Çeçenler arasında yayılmış, oradan Kabardey Bölgesi’ne girmişti. Daha 14. ve 15.inci asırlarda önemli ölçüde güç kazanmıştı. Buna rağmen İslamiyetin bütün kurumlarıyla Kabardey’e yerleşmesi hemen mümkün olmadı. Yönetici sınıfın bir kısmı yüzyıllar önce Hristiyan olmuştu. Halkın büyük çoğunluğu ise hâlâ eski ata dinine bağlı idi. Yönetimde söz sahibi olan prensler, inandıkları dini savunmuş, diğerlerine karşı çıkmışlardı. Kendilerine bağlı toplulukları da peşlerinden sürüklemişlerdi. Dini inanışlar, yönetici kadronun dış politikasını etkilemişti. Hristiyan prensler, Rusya’ya... Müslüman olanlar ise Kırım Hanlığına yakın olmak istemişlerdi” (Çelik, 1994: 85).

Romandaki bu vurgu, dinî ikilemin siyasetin bir aracı hâline gelmesinin yanında Rus işgali öncesinde İslamiyet'in bölgede gündelik hayatın başat ögesi olmadığını, Prenslerin gücünün etkin olduğunu gösterir. Turabi Saltık da *Çerkesler* kitabında Müslümanlığın halk tabanlı olmadığını, soyluların öncülüğünde kabul edildiğini belirtir (Saltık, 1998). Çelik *Genar*'da aynı belirlemeyi paylaşır Kabardey bölgesinde yeni din soylular öncülüğünde yayılır ancak zaman ilerledikçe aynı soylular, dinin kendi yetkilerini sınırlamasından hoşnut olmayacaktır (Çelik, 2001a: 66).

Genar romanında Bastı Dadu, Kırımlı dostları aracılığıyla kimsenin fikrini almadan İslamiyet'i kabul eder ancak dinin köyde kabulü o kadar kolay olmaz. Dadu'nun kendisi bile kolayca purluk alabilmek ve vadinin diğer köylerinin karşısında olmak için İslamiyet'i seçer. İnatla çıktığı bu yolda eski tanrılara savaş açar, İslam'ın kurallarını bilmemesine rağmen Mezitha¹²¹ için kurban kesmenin saçmalığını dillendirir. Diğer köylerle birlikte atalarının tanrılarının onuruna düzenlenen şenliklere katılmaz, öte yandan gök gürlediğinde “Bizim Şible¹²² gene kızgın adımlarla yürüyor” demekten geri duramaz (Çelik, 2001a: 182). Dadu'nun oğlu Bastı Bram, Osmanlı topraklarından gelen

¹²¹ Mezitha: Orman ve ormanda yaşayan hayvanların tanrısı.

¹²² Şible: Şimşek, yıldırım, yağmur tanrısı.

Ahmet Sena'nın yardımıyla dinin gerçekten yaşanması için adım atmak ister. Kırım'da yaşadığı için İslamiyet'i bilen Bram, köyde kendi kardeşleri de dâhil hiç kimsenin Müslümanlıkla ilgisi olmadığını farkındadır. Bram'ın ağabeyi Takır köyde değilken ailesi din değiştirir. Köye döndüğünde; Şıble'ye, Tha'ya, Mezutha'ya inanan ailesini Müslüman olarak bulur. Ailenin çoğu üyesi kelime-işahadet getirmek dışında bir şey yapmaz, eski dinî ritüellerini sürdürür. Ahmet Sena da atalar dini kalıntılarını yaşayan köylüleri; meşe ağaçları altında Mezıtha'ya adak sunanları, su perilerinin varlığına inananları gözlemlemiştir (Çelik, 2001a: 228). Onların İslamiyet'i yaşama ve yaşatma çabaları kendi bölgelerinde etkili olsa da Psıfabe vadisinin öte yakasına geçemez. Serinin son romanı olan *Zorunlu Göç* 'te romanında Skurun, ana vatanını terk etmeden önce dinsel bir sorgulama geçirir. Müslüman olsa da atalarının tanrılarından çekinir. Namaz kılar, pek çok romanda sözü bile edilmeyen Kur'an'ı okumayı bilir ama Şıble'ye saygı duyar. Öyle ki Çelik, onu tanımlarken “ ‘Tanrı Kavramı’ onun mantığında hiçbir zaman kesin bir netlik kazanmamıştı.” ifadesini kullanır (Çelik, 2001c: 172). Aradan yıllar geçmesine, doğan çocuklar Müslüman ailelerde doğmalarına rağmen geçmişin izleri silinmez.

Genar'da ayrı dinlere inanan Çerkeslerin cenazede yaşadığı şaşkınlığı işlenir. Müslüman olanlar da atalar dinine inananlar da ne yapacağını bilemez. Bu cenazenin nasıl olması gerektiğine dair bir tecrübeleri yoktur (Çelik, 2001a: 208). Bu tür durumlarda iki taraf da birbirine saygı duyar. Çelik cenazedeki bu farklı durumu Ahmet Sena'nın gözünden “Aynı inancı paylaşmadıkları halde, günlük hayatı böylesine birlik içinde yaşayan bir millet görmemişti” biçiminde anlatır (Çelik, 2001a: 209). Alt metinde bölgede dinsel hoşgörünün varlığı sezilir. Birkaç saat arayla ölen iki Thamaderler Dadu ve Sutar, İslami kurallara göre gömülse de gelenek nedeniyle öncelik büyük olan Dadu'ya verilir. Cenazeden bir yıl sonra verilen yemekte Müslüman olanlarla olmayanlar yine bir aradadır. Burada Müslüman din adamları diğerlerini rahatsız etmemek için yemek sonunda edilecek duayı Çerkes kültüründeki cenaze konuşması biçiminde yaparlar. İmam Kobli duasını nutuk verir gibi ellerini kaldırmadan eder, yemeğe katılanların en yaşlısı bu duadan sonra bir teşekkür konuşması yapar, böylelikle farklı inançtaki insanlar yine uzlaşmış olur (Çelik, 2001: 214). Çelik, tüm seri boyunca Çerkeslerin ve Abazaların doğru yaklaşımlarla bir arada tutulabildiğini, dinsel hoşgörü ortamının onlar için önemli

olduğunu, zorlama karşısında direndiklerini ve geleneğin sıklıkla dinin önüne geçtiğini vurgular.

Rüzgâr Kokulu Atlılar romanında Çerkesler arasındaki dinsel ikilem köleler üzerinden gösterilir. Fırtınalı bir gecede Çamaşırcı Nune, İsa Mesih'in dualarını ederken Aze onun sözlerini anlamsız bulur.

" 'Kendin mi uyduruyorsun o sözleri.'

Nune kaz gibi incecik boynunu Aze 'ye doğru uzattı. 'Anlamazsın tabi,' dedi. 'İsa Mesih'in kutsal duaları bunlar, senin öğrendiğin o büyücü laflarına benzemez.'

Aze ayağa kalkıp ateşi zayıflayan şömineye birkaç odun attı, dumandan yaşaran gözlerini ovuşturarak, 'İster İsa, ister Musa, dedi, sonumuzu hayırlı görmüyorum'" (Reşat, 2008: 309).

Bir soylunun evindeki köleler birbirlerinden farklı dine inanmakta, herkes kendi tanrısına göre dua etmekte ve yaşamaktadır, onları ortak kılan tek şey köle olmalarıdır. Dinsel inançlarının farklılığı bir arada olmalarına engel değildir.

Sema Soykan *Adsız Romanda* Ruslarla mücadele sırasında aynı kaderi paylaşan Çerkeslerin farklı inançları olduğunu vurgular.

"Yanımdaki orta yaşlı adamın boynunda haç vardı ve adam gök gürlediğinde, fırtına filan çıktığında eski Ateş ve Savaş Tanrısı Şıble'ye kendilerini koruması için dua ediyordu, aynı zamanda da Müslüman olduğu için ilahilere eşlik ediyordu, ilk anda tuhaf gelmişti bana. Orada Hristiyan, puta tapan, Müslüman ayrımı hiç yoktu. Kimse kimin neye inandığıyla ilgilenmiyordu. Zaten çoğu önceleri Hristiyanmış, sonradan Müslüman olmuşlar. Çok önceleri de puta taparlarmış" (Soykan, 2018: 121).

Soykan'ın yarattığı kimlik algısında da önemli olan Müslüman, Hristiyan ya da pagan olmak değil; Çerkes olmak ve Ruslara karşı durmaktır. Aynı vurgu *Zorunlu Göç* romanında da vardır. Farklı dinlere inananlar; birlikte yaşar, birlikte savaşır. Müslüman olduğunu söyleyip haç takan ve atalarının tanrılarına dua eden insanlar görmek son derece doğaldır (Çelik, 2001c: 26).

Çerkes ve Abazaların sürgün edilmesi, Rusların Kafkasları ele geçirme ve sıcak denizlere açılma politikasının bir basamağıdır. Rusların bu politikasının önünde yalnızca Çerkes ve Abazalar değil, bölgede yaşayan Türkî kavimler ve Kırım Hanlığı vardır. Kırım'ın varlığı

Ruslar için her zaman bir tehlikedir. Kırım'ın Osmanlı İmparatorluğu ile sıkı bağları, Rus Çarlığı'nın her zaman teyakkuzda olmasına neden olur. Çerkes ve Abazalar için ise Kırım, hem Rusların hem Osmanlı İmparatorluğu'nun işgalini engelleyen varlığıyla önemlidir. Uzun yıllar purluk (atalık) geleneği sayesinde Kırım'la bağlarını korumaya ve güçlendirmeye çalışırlar. Kırım hanlarına verilen vergiler-köleler- onları zorlarken Kırım Hanlığı'nın iki büyük devletle siyasi mücadelesi belli oranda Çerkes ve Abazaları korur. Osmanlı ya da Rus yanlısı politikalar nedeniyle sık sık taht mücadelesine giren hanlar, güçlerini kaybettiklerinde kendilerine koşulsuz koruma sağlayacak-habze gereği- Çerkesler arasında saklanırlar. Kırım'la bu karmaşık ilişki biçimi, Çerkes ve Abazaları yalnızca siyasi olarak değil dinî olarak da etkiler. Kırım Hanlığı'nda asker olanlar, pur olarak hanların yanına gidenler İslamiyet ile tanışır, kendi bölgelerinde bu dinin yayılmasını sağlar ancak bu yayılma kitleler hâlinde olamaz. Yine de şekli olarak Müslüman olanların sayısı artar. Hem Osmanlı İmparatorluğu için hem Çarlık Rusya için stratejik öneme sahip Kırım, dinî açıdan da demografik bir öneme sahiptir. Karpat'ın belirttiğine göre Ruslar önceleri Kırım'ın dinî durumuyla çok ilgilenmezken zamanla Müslümanların Kırım'ı terk etmesini, onların yerine Rus asıllı Hristiyan halkları yerleştirmeyi ister. Böylelikle Kırım Müslüman çoğunluğunu yitirerek Ortodoks Hristiyanların çoğunlukta olduğu bir bölgeye dönüşür (Karpat, 2017: 14). Rusların bu politikası elbette yalnızca Kırım'la sınırlı kalmayacaktır; Ruslar, Çerkes ve Abaza topraklarını ele geçirdikçe otokton halkların yerine Kazakları yerleştirerek etnik ve dinî nüfusu kendi lehine değiştirir. Osmanlı İmparatorluğu da benzer sebeplerle gücü elinde tutabilmek için ümmet fikrinden yararlanmak ve bölge halkını Müslümanlaştırmak ister.

Osman Çelik, *Zorunlu Göç* 'de Karpat'ın görüşünü destekleyen bir bakış açısıyla Rusların dinî çoğunluğu sağlamak amacıyla Hristiyan Çerkesleri bölgede tutmaya çalıştığını vurgular.

“Rus askeri makamları Hristiyan gruplarını alıkoymak istemiş, ancak onlar kabul etmemişlerdi. Hristiyan Ubıh ve Abhazlar, haçları ellerinde yollara dökülmüşlerdi. Kafkasyalı, Rusya ile yüzyıl savaşıyordu. Aralarındaki ters ilişki, kan davasına dönüşmüştü. Artık, bir arada bulunmaları mümkün değildi. Yok olacaklarını bilseler dahi, düşmanın şeytan yüzünü görmemek için mutlaka gideceklerdi” (Çelik, 2001c: 146).

Osman Çelik'in bu vurgusu dinin yine birleştirici bir unsur olarak kullanılmadığını Çerkesler arasında etnik kimliğe bağlı aidiyetin daha güçlü olduğunu gösterir. Önemli olan Müslüman ya da Hristiyan olmak değildir, Rus işgaline karşı olmaktır.

Çerkes yazarlardan Sevim Reşat da sürgünün aynı zamanda bir dinsel bir amaç taşıdığını vurgular. *Rüzgâr Kokulu Atlılar*'da o dönem için kullanılması pek mümkün olmayan sözcüklerle Rus din politikasını kahramanlarının ağzından verir.

"'Ruslar belki topla tüfekte girişmezler, ama,' dedi. 'Burayı hızla Hristiyanlaştırmaya bakarlar, bizleri içlerinde eritip azınlık durumuna düşürmek için ellerinden geleni yaparlar. Bundan hiç şüpheniz olmasın.' Doktor Jambulet, 'Yüz binlerce insan göç etti,' dedi. 'Binlercesi de yolda, Kafkasya çok kan kaybediyor' " (Reşat, 2008: 286).

Ruslar, Hristiyan nüfusu korumaya ve çoğaltmaya çalışırken İslamiyet'in bölgede Müridizm etkisiyle yayılmasından da rahatsızdır. Walter Richmond *Çerkes Soykırımı* kitabında Thomas Barrett'den alıntıyla Kuzey Kafkasya'nın Hristiyanlık ve İslamiyet arasındaki sınır olduğunu ve Rusların misyonerlik yerine nüfus yoğunluğunu değiştirerek bölgeyi ele geçirmeye çalıştığını belirtir (Richmond, 2018: 49). İslamiyet siyasi bir kimlik kazanmaktadır ve bu durum onların emelleriyle çatışmaktadır. Roman yazarları Rusların bu tutumunu eserlerine yansıtarak dönemin siyasi-dinî tarihine de açıklık getirmek isterler. Dağıstan kaynaklı Müridizm hareketinin önemli isimlerinden biri olan İmam Mansur *Savaş Nesilleri* romanında bir karakter olarak karşımıza çıkar. Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya'nın ıslahı için görevlendirdiği Ferah Ali Paşa'yla aynı dönemde etkili olmaya başlayan İmam Mansur, Rusların dikkatinden kaçmaz. İmam Mansur'un etrafında oluşan mürit-savaşçılar endişe uyandırır.

"Onun; "Ben, Yüce Allah tarafından Kafkasya Kavimlerini uyarmaya ve birleştirmeye memur edildim!" sözünden çok kuşkulanmışlardı. Bu yüzden, karşı propaganda yaparak, halk içindeki itibarını düşürmeye çalışmışlardı" (Çelik, 2001b: 24).

İmam Mansur ve onu izleyen imamlar kuşağı sınırlı bölgelerde ciddi başarılar gösterse de bölgedeki sınıflı yapı, atalar dininin hâlâ etkin olması ve habze-keabz normları, din birliği çerçevesinde bir imama bağlanmayı olanaksız kılar. Serinin son kitabı *Zorunlu Göç* romanında Şamil'in naiblerinden M. Emin de Müslüman olmayan Çerkesleri

hâkimiyeti altına almak istediğinde aslında ne kadar güçsüz olduğunu anlar. Önceleri dinî bir zorlama yapmayacağını söylese de dağlı Şapsığların emrine uymamasını gerekçe göstererek onlara karşı savaş ilan eder. Savaşta ölenler de öldürenler de Kafkasyalıdır. Katı kararlar sonrasında Hristiyan olan Ubıhlar ve atalar dinine bağlı Şapsığlar ayaklanıp kurulan bölge mahkemelerini basar, kadıları tutuklar. Onun hayal ettiği şeri sistem uzak bir hayaldir. Adige habzesi hâkimiyet kurmasına izin vermez (Çelik, 2001c: 42-43). Özellikle Batı Çerkesleri arasında din adamları değil bölge liderleri etkindir. İslamiyet Dağıstan'daki gibi eski bir geçmişe sahip değildir ve halkın inancı kuvvetli değildir. Mürüizm burada köklenemez. Çelik, Muhammet Emin'in hareketinin Osmanlı İmparatorluğu'nda da hoş karşılanmadığını belirtir çünkü M. Emin'in söz ettiği birleştirici güç İslam'ın Halifesi değildir. Roman mürüizmin hem Osmanlılar tarafından hem Ruslar tarafından siyasi bir malzeme olarak kullanıldığını, bölge halkının sürekli iki ateş arasında kaldığını gösterir. Kısa süreli birlik fikirleri oluşturmak dışında liderlerin sürtüşmesini artırmaktan öteye gidemez.

Soykan *Adsız Roman*'ın 11. bölümünde Çerkes olduğu hâlde kendi kültürüne yabancı Neri'ye bir Türk'ün ağzından tarih dersi verir. Osmanlı-Rus- Kırım- İngiltere arasındaki siyasi-ekonomik-dinî mücadele, bu mücadelede arada kalan Çerkesler, İngiliz ajanları, Çerkesler tarafında Kraliçe Victoria'ya yazılan mektup uzun uzun anlatılır. Bu mücadele sırasında Mürüizm hareketinin de şaibeli karşılandığını dillendirilir.

“ ‘Nihayetinde bu liderlerin halkı Müslümanlaştırmaya yönelik çalışmalarının, dini kullanarak savaşta öncü olmalarının sorgulanması gerektiğini düşünüyorum. Mesela Şeyh Şamil'in aslında Çerkeslerle alakası olmadığını kendisinin Dağıstanlı bir Avar Türkü olduğunu ve Nakşibendî tarikatından eğitim aldığını okumuştum. Rusların karşısında savaştığı, Rus karşıtı direnişin siyasi ve dini önderi olduğu doğru ama özgürlük savaşı mı, cihat savaşı mı verdi, işte burası şaibeli' ” (Soykan, 2018: 192-193).

Ahmet Midhat *Kafkas* 'ta 1870'li yıllarda yaşayan Abaza Kaplan Bey'i işler. Kaplan Bey Müslüman'dır. Aslında bir Abaza kızı sevmesine rağmen kız, kendisine olumlu yanıt vermediği için Rus Katerina ile yakınlaşır. Katerina'nın yardımcısı Özden, Kaplan Bey'i Müslüman ve Abaza olduğu için sevmez. Katerina seve seve bu Abaza vahşisini sevmiştir. Zaten Müslümanlar sekiz on kadını bir araya toplayıp sevgilerini onların

arasında paylaştırır (Ahmet Midhat, 2000: 32). Katerina, Kaplan'ı Müslüman olmasına rağmen sever ve abartılı övgülerle ondan söz eder.

“Ben de biliyorum ki bir Çerkez, bir kızı sever ise sair dört beş cariye ile beraber sevmek için sever. Fakat şunu da bil ki o Çerkez beyi beş karının beşini de ayrı ayrı sevmeye muktedir. Sen onları vücudunu, zihnini, insanlığını işretle berbat etmiş, harap eylemiş olan Moskoflara, Avrupalılara mı kıyas ediyorsun? Dikkat etmedin mi ki böyle harap bir Moskofa bir karı bile çoktur. Çok olduğunu her yerde her zaman görüyorsun? Fakat şu lâtif dağlarda, lâtif hava, lâtif sularla serbest büyümüş ahu gibi bir Çerkeze elbette bir karı az gelir” (Ahmet Midhat, 2000: 88-89).

Ahmet Midhat burada Müslüman Çerkes erkeklerini pek çok kadına yetebilme açısından över ancak onun söz ettiği gibi çok eşlilik Kafkasya'da yaygın değildir. Romanda İslamiyet'e özgü haremlik selamlık anlayışı da kısaca geçer. Kaplan'ın annesi selamlığa gelmek istediğinde Kaplan bunu hoş karşılamaz. Kaplan Bey âşık olduğu kızı, Kur'an-ı Kerim okurken duyup ona ilgi duymaya başlar. Esmâ Can, Kur'an-ı Kerim'i tecvitle okumaktadır ve sesinin letafeti Kaplan Bey'i etkiler. Ahmet Midhat'ın romanda anlattığı bu İslami yaşantı abartılıdır. Haremlik selamlık uygulaması ise zaten kabul gören bir uygulama değildir. Habze-keabz sistemi dinin önündedir ayrıca Abazalar İslamiyet'i en geç kabul eden halklar arasındadır. Ahmet Midhat, etnik kimlik ve inancı bir araya getirerek dindar, güçlü, cazip ideal Çerkesler yaratır, bir yandan da Rusların İslamiyet'i nasıl algıladığı gösterilir.

Ahmet Midhat Rusların din odaklı ayrımcı düşüncelerine de değinir. Katerina'nın babası Möşyo dö Brano Kaplan'ın kızına olan ilgisini bölgede bir isyan çıkma ihtimali karşısında kullanmak ister; Katerina, Kaplan'ı aşkı karşılığında sadakate davet edecektir. Öte yandan kızını kalbinde nur olmayan “şekil ve kıyafetçe insana benzer birtakım behâyimden” olan birine vermek istemez (Ahmet Midhat, 2000: 37). Kaplan Bey terbiyeli ve eğitilmiş olsa da Kafkasyalıdır, Müslüman'dır. Bu nedenle ötekidir, aşağılanandır. Kızını ona vererek insanların ve Allah'ın huzurunda rezil olmak istemez ancak Kaplan'ın ruhunda Hristiyanlık nuru parlarsa bir evlilik olabilir (Ahmet Midhat, 2000: 39). Böylelikle Ahmet Midhat, Rusların Kafkasyalıların etnik kimliğinden daha çok dinî kimlikleriyle ilgilendiğini gösterir. Romanın ilerleyen bölümlerinde Osmanlı Rus savaşı yaklaşırken Rus Kumandan aldığı bir telgrafi subaylarla paylaşır. Sohum Kalesi'ne gelen

telgrafta Kafkas isyanını engellemek için Müslüman liderlere gerekirse para ya da rütbe verilmesi istenir. Liderler ikna edilirse isyan imkânı ortadan kalkar.

Romanlar Rusların siyasi emellerinin yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu’nun emellerine de yer verir. Kemal Bilbaşar *Kölelik Dönemeci* romanında Osmanlı İmparatorluğu’nun Kafkasya siyasetini anlatırken Kesbî Haşim Mehmet Efendi’nin “Ahvâl-i Anapa ve Çerkes” yazmasındaki anlatımlardan yararlanır. Bu anılarda Çerkeslerin küfür ve İslam’ı ayırmaktan uzak savaşçı yiğitler olduğundan söz edilir.¹²³ Roman, Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasi otorite kurma amacıyla İslamiyet’i kullandığını işaret eder. Bilbaşar romanında Osmanlıların dinî-siyasi emellerini şöyle aktarır.

“Çerkesistan’da seksen bin başı taslı, zırh kuşanmış, harp ve zarbe yarar bahadırlar mevcuttur. Lakin bunlar dağ ve vahşi olup İslam’ın iyiliklerini bilmez bir halktır. Vezir ve paşalardan emir, zeamet erbabı ve ekâbirden, Yeni Dünya mesabesinde olan korkunç dağlar ülkesine öneyak olup gidecek bu acayip kavimleri türlü tedbirlerle Devlet-i Aliyye’ye bent ve teshir edecek kimler vardır?” (Bilbaşar, 2015: 27).

Ferah Ali Paşa’dan korkunç dağlar ülkesindeki bu tuhaf kavimleri ele geçirmesi istenir. Ferah Ali Paşa’yı göreve ikna etmek için gelen Şeyh Efendi, bölgenin ele geçirilmesini; din, devlet ve tarikat açısından önemli bulmaktadır. Onlar sayesinde Çerkes bölgesi medeniyete kavuşacak, Kırım tamamen ele geçirilerek diğer halkların bağımsızlık talepleri engellenecektir (Bilbaşar, 2015). Ferah Ali Paşa, Çerkesleri bir araya getirebilirse “çöken dama sağlam bir payanda” kurabilecek ve Osmanlı İmparatorluğu’nun güvenliğini sağlayacaktır (Bilbaşar, 2015: 30). Bir yandan da vahşilere medeniyet yolu açılacak onların iki dünyası da kurtarılacaktır. Ferah Ali Paşa, kendinden istenenlerin zorluğunun farkındadır “dağlı eşkıya bir kavim olup İslam dini ile henüz müşerref” olmayan halkın, Kırım hanları sayesinde elde tutulduğunu bilir, görevi almayı istemez (Bilbaşar, 2015: 35). Şeyh Efendi; bölge halkının erkeklerinin yiğitliğinden, kadınlarının güzelliğinden, kerestenin bolluğundan, yer altı ve üstü zenginliklerinden söz ederek bölgeyi ele geçirecek gücün İstanbul’u tehdit edebileceğini vurgular. Ferah Ali Paşa’nın asıl görevi dini yaymak değil, bu gücün yanlış kişilerin eline

¹²³ Kesbî Haşim Mehmet Efendi (2012). *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes* (Haz. M.Özsaray). İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları.

geçmesine engel olmaktır (Bilbaşar, 2015: 36). Romanda sıklıkla vurguladığı gibi Osmanlı eliyle yayılacak bir İslamiyet, siyasi çıkar meselesidir.

Hristiyan Ruslar ile Müslüman Osmanlılar arasında kalıp iki tarafa da ait olamayan Çerkes ve Abazalar dinin siyasete etkisinden sürgün öncesinde de sonrasında da kurtulamaz. Soykırımı dönüşen sürgünle, ana vatanlarından çıkarılan ve Osmanlı iskân politikaları doğrultusunda Balkanlara iskân edilenler, yeni topraklarına alışmadan tekrar Rus tehlikesiyle burun buruna gelir. Rusya'nın Slav birliği ideali, soğumayan acılarla yeniden yüzleşmenin kapısını aralar. Karpat'ın belirttiğine göre Slav birliği ideali, Ruslar için bir arındırmadır.

“Rusya, kendisine ruhen yakın milletler var edip bunları Balkanlar'da kendi emperyalist amaçlarına alet etmek için nüfusunun çoğunluğu Slav-Ortodoks Hristiyanlardan oluşan Bulgar ve Sırp devletleri oluşturma yolunu tutmuştur. Slav ırkçılığını dini bir unsur olarak Ortodoksluk meşrulaştırılmıştır. Buna dayanan Rusya'da zor kullanarak Rumeli'de bilhassa Bulgaristan'da çoğunluğu oluşturan Müslüman Türk halkını yerli çetelere öldürtmek ve göçe zorlamak suretiyle o topraklarda çoğunluğa sahip bir Hristiyan Ortodoks Slav (Bulgar, Sırp)devleti yaratmak istemiştir. Böylece göçler 19. yüzyıldan itibaren siyasi, kültürel ve dini haritayı değiştirmenin bir aracı haline gelmiştir. Din ve dil farklılıklarını istismar ederek temiz “yabancı kanından arınmış” milletler yaratmak, Balkan ülkelerinin 20. yüzyıl boyunca “millileştirme” siyaseti olmuştur” (Karpat, 2017: 17-18).

Elveda Çerkesya romanında sürgünle gelenlerin Rusçuk, Vidin, Makedonya, Kosova, Sırbistan gibi önemli noktalara yerleştirildiğinden söz edilir. Osmanlı İmparatorluğu'na daha önceden gelip yüzbaşı olan bir Abzah, Hristiyan ağırlıklı bölgelere yerleştirilen Çerkeslerin sıkıntılarla karşılaştığını, silahlı çatışmalar yaşandığını aktarır. Yüzbaşı, romanda anlatılan Psinedahe köyünün diğerlerine göre çok şanslı olduğunu söyler (Çetinbaş, 2017: 119). Karpat, Osmanlı İmparatorluğu'na göç edenlerin dil ve etnik köken bakımından –Çerkes, Abaza, Nogay, Pomak- farklılıklar göstermesine rağmen dinin Osmanlı İmparatorluğu'na uyumu güçlendirdiğini aktarır (Karpat, 2017: 20). Çetinbaş da *Elveda Çerkesya* romanında yaklaşmakta olan Rus tehlikesi karşısında Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'nun yanında yer aldığını anlatır. Romanın ilerleyen bölümlerinde Psinedahe gençleri de çatışmalara dâhil olup hayatını kaybeder. Vidin ve Niş yakınlarında basılan Çerkes köyleri, baskında şehit olanlar, Bulgar ve Sırp çeteciler, Müslüman Çerkeslerin Müslüman Türklerle birlikte yok edilişi romanda yerini alır.

Ruslar özellikle Çerkesleri hedef almamış olsa da bu ikinci dinî temizlik hareketi onları da etkiler. Büyük sürgün sonrası Balkanlarda iskân edilen sürgünzedeler, Türklerle birlikte etnik ve dinî temizlik hareketine maruz kalır. Yıllarca bölgedeki Slav kökenli köylerle çatışmalar sürer ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun bölge hâkimiyetini yitirmesiyle bir kez daha topraklarından edilirler. Böylelikle Müslümanlığı kabul ettikleri için ikinci bir sürgün dalgasına dâhil olurlar. Bu sürgün de ilki kadar acılı sonlara sebep olur.

Çerkes ve Abaza kökenli yazarlar da hem ana vatandaki dinî algıya hem de diasporadaki dinî etkileşimlere değinerek birbirinden farklı dinsel kimliklerden söz ederler. Osman Çelik'in *Kazanuko Jabağ* romanı sürgün öncesini anlatan romanlar arasında İslamiyet etkisinin en belirgin olduğu romandır. Kazanuko Jabağ; Kabardey bölgesinde kendi ailesinin yanında büyümemiş, Pur (Atalık) olarak bir Balkar beyinin yanına verilmiş, onun yardımcısı tarafından yetiştirilmiştir. Kazanuko'nun aldığı dinî eğitim kendi topraklarında alamayacağı türden bir eğitimidir. Botaş ona bir yandan Balkarcayı bir yandan da İslam'ın şartlarını, namaz surelerini öğretir. Diğer romanlarda yer almayan sünnet kavramı kullanılır. Kazanuko Cuma namazlarına katılır. Roman temelde Çerkesler arasındaki sınıflı yapının yanlışlığını anlatmak üzerine kurulu olsa da Kazanuko bunu dinî temellere dayandıran bir kahraman olarak çizilir.

“İslam, eşitlik üzerine kurulmuştur. Allah katında bey, kul, zengin-fakir yoktur. Makbul olan, Allah'ın önünde yüce olan kişi, imanlı olan kişidir. Dürüst olan, herkese iyilik eden, adil davranan kişidir! Hiç kimse: “Ben beyim, ben zenginim, ben güçlüyüm,” diyerek gururlanmasın. Bu dünyada herşey geçicidir. Baki olan sadece Allah'tır.”

Bu ilk cuma Kazanuko Jabağ'ın hayatına ve düşüncelerine yön veren önemli bir olay oldu. İmamın sözleri, bir daha silinmeyecek şekilde beynine yerleşti. Ahlâkının ve karakterinin temelini meydana getirdi” (Çelik, 1994: 54).

Çelik, *Kazanuko Jabağ* romanında Kafkasya'da şeri mahkemelerin kuruluşundan söz eder. Hoca İshak, Prensleri etkisi altına alarak dinî eğitime önce onların çocuklarından başlar. Onları din adamı ve İslam hukukçusu olarak yetiştirir.

“Bu arada; İshak Hoca, ülkenin önemli yerleşme merkezlerinde şer'i mahkemeler kurdu. Bunların üzerinde, büyük anlaşmazlıkları incelemek üzere Yüksek Mahkeme'yi tesis etti. Değerli bir din adamı olan Urare'yi, Yüksek Mahkeme Başkanı olarak görevlendirdi. Yüksek Mahkeme Başkanı, daima Büyük Prens'in

oturduğu yerde bulunacaktı. Prens oturduğu yeri değiştirirse, mahkeme onu izleyecek: Başkan, bürosunu prensin kayına taşıyacaktı.

Köylerde küçük ihtilaflara imamların bakması esası benimsendi, üst mahkemelerin bölgeleri tespit edildi. Bunlar tarafından köy imamlarının denetim altında tutulması belli esaslara bağlandı” (Çelik, 1994: 86-87).

Romanda anlatılan şeri mahkeme teşkilatı, habze-keabza dayalı mahkemelerin yanında yaygınlık kazanmasa da bu türde girişimlerin varlığını göstermek adına önemlidir. Karar yetkisinin thamade-ayhabıdan imama geçmesi- en azından denenmesi- dönem yaşantısı için büyük bir değişikliktir. Turabi Saltık, şeri mahkemelerin halk mahkemesi olan Hase meclisinin yerini alamadığı belirtir (Saltık, 1998).

Çelik, İslamiyet’in kabul edilmesinin Kırım Hanlığı ile Çerkesler arasındaki siyasi mücadeleyi yumuşatacağı fikrinin Kırım Hanlığı’nın saldırgan politikaları nedeniyle yıkıldığını belirtir. Yıllarca purluk aracılığıyla Kırım şehzadelerine yuva olan Kabardey ve Besleney bölgeleri, kendilerinden vergi olarak istenen köle kız ve erkekler nedeniyle ayaklanır. Önce Besleneylerin önde gelen isimleri tutuklanır ardından Kabardey bölgesindeki isyan bastırılır. Farklı zamanlarda yinelenen küçük çaplı çatışmalarda Kabardeylerin üstün geldiği durumlar da görülür. Tüm bunlar halkın din kardeşliğine inancını zayıflatır.

“Ülkenin tamamı Müslüman olunca Osmanlı Sultanı ve İslam’ın Halifesi olan Padişah tarafından sevileceklerini, Kırım Hanı’nın dost ve kardeş gözüyle bakacağını söylemişlerdi. Halkı bu şekilde kazanmağa çalışmışlardı. Bugün ise; Kırım Hanı, sözlerini yalanlamak istercesine hareket etmiş, Kabardey’in canevine saldırarak, kızlarını, kadınlarını istemiş, Müslüman gibi değil pagan Kalmuklar’dan daha beter davranmıştı” (Çelik, 1994: 116).

Nakşibendi öğretisiyle yayılan İslamiyet, Kırım’la savaşı engelleyememiş ve “Kafkas Birliği” ideali gerçekleştirilememiştir. Çelik, *Genar* romanında da dine geçişte yaşanan tereddütler ve Kırım’ın tavırlarının yarattığı hayal kırıklığı üzerinde durur. Ahmet Sena karakteri, Osmanlıların Balkanlarda tüm devlet kurumlarıyla var olmasına rağmen başarılı olmadığı, aynı teşkilatlanmanın Kafkasya’da olması durumunda her şeyin farklı olabileceğini düşünür (Çelik, 2001a: 140). Çerkeslerin İslamiyet’e geçmesi konusunda yapılan toplantıda Vesteko, halkının İslamiyet’e karşı olmadığını ancak Müslümanlarda gördükleri bazı gelenekleri İslamiyet’le ilgili zannettiklerini, kendi geleneklerini terk etmenin onlar için zor olduğunu ve doğruları işin ehlerinden öğrenmek istediklerini anlatır

(Çelik, 2001a). Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen Vesteko, toplantıda bunları dillendirse de yüreğinin derinlerinde bir yerde; fırtınalı bir günde Şible, serin bir rüzgârda Seoszeres¹²⁴, bir ağaç gölgesinde Mezithe vardır (Çelik, 2001a: 159). Şeklen Müslüman olsa da eski tanrılara saygısını korur. Bu toplantıda Kırım tarafından görevlendirilmiş din adamı Balahan da yer alır. Romanda anlatılan Balahan karakteri kötü din adamı özelliklerinin neredeyse hepsini taşır. Balahan tek eş değildir, cariyeleri vardır, mal mülk düşkünüdür, alçak gönüllü değildir, Kafkasyalıları köle olarak görür, görevli olduğu bölgedeki Çerkeslerin misafirperverliğini kendine mal edinmekte kullanır. Dolayısıyla sevilmez. Yazar, böyle bir din adamının karşısına Ahmet Sena gibi dini gerçekten yaşayabilen bir karakter koyarak Çerkeslere uygulanan dinî politikanın yanlışlığını gösterir. Balahan dinin yayılmasında etkisiz kalmış biridir. Halkı dine iyilikle davet etmek yerine Osmanlı ve Kırım'ın siyasi gücünü bir tehdit unsuru olarak kullanır (Çelik, 2001a). Onun bu tavrı toplulukta huzursuzluk yaratır. Ozan Kunde, Balahan'ın yanlışlığını ortaya koymak için romana girmiş gibidir. Soylu bir aileden gelen, geleneklere son derece bağlı, sözlü kültürle yoğrulmuş, sivri dilli bir ozan olan Kunde; dine değil Balahan gibilerine karşı olduğunu söyler.

“-Balahan, Müslüman olmazsak, Kırım Hanının dostluğunu ve kardeşliğini kaybedeceğimizi söyledi. Kırım Hanları, hiçbir zaman dostumuz, kardeşimiz olmadı. Hanlar hiçbir zaman bize dost ve kardeş gibi davranmadı. Var olmayan birşey kaybedilir mi?

Kırım Hanları, canları sıkıldığı zaman ülkemize saldırıp yağma ettiler. Gençlerimizi köle, kızlarımızı cariye, mallarımızı da vergi olarak istediler. Kendilerinin eli ermediği zaman Nogayları, Kalmukları üzerimize saldırdılar.

Bu nasıl dostluk, nasıl kardeşlik kil

Biz her felaketten sonra olanları unuttuk, Dost kalmaya çalıştık. Hanzadeleri yurdumuzda büyüttük. Fakat onlar, her defasında dostluğu bozacak bahaneler buldular. Yağmalarını, delice isteklerini sürdürdüler.

Adıgeler! Unutmayın! Geleneklerimizi bozacak hiçbir şeyi kabul edemeyiz.

Kırım'da Han ne ise, Kafkasya'da da gelenekler odur. Gelenekler hem yöneticidir, hem de kanundur.

Geleneklerimiz yok olursa, biz de yok oluruz. Bunları düşünerek karar verin” (Çelik, 2001a: 165).

Kunde'nin uyarıları, Han ile gelenekleri aynı güçte görmesi Çerkeslerin dinsel algısını göstermek adına önemlidir. Habze bölümünde de söz edildiği gibi toplumsal yapının her alanında hâkim olan gelenekler din karşısında her zaman ağır basmaktadır. Yazar hem bu

¹²⁴ Hasat tanrısı.

noktayı işaret eder hem de Kırım politikasının yanlışlığını gösterir. Çerkeslerin zorlamayla din değiştirmesi mümkün değildir. Romanda İslamiyet'in birleştirici yönünün temsilcisi olan Ahmet Sena, Balahan'ın düştüğü hataya düşmez ve halkı korkutmak yerine onları yönlendirmeyi seçer. Ona göre Çerkesler, önünde sonunda iki büyük dinden birine geçecektir. Yapılan toplantı İslamiyet'in yayılmasının sanıldığı kadar kolay olmayacağını gösterir, Çerkesler kalben İslamiyet'e yakın olsalar da dinî bilgiye hâkim değillerdir. Osman Çelik "Kafkas Birliği" ideolojisi çevresinde yazdığı için Ahmet Sena âdeta onun zihninden konuşur. Ona göre İslamiyet Adıgeleri birleştirecek bir güçtür.

"Bir: Adıgeler, gerçek Tanrı'yı bulmuş olacaklar, inanç birliğine kavuşacaklar.

İki: İnanmış kullar olarak. Allah'ın emirlerini öğrenmek ihtiyacını duyacaklardır. Öğrenmek ise, kitap-defter edinmek ve okul açmakla mümkün olacaktır. Aile içinde büyüyen çocuk, topluluğun müşterek duygularını paylaşacak. Böylece milleti yönetecek önderler yetiştirilecektir.

Üç: Cami ve okul çevresinde toplanmak zarureti, aile birliklerini genişleterek kavimin bütünleşmesini sağlayacaktır. Pşılı, soylu farkı ortadan kalkacak, herkes eşit olacaktır.

Dört: Kavmin bütünleşmesi, aile ve kabile yönetimi yerine merkezi yönetimi getirecektir.

Beş: Merkezi yönetim ise, devlet demektir. Kanunları, parası, ordusu, bayrağı olan bir devlet" (Çelik, 2001a: 181).

Çelik, *Genar*'da Çerkeslerin bir devlet olabilmesi için gerekli gördüklerini Ahmet Sena'ya söyler. İslamiyet de bu yolda etkili olabilecek bir inanç sistemidir. *Kazanuko Jabağ* romanında da bağnaz din adamlarının Çerkeslerin Müslümanlaşması sürecini olumsuz etkilediği vurgusu vardır. Bu din adamları İslamiyet'le geleneklerin uymadığını, kadın ve erkeklerin bir arada oturmaması gerektiğini, eğlencelerin dansların karma oluşunu eleştirir. Din adamlarının bu söylemleri halkı rahatsız eder, yeni dinin kendilerine uymadığını düşünürler. Romanın başkarakteri ve "Kafkas Birliği" idealinin savunucusu *Kazanuko Jabağ*, halka kendi İslami ama geleneğe uygun yaşantısını örnek göstererek onları sakinleştirir. Bu arada din adamlarını uyararak olası bir çatışmayı engeller (Çelik, 1994).

Romanlarda Çerkes ve Abazaların ikili bir inanç sistemini sürdürdüğüne dair örnekleri görmek mümkündür. Hayri Ersoy'un üçlemesinde kutsal mekân anıkha, sıklıkla geçer Yazar birkaç paragraf boyunca anıkhanın ne olduğunu anlatır. Sürgünle Osmanlı

topraklarına gelmiş, Müslüman Abazalar, iskân edildikleri bölgede cami değil bir anıkha yaparlar.

“Bir Abaza köyü olur da anıkhası olmaz mıydı hiç? Anıkha demek Abaza halkı demekti. Anıkhalılar, Abazaların tek tanrılı dinler öncesinden bu yana, yani binlerce yıldır ibadet yeri olarak kullandıkları kutsal alanlardı. Abazalar orada ibadet ederler, çözümünde zorlandıkları bazı adli olayların adil bir şekilde neticelendirilebilmesi için bile anıkhalardan yardım isterlerdi.

İbadet yeri olunca, din adamları da olurdu şüphesiz! Abaza anıkhalılarında bu anıkha inancına uygun din adamları yani “anıkhapayü”leri vardı. Bunlar hem din adamı hem de bu kutsal mekânların saygıdeğer bekçileriydi. Anıkhalıların kişiler tarafından korunmaya da pek ihtiyaçları yoktu aslında; onların, kendilerini her türlü tehlikeden koruyacak güçleri de vardı zaten. Örneğin, anıkha alanında inançlara saygısız davranan, anıkhaa ait olan altından gümüşten ya da bir başka metalden yapılmış, maddi değeri olan ya da olmayan alet edevatı çalan, zarar veren kişi ya da kişiler bir daha iflah olmaz, kısa zamanda hem kendileri hem yakınları büyük belalara maruz kalırdı.

Akapalılar da yeni köylerini kurar kurmaz, uygun bir tepe bulup kendilerine bir anıkha alanı oluşturmuştu. Köyün merkezine bakan bu tepede dev bir taş ve büyükçe bir meşe ağacı vardı. Akapalılar, hiç zaman yitirmeden bir tören yapıp anıkha sembollerini bu dev meşe ağacına asmışlar; sonrasında da vatanlarından yabancı gökler altına kendileriyle birlikte taşıdıkları anıkha inancının gereklerini bu tepede yerine getirmeye başlamışlardı” (Ersoy, 2018c: 106-107).

Ersoy, bir yandan anıkha kültürünü okuyucuya öğretirken bir yandan da bu kültürün sürgün sonrasında da devam ettiğini gösterir. Anıkhanın Abaza kimliğinin göstergesi olarak nitelenmesi önemlidir. Üstelik anıkhalarda dua edilen Ulu Ançua’nın İslamiyet’le hiçbir ilgisi yoktur. Ançua kendisiyle dertleşilen, sitem edilebilen bir tanrıdır. Kadın lider Marisa; vatanı işgal edilirken, sürgün edilirken, soydaşları ölürken onlara yardım etmeyen Ançua’ya sitem eder.

“ ‘Anıkhalamızda, düğünümüzde, cenazemizde, hatta iki kişi bir araya gelip bir kadeh şarap ya da bir bardak su içtiğimizde bile seni anıyor, ‘gözünün nurlu aydınlığını üzerimizden ayırma’ diyerek huzurunda yalvarıyoruz. Sana duyduğumuz bunca güvene ve inanca rağmen, işgalleri, sürgünleri, salgın hastalıkları, vatansızlığı ve daha nice acıyı bize neden reva gördün ve görmeyi sürdürüyorsun Ulu Ançua?’ ” (Ersoy, 2018c: 99).

Köy halkı, anıkhaa saygısızlık edenlerin, anıkhada yalan söyleyenlerin cezasını çekeceğine, inanır. Hatta halk mahkemelerinde taraflar doğruyu söylediklerine dair yemin etmesi için anıkhaa götürülür. Yalan söyleyenler anıkhanın gazabına uğrar. (Ersoy, 2018c). Köylülerin sürgün sonrasında bu inançlara hâlâ bağlı olması önemlidir Akapalıların Ayhabı’sı Marisa Müslümandır ancak İslamiyet’e dayalı inanç ve ibadet

algılarından uzaktadır. Zaten Abazalar tarihsel olarak İslamiyet’le daha geç tanışmıştır. Ona göre “hiçbir din Abhazlarda bir kültür, bir yaşam biçimi haline gelmemiştir” (Ersoy, 2018b: 90). Adıgeler, Abazalardan daha hızlı biçimde Müslüman olmuştur bunun en büyük sebebi ise Rusların Hristiyan yanlısı politikalarına tepki duymalarıdır. Yakın döneme kadar Abazalar arasında aynı ailede hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar bulunur. Marisa Hanım Çerkeslerin de tam anlamıyla İslamiyet’i benimsemediğinin farkındadır. Konuk olduğu Adige köyünde camiye giden yaşlıları görünce eski bir fıkrayı anımsar. Osmanlı İmparatorluğu’nun Kafkasları elde tutma politikası gereğince Ferah Ali Paşa’nın Soğucak limanına geldiği dönemde geçer bu fıkra. Paşa Çerkesleri Müslüman olmaya ikna etmek için ileri gelenleri davet ederek onları ağırlar. Din adamları İslamiyet’i anlatır ve onları İslamiyet’e davet eder. Çerkesler bir hafta sonra geldiklerinde ancak bir yıl sonra Müslüman olabileceklerini iletirler. Paşa bu yanıtı çok şaşırır. Gelenlere neden bir yıl sonra din değiştireceklerini sorar. Çerkesler :

“Bir yıl sonra uygulayacağız, çünkü İslamiyet’in bize uymayan bazı kuralları var. Örneğin şarap içmek ve domuz yemek günah. Oysaki bizim elimizde bol miktarda şarap ve domuz stoku var. Hele onları bir tüketelim de” (Ersoy, 2018b: 91).

diye yanıtlarlar. Marisa Hanım’ı gülümseten bu fıkra düalist uygulamaların açıklayıcısı gibidir. Marisa’nın konuk olduğu köyde Madina, Müslümanlığın kadınlar için en güzel yanının camiye gitme zorunluluğunun olmaması, der. Bu köydeki Adige(Çerkes) erkekleri camiye gitse de İslamiyet’in bazı kurallarını köy içinde uygulamaz. Marisa tüm bu kurallara zaten yabancıdır. Madina onu bilgilendirir.

“ ‘Ne yok ki? Yabancı erkeklerin yanına çıkamazsın, konuşamazsın. Düğünde, eğlencede toplantıda erkeklerle birlikte olamazsın. Başını, kayınbiraderin bile olsa hiçbir erkeğin yanında asla açamazsın, hatta yüzünü bile örtmek zorundasın. Ne bileyim işte daha bir sürü yasak. Ama bunların hepsi kadınlar için’ ” (Ersoy, 2018b: 92).

Marisa’nın şaşkınlığı sürerken Madina köyde tıpkı Kafkasya’daki gibi yaşadıklarını ancak köy dışında örtünmek zorunda kaldıklarını anlatır. Hatta buna genç kızlar da dâhildir oysaki bekâr Çerkes kızları başını örtmez. Hem Marisa’nın şaşkınlığı hem Madina’nın sözleri halkların inancı yaşamak konusundaki ayrışmalarına işaret eder.

Abazalar ve Çerkesler Kafkasya’da Müslüman oldukları için Ruslar tarafından öteki; sürgün öncesinde Osmanlılar tarafından kâfir ve putperest; sürgün sonrasında da “tam anlamıyla Müslüman” olmadıkları için öteki kapsamında değerlendirilmişlerdir. Kemal Bilbaşar’ın *Kölelik Dönemeci* romanında Ferah Ali Paşa Soğucak’a götüreceği askerlerine hitap ederken putperest Çerkes kavimleri yola getirme görevinin kendisine verildiğini, bu sefere katılmanın büyük sevap olduğunu ve hak yoluna davetin önemli olduğunu söyler. Askerler onun nutkundan etkilenmez, cihat için değil; bölgedeki bolluk ve güzel Çerkes kızları hakkında duydukları için sefere çıkmak isterler (Bilbaşar, 2015: 52). Romanın ilerleyen bölümlerinde Osmanlı askerlerinden biri, Çerkeslere olan öfkelerini dini temellere dayandırarak gösterir.

“Bolulu İbrahim burun kırdı:
 ‘Domuzdan post, Çerkes’ten dost... Peh!’
 Sofu Recep düzeltti:
 ‘Yanlış dime yeğenim! Domuzdan post, gâvurdan dost olmaz dimişler...’
 Bolulu İbrahim, dişleri arasından, “Bunlar gâvurdan da beter, tümü Allahsız...
 Kodoşa tapan tüm kodoş bunlar” (Bilbaşar, 2015: 419).

Bolulu İbrahim’in bu kadar öfkeli olmasının nedeni, Çerkes kızı kılığına girmiş erkeklerce fidye için kaçırılmış olmasıdır. Bunu onuruna yediremediği için çareyi onları aşağılamakta bulur. Çerkesler ve Osmanlılar arasında çevirmenlik yapan Mehmet Ağa da Çerkesleri hiç sevmez, eğlence sırasında söylenen şarkılardan, coşkulu seslerden rahatsız olur. “Çoğunun adı Ha (=it) olan bu gafiller”(Bilbaşar, 2015: 581)in Paşa’nın irşadı ve evlilikler yoluyla Müslüman olunca insana benzeyeceklerini söyler. Paşa’nın birliğindeki askerlerle evlenmeye Soğucak’a gelen kızlar; kelime-i şehadet getirecek, örtünüp ferace giyecek, böylelikle kendilerine özgü her şeyi geride bırakacaklardır. Bu romanda da Çerkeslerin İslamiyet’le ilgili en büyük sorununun kadınların örtünmesi olduğu vurgusu vardır. Yeni Müslüman olan Çerkesler, kendi aralarında kullanmasalar bile isimlerini değiştirmeyi, sünneti, dini öğretmek için gelen hocaları kabul ederler ama kadınların örtünüp akrabalarından kaçmasını, haremlik selamlık ayrımını kabullenemezler (Bilbaşar, 2015: 591). Romanda İslamiyet’in farzlarının halk tarafından pek anlaşılmadığı da anlatılır.

“Çerkesleri üç yıl gibi kısa bir zamanda örf ve âdetlerinden uzaklaştırıp Osmanlı kalıbına sokmak mümkünattan değildi. Kabileler arasında rekabet ve münaferet ise bu işi daha da zorlaştırırdı. Şapsıhlıları çekemeyen komşu kabilelerden bir beyin,

namaz ve oruç babında paşama yaptığı şikâyet bu rekabetin derecesini göstermesi bakımından dikkate şayan bir örnektir. Bu Çerkes beyi paşamın huzuruna çıktığında, “Bize de Şapsıhlılar gibi beş vakit namaz kılmayı, otuz gün oruç tutmayı buyurmuşsunuz, bunu adaletinize yakıştıramamışem paşam. Şapsıhlılar bizden beş kat büyük bir kabiledir. Onlar beş vakit kılarılarsa bizim bir vakit kılmamız gerekir. Orucu da otuz değil, altı gün tutmalıyız,” demiş” (Bilbaşar, 2015: 685-686).

Haşim Efendi, Çerkeslerin kısa zamanda değişemeyeceğini bilmesine rağmen bu talep karşısında şaşırır oysa din, bir kimliğin değişmesi en zor öğelerinden biridir. *Genar*’da dış gözlemci olan Ahmet Sena da tüm hoşgörülü yaklaşımına rağmen Çerkeslerde haremlik selamlık olmayışını bir türlü kavrayamaz.

“Ahmet Sena’ya okulda değişik gelen bir durum vardı. Öğrenciler, kız-erkek karışık oturuyorlardı. Önemli olan, bu durumu yadırgayan herhangi birinin bulunmayışı idi. Çocuklar çok iyi anlaşıyorlardı. Okula birlikte geliyor, bahçede birlikte oynuyorlardı. Müslüman ülkelerin hiçbirinde böyle birşey yoktu” (Çelik, 2001a: 131).

Ahmet Sena, uzun zaman onlara birlikte yaşamasına ve İslamiyet’in gerçek anlamda yaşanmadığını bilmesine rağmen Çerkesler ve ötekiler, diye düşünmekten kendini alamaz.

Anadolu’daki yerleşik halk için öteki durumunda olan Çerkesler yine kızların başlarına açık olması nedeniyle eleştirilir. Lider Erşan’ın *Setenay* romanında köle olarak satılan Setenay, ergenliğe ulaşınca evin hanımı tarafından kapatılmak istenir. Ferace almak üzere çarşıya gönderilir. Setenay, başını örtmesi neden gerektiğini anlayamaz çünkü onun geldiği coğrafyada genç kızlar saçını örtmez.

“Kısmet bunlara alışık değildi. Onun Çerkesya’sında kadınlar böyle sarınmaz, genç kızlar başlarını örtmezlerdi. Uzunca hırkasının önünü ilikledi. Enise’nin verdiği ince uzun eşarbı Paşa Hanım’ın talimatıyla sıkı sıkı örülmüş siyan kıvrıcık saçlarına doladı. Enise önde o arkada vapura yürüdüler” (Erşan, 2019: 39).

Sürdüler Sürgün Oldum romanının hemen başında Akapalıları kaza yaptıkları kıyıda görmeye gelen imam, kadınları görünce hayrete düşer. Genç kızların başı açıktır yanlarına gelen erkeklerden kaçmazlar. Ona göre Ruslarla savaşırken medeniyetsiz kalmış bu insanlar başını örtmeyi bilmez.

“Bu yüzden çok ayıplanıp çok da yadırganabilirlerdi. Osmanlı’nın yalnızca Müslüman kadınları değil, Ermeni, Musevi ve Rum kadınları ve kızları bile başlarını örterler, Müslüman erkekleri görünce kaçar saklanırlardı. Oysa buradaki kadınlar öylesine cahil ve ilkindiler ki, erkeklerden ürkmek, kaçmak akıllarının ucundan bile geçmiyordu” (Ersoy, 2018a: 27).

Ötekinin gözünde Abazaların yaşantısı tuhafken kendi aralarında bu son derece olağandır çünkü haremlik selamlık anlayışları yoktur. Serinin son romanında yaşlı bir kadın olan Şahmine, yaralı Bazala’ya sevgisini göstermek için onu kalbinden öper. Bu davranış hem atalar dininin etkisini hem de haremlik selamlık olmayışını vurgular.

“Musost ile Bazala’yı sessizce izleyen Şahmine geldi yatağın başına. Genç adamın başında durup sağ eliyle havada daireler çizdi önce; ardından, eğilip yorganının üzerinden göğsünü öptü. Bu, Abazalarda çok önemli bir saygı davranışıydı. Kadınlar, yaşlarına bakmaksızın sevdikleri, saygı duydukları erkeklerin göğsünü tam da kalbinin üzerine gelecek şekilde öperlerdi. Ancak onun öncesinde de erkeğin üzerindeki nazarı, kötülükleri, uğursuzluktan savmak için elleriyle havada küçük daireler çizerlerdi” (Ersoy, 2018c: 68).

Kağıttan Gemiler romanının ana kişilerinden olan Dilhun, uzun saçları nedeniyle komşuları Dürdane’nin dikkatini çeker. Dürdane, Dilhun’dan hıncını alırcasına onun saçlarını dibinden kör bir makasla keser.

“Neyse; bunun işi bittiğinde kafam kan içindeydi. Kalktı ellerinde kuruyup kalmış kanı yıkadı tulumbadan bana su çekti. Kafama buz gibi sudan döktü, kanını akıttı. Sonra da eski püskü bir yazma fırlattı bana doğru. ‘Saç haramdır,’ dedi. ‘Al tak şunu kafana, sorana da ben kestim saçlarımı de! Eve vardım, anam çamaşır kaynatıyor bahçede. Beni görünce bağırmaya başladı. ‘Kör olasıca Moskof dölü! Gel buraya!’ Korka korka yanına gittim, başımdaki yazmayı çekti. O çamaşır suyunu ısıtmak için kenara yığıldığı odunlardan birini kaptı, kemiklerim kırılana kadar dövdü beni. Söylemedim Dürdane’nin saçlarımı kestiğini” (Atçı, 2018: 64).

Romanda, Dilhun’u evlat edinen ailedeki anne karakteri “Moskof dölü” gibi ayırıcı ve aşağılayıcı bir söylemle onun öteki oluşunu hatırlatır. Aynı romanda Çerkes Ethem olayı nedeniyle Güney Marmara’dan göç ettirilen Çerkes ailelerden söz edilir. Göç sırasında Çerkesler linç edilmeye çalışılır, bu sırada köyün yaşlılarından birisi topluca namaz kıldırarak insanlara kendilerinin de Müslüman olduğunu göstermeye çalışır.

“Benim de duyduğum bir hikaye vardı, Deneş anlatırken hatırlamıştım. Komşu köyleri, yine onun anlattığı gibi; ‘Bunlar Çerkes, gittikleri her yerde hırsızlık yaparlar, hainlerdir; bu yüzden devlet onları buradan gönderiyor!’ diyerek

kışkırtmışlar, köy halkı bu biçareler geçerken başlamış taşlamaya. Bunun üzerine Denef'in anlattığı o thamadelerden biri durdurmuş cemaati ezan vakti; 'Toplanın!' demiş, 'namaz kılacağız hep beraber.' Bunlar hep beraber namaza durunca köy halkı şaşırılmış; 'Müslümanlarmış,' diyerek taşlamayı bırakmış" (Atçı, 2018: 163).

Yazarın aynı romanda hem dinsel dışlamayı hem dinsel kabulü anlatması, dönemde Anadolu halkının da farklı davranışları olduğunu işaret eder.

Narıçko'nun Atı romanında asimile olmuş Hamij Murat, bağnaz bir karakter olarak çizilir. Harf devrimine de karşıdır, Adige kızlarının başlarının açık olmasına da. Ona göre kızlar düşünlerde erkeklerle oynamamalı, bir araya gelip oturmamalıdır. Hamij Murat, caiz bulmadığı bu âdetlerin kaldırılması gerektiğini savunur. Romanda Çerkes kimliğinin en önemli temsilcisi olan Narıçko ise "bu âdetlerin, kızlarımızın, kadınlarımızın namusuna zarar verdiğini görmedim. Üstelik biz, konuşurken söz namusa gelince bundan dolayı övünüyoruz. Bir de onu bırak, bunu bırak; sonra ne olacak" (Atalan, 2005: 96-97), diyerek ona yanıt verir. Hamij Murat'la onun din algısı bambaşkadır. Narıçko için din geleneğin önünde değildir, gelenek de dine aykırı değildir.

Dağlara Yazılıdır romanında çocukların İslam algısı ile Çerkes kimliği göstergelerinin birleştiği görülür. Onların cennetinde uçan atlar, çizmeler, kamalar vardır.

"Cennette çizme var mıdır dersin?"
 "Olmaz olur mu be! Bütün melekler çizmelidir."
 "Tanrı Tha, bize de çizme verir mi dersin?"
 "Vermez olur mu hiç."
 "Peki, kama? Sapı gümüş işlemeli kama?"
 "Onu da verir."
 "Bir de at. Demirkırı, gök rengi..."
 "Attan çok ne var cennette be! Üstelik ordaki atların kanadı bile varmış. Koşarken uçuyorlarmış."
 "Deme!" (Öner, 2007: 20).

Çocuklar cennetten söz ederken bir yandan hâlâ Tha'dan söz etmekte ve kendilerince bir dinî kimlik oluşturmaktadır. Aynı romanda Nine; torununu yılandan, çiyandan korumak için bir muska hazırlar. Muskayı takarken torununu uyarır ve Koca Tanrı Tha'nın her şeyi bildiğini söyler. Nine hâlâ eski inanç sisteminden izler taşımaktadır. Dualarını "Doğurmadığım oğlum. Tanrı Tha senden razı olsun. Yedi kartal ömrü yaşayasın, yedi ülkede adın anıla, yedi dağda türkün çağrıla..." (Öner, 2007: 137), biçiminde Tha inancı

ve Çerkes sözlü kültürü etkisinde eder. Öte yandan romandaki anne karakteri, oğlu kilden heykelcikler yaptığında onun çarpılacağından korkar. Onun İslam inancı ve tanrı algısı bölgeye göre biçimlenmiştir.

“Atlar, koyunlar, atarabaları yapardı Mamu. Eli çok uzdu. Onları güneşte kurutur, oynardı. Psine’nin başından ayrılmazdı. Sık sık dayak yedi üstünü çamurlara belediği için. Yine de yılmazdı. Bir tutkuydu çamurdan oyuncak yapmak onun için. Yetenekli olmasına yetenekliydi ama bu annemden dayak yemesini engellemezdi: ‘Ellerin kuruyacak, çot olacaksın insan heykelcikleri yaptığın için,’ derdi annem. ‘Tanrı’nın gücüne gider bu uğraşın. Yaratmak ona özgü bir sıfattır. Ateşlerde yanacaksın, çot olacaksın...’ ” (Öner, 2007: 57).

Öner, Çerkeslerin dinî ikilemlerinin onların günlük hayatlarını biçimlendirdiğini vurgular. Tanrı Tha Kafkaslardan gelmiş konuk bir tanrıdır. Her türlü doğa olayı ondan sorulur. Güz gelince önce karanlık tulumun ağzını çözer, sonra fırtına tulumunu en son da kar tulumunu çözer. Çerkesler haftanın altı günü Tha’ya Cuma günleri Allah’a dua eder (Öner, 2007). Günleri tanrılar arasında paylaştıran köylüler okuyucuyu gülümsetirken köyün imamının da inancı etnik kimlikle birleştirmesi dikkat çeker. Haje Dade Arapça başladığı Cuma hutbesine Türkçe devam eder, ardından Çerkesçeye geçer. Camide köy dışından biri olduğunda kendini hangi dilde ifade edeceğini bilmediğinden hutbeyi yarıda keser (Öner, 2007). “Dağlara Yazılıdır” da İslamiyet’in Çerkesler arasında tam anlamıyla yerleşmediğini en iyi gösteren karakter Damış’tır. İmam Haje’nin Kurban Bayramı vaazı, Damış’ın şüpheli damarına basar. Haje kurban kesmenin faziletlerinden, kesilen kurbanların müminleri sırtlarına alıp Sırat Köprüsü’nü geçireceğinden söz eder. Damış, Haje’ye Çerkesçe çıkarır.

“ ‘Hadi ordan be sen de! Çocuk mu kandırıyorsun şu kutsal günde!’ diye başlayan Damış, ‘Sen o kıcı boklu koyunlarla nah geçersin o köprüyü!’ diye sürdürdü konuşmasını. ‘Biz atlarla dörtnala geçeceğiz cennetin kapısından. Köprü, koyun, keçi, zebani vız gelir bize, vız!.. Yok koyuna binecekmişiz de, yok Sırat Köprüsü’ymüş de, kıldan ince kılıçtan keskinmiş de... Hadi sende; cambaz mıyız biz be! Kes şu palavraları da gidip kurbanlarımızı keselim artık. Aylardır hasret kaldık taze ete’ ” (Öner, 2007: 120).

Damış karakteri için Kurban Bayramı, taze et yemektir, Sırat Köprüsü ise anlamsızdır. Damış, Müslüman’dır ama din onun için birincil bir tanımlayıcı değildir, anlatılanları gerçekçi bulmaz. Haje bunları uydurmadığını hepsinin kitapta yazdığını söylese de Damış, Tanrı Tha’nın cennetine atlarla gireceğinden emindir.

“ ‘Bırak Tanrı aşkına! Ben o zaman da söyledim, aha şimdi de söylüyorum. Sen de, senin arkana takılanlar da bacak kadar koyuna binmeye uğraşırken, biz atlarla dörtnala geçeceğiz o dediğin köprüden. Cennetin o anlattığın yemyeşil otlaklarında yemleyeceğiz, billur derelerinde sulayacağız atlarımızı... Tanrı Tha bakıp gülümseyecek. Onun da hoşuna gidecek göreceksin. Sorgu melekleri, kuyruklu zebaniler ezilmemek için kaçışacaklar. Dörtnala atlarla gireceğiz biz cennete. Dörtnala atlarla...’ ” (Öner, 2007: 120).

Damış'ın cenneti Çerkes cennetidir. Mitolojik kahraman Pharmat'ın olduğu; maksıma, mızıka ve atlarla dolu bir cennet.

“ ‘Pharmat, kocaman bir ateş yakacak onurumuza. Atlarımızla atlayacağız üstünden. Kazaska yaparak dört döneceğiz çevresinde ateşin. Uyuşuk uyuşuk bekleyen cennetlikler toplanacak çevremize. El çırpıp alkış tutacaklar. Tanrı Tha, oturduğu yerden doğrulup bakacak bize, gülümseyecek, ‘Ha şöyle be!’ diyecek; ‘Çerkesler geldi de şenlendi cennet.’ Mızıkalı çıkacak ortaya, maksime kaynatacaklar dev kazanlarla. Etler kızartılacak, tavuklar kesilecek... O kadar çok atım olacak ki seçmekte güçlük çekeceğim. Her gün değişik atlara bineceğim. Bir koşu bir şenlik, kimseleri uyutmayacağım sabahlara kadar... İşte o zaman cennete benzeyecek cennet!’ ” (Öner, 2007: 121).

Damış'ın camide, imama bunları söyleyebilmesi, etraftakilerin Damış'a saygı duyması ama öte yandan İslami ritüele uygun biçimde kurban kesilmesi düalist inançlarının en belirgin özelliğidir.

Recep Genel *Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik* romanında 1920'li yıllarda Kayseri'ye yerleştirilen son muhacirlerden söz eder. Onların gelişi ana vatandaki tanrıları hatırlatsa da köylüler artık Müslümanlaşmıştır. Mudareyliler de bu sürece uyum sağlar ama Tha'nın yeri kolay kolay değişmez.

“Ayrıca, Mudareyliler'in anavatanlarından beraber getirdikleri tanrıları Hable'dekilerin hemen hepsi hatırlasa da, onlar artık sadece Muhammed'e ve onun kitabına inanıyorlardı.

Mudareyliler, geçici olarak yerleştikleri Hable'den ayrılıp Hınzır Dağı'nın eteklerinde kendi köylerini kurmaya başladıklarında Jii guashe'ye inanmayı da bırakmışlardı. Bu o kadar da zor olmadı; iyi huylu yardımsever tanrılar meleklerin, insana zarar veren tanrılar ise şeytanların arasına katılmış, Tha ile Allah da yer değiştirmişti. Hattâ sık sık "Ya de di Tha, ya Alıh" demek, olağan kabul ediliyordu” (Genel, 2009: 89-90).

Yazarlar romanda İslamiyet'e uyum sorunları dışında dinin birleştirici ve teskin edici yanına da değinirler. *Elveda Çerkesya* romanında gemide çocuğunu kaybeden genç gelini teskin etmek ve çocuğun bedenini denize atabilmek için İslam dininin öğretileri kullanılır.

Sürgünde sıkça yaşanan bu durumun İslamiyet etkisiyle anlatılması, topluluğun İslam dinini benimsediğini gösterir niteliktedir.

“ ‘Benim güzel ve bahtsız gelinim. Allah senin yaşadığın bu acıyı son kılsın. Allah bu küçük meleği kıyamette sana şefaathçi kılsın inşallah. Biliyorsun öleni bekletmek dinimizde günahıdır. Şu anda denizdeyiz onu toprağa verme imkânımız yok. Kıyıya kaç gün sonra ulaşırız belli değil. Cenaze uzun süre beklerse, diri insanların da hasta olma tehlikesi var. Yeryüzü nasıl Allah’ın mülküyse, denizler de onun mülküdür. Yeryüzünde insana küçük bir mezar yeri kazıyorlar. Oysa bütün Karadeniz Cennet yavrumuzun mezarı olacak. Karadeniz’in hangi kıyısına gidersen kızının mezarını göreceksin.’ diyerek ona telkinler vermişti’ ” (Çetinbaş, 2017: 38).

Aynı romanda Ruslara karşı yapılan son büyük savaşın öncesinde askerlerin abdest almasından, kılınan toplu namazdan ve savaş meydanını inleten tekbirlerden söz edilir. Öte yandan savaşın başkomutanı büyük meşe ağacının altında at sırtında konuşma yapmak için hazırlanır. Yazar, “Çerkesler önemli toplantılarda konuşmaları at sırtında ve ulu bir meşe ağacının altında yaparlardı” (Çetinbaş, 2017:10), biçimine bir açıklama getirirse de meşe ağacının atalar diniyle ve Mezıtha ile ilgili olduğu muhakkaktır.

Genar romanında Kalubatyikolar, Zanıkolar, Koseyikolar gibi ünlü Çerkes ailelerinin Müslüman olmasından sonra Kalubatyikolar’ın çiftliğindeki ulu meşe ağacına bölge halkının saygısının azaldığı ancak civarda yaşayan pagan ailelerin ağacı hâlâ önemseydiği vurgulanır.

“Kutsal sayılan bu ulu meşe ağacına Kotij diyorlardı. Toplantıyı tertip edenlerle toplantıya katılacak temsilcilerin çok azı Müslümandı. Büyük çoğunluk hala pagandı. Eski ata dinine bağlıydı. Büyük meşe ağaçlarını kutsal sayıyorlardı. Sırf inanç duygusuyla değil, eski bir töreyi yaşatmak için toplantının kutsal ulu meşe ağacının altında yapılmasına karar verildi” (Çelik, 2001a: 304).

Vadinin bazı köyleri Müslüman olmalarına rağmen meşe ağacı altında toplanmaya karşı çıkmaz. Halkın kolektif bilincinde meşe ağacı kutsallığını korur. Onun altında alınacak kararların hayırlı olacağına inanılır.

Rüzgâr Kokulu Atlılar’da Setenayguaşe oğlunun ölümüyle sarsıldığında yine bir soylu olan Nur Hanım, İslami öğretiyile ona destek olur. Can emanettir, her şey Malikülmülk olan Tanrı’nındır. Seçilen sözcükler ve örnekler Nur Hanım’ın İslami bilgisinin iyi

olduğunu gösterir. Setenayguaşe bu telkinlerle rahatlasa da tek bir dine değil Tanrı'ya inanır.

“Nur Hanım'ın Tanrı'dan söz açması Setenayguaşe'yi yatıştırmıştı. Setenayguaşe Müslümanlık dahil hiçbir dine aldırmaksızın Tanrı'ya inanırdı. Gerçi bazen namaz kılar, Kuran okurdu ama bunu Tanrı'yla bağ kurmanın sayısız yollarından sadece biri olarak görürdü. Sıkıntılı zamanlarında bütün bu ritüellere boş verir Tanrı'yla doğrudan konuşurdu. Şimdi de gözlerini kapatmış uhrevi bir dünyada geziniyor, ancak bu şekilde var olmaya katlanabiliyordu” (Reşat, 2008: 249).

Çerkesler ve Abazalar kendi aralarında da Müslümanlık konusunda uzlaşmış değildir. Romanlardaki bazı karakterler dini, etnik kimlikten önemli görürken bazıları etnik kimliğe bir değer atfeder. *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanındaki Şemsi karakteri ana vatandaki soydaşlarıyla bir araya geldiğinde Müslüman olduğu hâlde onların içkili sofrasına oturmaktan, onlarla birlikte içki içmekten geri durmaz, Abhazya'dakiler onu dini nedeniyle ötekileştirmez. Soydaşları onu ziyarete Türkiye'ye geldiğinde kendisi de içkili bir sofra kurarak onları ağırlamak ister ancak Türkiye'de yaşayan akrabaları bu sofraya oturmayı reddederler.

“Kendi deyimleri ile Düzceli olan bu has Abazalar, Müslümanlarca haram olduğu için içki bulundurulmuş yemek masasına oturmazdılar. Konuklarını masaya oturtan Şemsinin yalvarması bile yeterli olamamıştı. Konuklar masaya otururken, yan koltukta bağdaş kurup oturan bu Düzceli has Abazalar, kendilerini bir İslam halifesi gibi duyumsuyor ve konuklara da öyle görünmek istiyorlardı. Onlar bu aymazlığı Müslümanlık gösterisi adına yaparken, Abhazya'dan gelen konukları ile yemeğe oturan Şemsi kızgınlığını belli etmemeye çalışsa da yüzüne olumsuzca yansıyor. Arada bir boşalan bardaklar doldurulup konukların önüne sürülürken, çıkardıkları şakırtılarla, Düzceli has Müslüman Abazaların elde tuttukları iri taneli tespihler benzer sesler çıkarıyordu” (Taşkın, 2011: 852-853).

Artık Düzceli olan bu Abazalar, Ruslarla birlikte yaşayan “Komonis” Abazaları sevmez, Müslüman Türk halkının dinini ve namusunu komünizme karşı korumak için gerekirse Abaza bölgesini bombalayabilir (Taşkın, 2011: 650). Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*'de hiçbir aidiyetin üstünlüğünden söz edilemeyeceğini; dinî tehdit altında aynı dili konuşan farklı inanca mensup bireylerin dinî kimliklerini öne çıkarabileceğini, dilsel ve etnik tehdit altında da aynı inançtan insanlarla çatışabileceğini söyler (Maalouf, 2000: 19). Bu romanda da ana vatanı anlatan romanların aksine dinî aidiyet etnik aidiyetin önüne geçer. Şemsi Abhazya'yı anlattıkça Saz köylü bir Abaza sinirlenir. Soydaşları Müslüman olmadığı için onlara kızar.

“Hepsinin Allah belasını versin!.. Oralarda artık özleyebileceğimiz kimse kalmamıştır. Onlar Abaza olamaz; olsa olsa Abazaca konuşan Rus komünistleridir” (Taşkın, 2011: 785).

Taşkın’ın söz ettiği bu dışlama örneği, dinin etnik kimlik kaybındaki yerini göstermek adına önemlidir. Taşkın, Düzce’deki dindar insanların “Abazaları yeterince dindar olmamakla, dini yeterince özümsememek ve Müslüman görüntüsünü tam verememekle” (Taşkın, 2011: 851), suçlandığını belirtir. Bu nedenle derneklerine “Müslüman Abazalar Derneği”, “Ümmet Abazaları” gibi isimler vermeyi düşünen, dernek binasına Ayetelkursi ya da Yasin duası asmayı düşünen Abazaların olduğunu söyler. Aynı bölgede olmalarına rağmen Ersoy’un söz ettiği Abaza köyü ile Taşkın’ın söz ettiği Abaza köyleri arasında büyük farklar vardır. Sürgünden sonra geçen yüz yılı aşkın süre dini, etnik kimlik karşısında üstünlük kazanmasını sağlar. Tabii ki bu değişim her bölge ve her köy için aynı değildir. Her köy İslamiyet’e uyumlanmada farklı bir süreç geçirir. Ayhan Kaya *Türkiye’de Çerkesler Diasporada Geleniğin Yeniden İcadı* kitabında Çerkeslerin dinle genellikle sembolik bir düzeyde ilgi kurduğunu ancak iskân bölgelerindeki varlıklarına göre dinî eğilimlerinin arttığını, bunun da kamusal alanın baskıcı tutumundan kaynaklandığını belirtmektedir (Kaya, 2011: 158).

Çok uluslu imparatorlukların parçalanma sürecinde, parçalanmayı durdurmak için başvurulan yöntemlerden biri aynı dine inananların ortak bir amaca sahip olacağı inancıdır. Osmanlı İmparatorluğu da “tebaa” ve “ümme” anlayışıyla, uzun zaman etnik ve dinî azınlıkları bir arada tutmayı başarmıştır. Fransız ihtilaliyle yükselen Milliyetçilik dalgası, 1800’lerden itibaren Osmanlı kıyılarını vurmaya başlar. Bu gelişme aynı dine inanmanın yeterliliği konusunda şüpheleri doğurur. Balkanlar ve Arabistan’da yaşanan hızlı çözülme “tebaa” ve “ümme” fikrinin yenilgisiyle, “ulus devlet” in zaferiyle sonuçlanır. 1800’lerin ortalarından itibaren ana vatanlarında sürülen ve soykırıma uğrayan Çerkes ve Abazalar din kardeşi olma vasfıyla ama özünde siyasi emellerle Osmanlı İmparatorluğu’nda iskân edilirler. Din çatısındaki bütünleyici anlayış onlara ümmet bilinciyle yaklaşır. Oysaki sürgünzedelerin tamamı İslamiyet’i kabul etmiş değildir. İslamiyet, Kafkasya’da oldukça geç bir dönemde kabul görmeye başladığı için sanılanın aksine ümmet bilinci onlar için bağlayıcı değildir. Bölge halkı tam anlamıyla Müslüman, Hristiyan ya da pagan değildir kısacası sürgün öncesinde ve sürgünü takip eden on yıllar boyunca bölge halkı için din birleştirici ya da ayırıcı bir güç olamaz. Sürgün

sonrasındaki iskânlarda, gelenlerin dinsel inanç- uygulama- farklılığı ortaya çıkar. Ümmet bilincindeki devlet, uluslaşma sürecine girince hem bu dinsel farklılık gündeme gelir hem de etnik farklılık göze çarpmaya başlar. Zamanla bazı bölgelerde din kardeşlerimiz söyleminin; gâvur, Rus tohumu, dinsiz söylemleriyle yer değiştirdiği görülür. Milliyetçi ideoloji, ümmet fikrini silerken etnik grupların inanç sistemindeki farklılıkları da belirginleşir. İslam, sürgünzedelerin yerleştirildikleri bölgedeki din algısına göre kimi zaman daha güçlü bir etkiye sahip olurken kimi zaman bu etki hissedilmez. Bölgesel etkilerle dinî değerlerin etnik kimlik değerlerinin önüne geçtiği de görülür. Çerkes ve Abazalar bilinçli ya da bilinçsiz olarak atalar inancından izleri yaşama biçimlerinin parçası hâline getirirler ve genellikle dinî konularda seküler bir yaklaşım takınırlar. Kafkasya coğrafyasında geçen romanlarda Müslümanlık, sizden farklıyım ama onlara da benzemiyorum anlamına gelirken Osmanlı coğrafyası için size benziyorum ama sizden de farklıyım anlamına gelmektedir. Romanların bir kısmında tam anlamıyla İslamiyet kurallarına uymamak yazarlar tarafından bir ayrıcalık, etnik kimliğe özgü bir nitelik ve hatta iyi bir özellik olarak nitelendirilir ancak bazı romanlarda bu tam olamayış Türklerin gözünden aktarılır ve aşağılama unsuruna dönüşür. Çerkes ve Abaza yazarların dinsel inançtaki bu ikili vurgulaması yukarıda sözünü ettiğimiz sizdeniz ama sizden farklıyız söyleminin bir uzantısı olarak yer alır. Çerkeslerin ve Abazaların kimlik inşasında bu durum kabul edilen başkaları tarafından da kabul edilmesi beklenen “kendilik” özelliğidir.

6. BÖLÜM

İĞNEYİ KENDİNE BATIRMAK: SOYLULAR VE KÖLELER

Sınıflı toplum yapısı; eski uygarlıklardan bu yana dünya tarihinde görülen siyasi, dinî, ekonomik, ırksal ayrılaşmaya sebep olan aynı zamanda bu unsurlardan doğan bir sistemdir. Erki ele geçirenler; kadimlik, kutsallık, eşsizlik gibi sözde seçkinliklerle ama özde baskıyla yapının devamına uğraşırlar. Sosyal tabakalaşma evrensel bir sorun olduğu için onu salt bir ırka, kültüre ya da inanca mal etmek yanlış bir yaklaşım olacaktır. Biz bu bölümde sosyal tabakalaşmanın tez boyunca konu edilen etnik gruplarındaki yansımalarını belirlemeye çalışacağız. Çerkes ve Abaza kültürlerinde de sosyal sınıflar, diğer tüm toplumsal yapılanmaları düzenleyen, topluluğun ortak kabulü olan habze-keabz ile keskin bir biçimde yapılandırılmıştır. Habze- keabz diasporaya dağılmış halkları bir arada tutma ve ulusal kimliği koruma yönüyle olumlu bir dayanakken sosyal sınıfların sürdürülmesinde olumsuz bir dayanak olur. Çerkes ve Abazalarda sosyal sınıfların, ekonomik durumun iyileşmesi veya evlilikle yoluyla değişmeyen katı ve geçirgen olmayan bir yapısı vardır. *Çerkesler* kitabında Saltık, Çerkes Abaza kültüründe kâr amaçlı kazancın arttırılması düşüncesinin bulunmadığına daha ziyade ihtiyaçların karşılanmasına odaklanıldığına değinir. Dolayısıyla geleneğin belirleyici olduğu toplumda maddi değerın önemi yoktur. Maddiyata göre statü anlayışı sonradan gelişmiştir (Saltık, 1998:34). Burada sözü edilen sınıf kapitalist sisteme bağılı gelişen bir sınıflama değildir. Saltık Çerkeslerde sosyal sınıflar; Pşı (prens), Vork (soylu), Fekol (köylü), Pşıtlı (ev içi köle) wunet (ev dışı köle) köle denginde topraksız köylülerden oluştuğunu söylerken; Rahmi Tuna soyluları da kendi içinde ayırdığı daha ayrıntılı bir bölümlleme yapar. Tuna, Abazalardaki sosyal sınıfları; awubla (kutsal aile), aspha (hükümdar ailesi), ah (asiller), aaamısta (soylu aileler), aşnauk'ma (soylu-köle arası sınıf), anxayu (köylü), axipşı (beye bağımlı), atü (Abhaz olmayan köle) biçiminde sıralar.¹²⁵ Besleney; *Türkiye'de Çerkes Diasporasının Siyasi Tarihi* kitabında, Lemercier-Quelquejay'ın

¹²⁵ Tuna, R. (2009). *Adige Xabze Adige Etiği ve Etiketi* . İstanbul: As Yayınları.

Kabardey’de sosyal piramidi başında sırasıyla pşı (prens) daha sonra soylu vassal sınıf vork; çoğunluğu oluşturan özgür köylüler tlefokotl, belirli görevleri olan köylüler olan lağunapıt; en altta ise azatların olduğu şeklinde tanımladıklarını ancak azat, özgürleşmiş köle demek olduğundan Lemercier-Quelquejay’in terimi yanlış kullandığını, en alt sınıfı oluşturan gurubun adının pşitli şeklinde kullanılmasının doğru olacağını belirtir. Besleney; köleliğin toplum yapısında uzun zamandır bulunan bir unsuru olduğunu, mülk edinme hakkı olmayan kölelerin habersizce satılabildiğini, özgürlüklerini savaşlarda cesaret göstererek veya satın aldıktan sonra köylü sınıfına geçip mülk sahibi olabildiklerini aktarır. Ayrıca istisnalar dışında evlilikleri ait olunan sınıftan yapıldığını ekler (Besleney, 2016: 45-46). Tuna da sınıflar arası evliliğin onaylanmadığını, böyle bir evlilik gerçekleştiğinde de doğan çocuğun üst sınıfın haklarını elde edemediğini belirtir (Tuna, 2009: 155).

18. yüzyılın ortalarından itibaren eşitlikçi yapılan köy topluluklarıyla, dağlık Şapsığ ve Abzeh bölgelerinde feodal yapı sona erer, soylu sınıfı sürülür, böylelikle köylüler özgürlüğe soyluların çoğunu bölgelerinden sürerek ulaşır (Besleney, 2016: 45). Şapsığların aristokratlarla mücadelesi sonrasında da Çerkes ve Abazaların yaşadığı diğer bölgelerde sınıflı toplumsal yapısı varlığını sürdürmüştür. Her şeye rağmen bir ateşi yakan özgürleşme talepleri, yalnızca soyluları rahatsız etmez. Richmond, aristokratlara karşı elde ettikleri başarının Şapsığları Kafkasya’nın en korkulan ve saygı duyulan kabilesi ve aynı zamanda Rusların en güçlü düşmanı hâline getirdiği tespitini yapar (Richmond, 2018: 47). Ruslar bir yandan sınıflı toplum yapısından kaçıp Mozdok’a yerleşmeleri için köleleri desteklerken bir yandan da toprak sahiplerine kendilerine bağlı kalma şartıyla destek verir (Çatalkılıç, 2021: 27-28). İlerleyen yıllarda Hristiyan olma şartıyla Mozdok’a gelen kölelerin sayısı arttıkça büyük toprak sahipleri kölelerini ya da onlara biçilen maddi değeri almayı talep ederler (Çatalkılıç, 2021: 140-146). Sınıflı toplum yapısı hem alt hem üst tabakayı yönlendirme olanağı sağladığı için Ruslar, bu yapının devamını kârlı bulurlar ayrıca Kafkasya’dan çıkarılan kölelerin satışını da görmezden gelirler. Onlara göre her hâlükârda Rus toprakları Çerkeslerden “temizlenir” öte yandan Gürcü köle ticaretine engel olurlar çünkü Gürcülerin bölgeyi boşaltmasını istemezler (Toledano, 1994: 97/120).

Osmanlılar için de bu yapı hem desteklenen hem de engellenmek istenen bir seyir arz eder. Büyük sürgün sonrasında köleleriyle birlikte iskân edilen sürgünzedeler, İmparatorluk'un asker ihtiyacını karşılamak için yeni bir yol olarak görülür. Köle erkekler özgürleştirilerek askere alınır (Toledano 1994: 7). Kadın köleler için özgürlük yolu daha uzun olacaktır. 1890'lara gelindiğinde Dâhiliye Müsteşarlığı, bizzat Konya Vali'sinden Türk dili ve âdetini bilmeyen köle kızlar temin etmesini ister (Toledano, 1994: 155). Sürgünün üzerinden neredeyse otuz yıl geçmiş, çoğu Çerkes ve Abazalar ülke topraklarında iskân edilmiştir ancak saray bir yandan onları tebaası kabul ederken diğer yandan üstü kapalı biçimde insan ticaretini sürdürür. Kitlesel hareketlerde soyluların alt sınıf üzerindeki gücü Osmanlı siyaseti için aynı anda olumlu ve olumsuz görülmüştür. Beylerinin bir sözüyle kolayca yönlendirilebilen topluluklar, yasayı değil geleneği izlediği için tehlike arz etmiştir. Sözü edilen sosyal sınıflanmada en altta bulunan köleler Ortadoğu köle pazarlarının metası olması nedeniyle en çok mağdur olan gruba girerler. İmparatorluk köle talebini Avrupa'dan karşılayamadığında Kafkasya'ya ağırlık verir. Bu noktada köleliğin oluşum biçimi ve kölelerin etnik kimliği önem kazanır. Toledano *Osmanlı Köle Ticareti* kitabında köle edinmenin üç yolla yapıldığını belirler. Bunlardan ilki; savaşlarda, akınlarda ele geçirilen esirlerdir. İkinci kaynak iç çatışmalarda kaçırılan ve köleleştirilen insanlardır. Üçüncü kaynak, satın almadır. Burada bireyler bazen zorunluktan bazen de daha iyi bir yaşam umuduyla gönüllü köleliği seçerler. Elbruz Aksoy, bu üç yola iki basamak daha ekler. Habze-keabz kavramlarının yargı basamadığında tartıştığımız suçluların köleleştirilmesi yolu da bir köle kaynağıdır. Son grup kalıtsal köleliktir ve bunlar savaş esirleri ve Kafkas kökenlilerin evlendirilmesiyle elde edilen kölelerdir. Aksoy bu köleler için özel üretim demektedir (Aksoy, 2021: 30-32). Farklı yöntemlerle sürekli desteklenen köle ticareti, arz talep dengelerinin değişimine paralel olarak yüzyıllar boyunca varlığını korur. Toledano beyaz kölelerin muteberliğinden söz ederken köleler arasında dahi sosyal sınıflaşmaya olduğunu belirtir (Toledano, 1994: 16). “Çerkes köle” imgesinin olumlu çağrışımı nedeniyle bu etikete sahip olmak köleler arasında olumlu addedilir, bu nedenle Çerkes olmayan; Gürcü, Ukraynalı, Rus, Kazaklar ve hatta Türkler Çerkes etiketiyle satılır, köleler ve tacirleri ırklarını ustalıkla saklar (Toledano, 2010: 113-114; Erdem, 2004: 84-85). Satılan kölelerin etnik kimliği kadar köle soylu olup olmadıkları da net değildir. Hürken köleleştirilenler olduğu gibi, köle soyundan olduğunu reddederek azat edilmek isteyenler

de vardır ve Osmanlı mahkemeleri sık sık bu türden davalara bakmak zorunda kalır hatta konsolosluklar köleler için sığınma merkezlerine döñüşür (Toledano, 2010: 115-125).

Büyük Sürgün sonrasında gemilerle Osmanlı limanlarına getirilen sürgünzedelerin sayısı farklı kaynaklarda 500.000 – 2.000.000 arasında anılır, kitleler hâlinde gelenlerin denetimli olarak iskân edilmesi gün geçtikçe zorlaşır. Bu hengâmenin ortasında köle olanla olmayan birbirine karışır. Toledano, bu taşınma sırasında kaptanların bir kısmının da zorla köle sahibi olma yolunu seçtiklerine, taşıdıkları belirli sayıda yetişkine karşılık bir çocuğı aldıklarına dair kaynaklardan söz eder. Bu pazarlıkta zorla alınan çocuklar köle soyundan mı hür mü belli değildir. (Toledano, 1994: 130) Sonraki yıllarda köleler ve soylular arasındaki çatışmaların artması, devletin azat sayısını artırma çabası, kölelerin beylerden alınarak tarım işçisi ya da asker olarak kullanılmak istenmesi pek çok asayiş sorununu beraberinde getirir (Toledano, 1994: 144-154).

Erdem; *Osmanlıda Köleliğin Sonu* kitabında, Osmanlı- İslâm tarihi araştırmacısı Lewis'in Ortadoğı coğrafyasında kölelik konusunda çok sayıda belge olmasına rağmen akademik çalışmaların az olmasını konunun "aşırı hassas" olmasına bağladığından; Murray Gordon'un ise Arap tarihçiler arasında bu konuda bir "suskunluk komplosu"nun varlığından söz ettiğini belirtir (Erdem, 2004: 7). Benzer şekilde sosyal sınıflar ve kölelik konusu, Çerkes ve Abaza toplumlarında güzellenerek anlatılan, övünülesi millî unsurlar arasında yer almaz. 21. yüzyıl bakışıyla hoş karşılanmayan bu gerçeklik konusunda "sessizlik" tutumu sergilenir. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi* kitabında Maurice "...toplum, bireyleri birbirinden ayırabilecek, grupları birbirlerinden uzaklaştırabilecek her şeyi hafızasından uzaklaştırma eğilimindedir ve her dönemde anılarını, kendi dengesinin çeşitli koşullarıyla uygun düşürecek biçimde değiştirir" (Maurice, 2016: 358), ifadesine yer verir. Toledano da etnik grupların köleliği kendi tarihlerinin bir parçası olarak görmek istemediğini, bu konunun araştırılmasını talep etmediklerini belirtir (Toledano, 2010: 46). Millî bir duruş ve bakış açısıyla millî beraberlik oluşturma çabasındaki Çerkes ve Abaza toplumunda da eski kuşaklar tarafından hangi ailenin hangi sınıftan olduğu bilinse de gençlere bu bilgi ya aktarılmaz ya da el altından aktarılır. Bu durum, toplumsal hafızada kötü izler bırakan ayrımcılığın sona ermesi isteğıyle ilişkilendirilebilir. Öte yandan etnik bir grup için iğneyi kendine batırmanın, kendi tarihiyle yüzleşmenin, mağdur taraftan gadr tarafına geçmenin, her daim asalet ve nezaket

timsali olmadıkları bilgisinin zorluklarını bildikleri için de bu gerçeklik göz ardı ediliyor olabilir. Bu bilinçli suskunluğa rağmen sürgün esnasında ve sonrasında kölelik düzeninin ve sosyal sınıf ayrımcılığının Anadolu’da da uzun süre devam ettiğini, alt sınıfların haklarının ihlal edildiğini hem tarihsel kaynaklardan hem de romanlardan öğrenebiliriz. Elbruz Aksoy *Beyaz Köleler*’de 1940’larda Türkiye coğrafyasında hâlâ varlığını sürdüren sınıf ayrımdan, köle- soylu ilişkilerinden söz eder (Aksoy, 2022: 302). Çerkes ve Abaza romanlarını yazarların sosyal sınıflar ve kölelik konusunu ele alışları açısından incelediğimizde bu konunun romanlara daha isteksiz yansıtıldığını görülür. Yine de yazarların konuyu ele alışlarında üç farklı tutum gözlemek mümkündür. Sınıflı yapıyı; millî beraberliği koruma kaygısıyla “toplumsal yapının unsuru” gibi gösterme yaklaşımı, acımasız detayları ile tasvir etme ve distopik anlatım bu tutumların başlıcalarıdır.

İncelenen romanlardan biri olan *Zorunlu Göç*’te de 1861 yılında, köleliği kaldıran Çar’ın topraksız köylüleri Kafkasya’ya gönderdiği anlatılır. Kabardey ve Asetin soylularının, köleliğin kaldırılması ve toprak reformu sonrası topraklarına Kazakların yerleşmesiyle iyice yoksullaştığı bilgisine yer verilir. Soyluların yardım istedikleri Çar, sadece kendisine bağlılık yemini eden prenslere destek verir (Çelik, 2001: 136). Soyluların güçlerini elde etmek için Çar’a yaklaşmasını örnekleyen bu bölüm, kölelik sorunun büyüklüğüne işaret eder. Çelik *Kazanuko Jabağ* romanında Rusların da sınıflı toplumsal yapıyı inceledikleri ve zaman zaman insanları kışkırtarak kendi lehlerine kullandıkları bilgisine yer verir. Elçi Vollinski, Kafkasya’daki doğal kaynakları ve demografik yapıyı inceler. Romanın bu kısmında feodal yapının dayatmalarından kaçarak başka yerlere yerleşen insanlara dair bilgilere yer verilir.

“Kabardey’deki feodal yapı, alt sınıfları büyük ölçüde rahatsız ediyordu. Ezilen bazı insanlar; efendilerinden kaçarak Terek nehrinin kuzeyine sığınıyorlardı. Bunlar Mezdegü bölgesinde küçük bir koloni oluşturmuşlardı. Çoğu, yörede yaşayan Kazaklar la ilişki içindeydiler” (Çelik, 1994: 156).

Osman Çelik *Savaş Nesilleri* romanında da aynı vurguyu yapar, Rusların Kabardey bölgesinde ikiyüzlü bir politika izlediğini, soyluları barışa teşvik ederken alt sınıfları isyana teşvik ettiğini dillendirir. Bu romanda da soyluların baskısından kurtulmak isteyen alt sınıfların Hristiyan olduğu bilgisi verilir (Çelik, 2001b: 12). Bu üç romandan alınan

bölümlerde köleliğin kişiler üzerinde etkisi değil; siyaset yoluyla toplumsal yapıya verdiği zarar anlatılır.

Kimi romanlarda sınıflı toplum yapısı, birtakım sorunların sebebi olarak görülür ancak bu sorunların boyutları, köle psikolojisi ayrıntılı işlenmez. *Elveda Çerkesya* romanında Varna kampında farklı gruplar arasında kavga ve uyumsuzluklar yaşanır. Sürgünde bile bey- kölelik soyluluk gibi kavramlara göre hareket edilmesinin istenmesi gerginliğe yol açar (Çetinbaş,2017: 88). Uğurlu *Anzure* romanında romanla aynı ismi taşıyan Maraş’a bağlı Anzure köyünde bireylerin isimlerinin başına konan sıfatla hangi aileden olduğu belli olan Pşı (Bey), Work (beyden sonra gelen sınıf), Fekol (özgür köylü) Pşıl (köle), Vınaut (hizmetkâr) isimli sosyal sınıflarının varlığının yüzyıllardır olduğu biçimde babadan oğula geçerek devam ettiğini, hak hukuk konusunda zenginlerin tarafının tutulmasının toplumda düşmanlığa yol açtığını anlatır (Uğurlu, 2007: 13). *Ne İstiyor Bu Şemsi?* romanında Şemsi, dağlık ormanlık coğrafyasının da etkisiyle kapalı bir toplum olan köyünden söz eder. Yaşlıların önderlik ettiği feodalizmden kalan törelerle ve geleneğiyle kölelik döneminin devam ettirildiğini aktarır. Şemsi bu ilkel törelerle savaşmayı göze alsa da başarılı olamayacağını düşünerek sabreder (Taşkın; 2011: 548). Onun söz ettiği tekil bir mücadele biçimidir, romanda bundan rahatsız olan bir başkasından söz edilmez. Zaten Şemsi de kısa sürede vazgeçer, ayrıca köleliğin ne olduğuna dair bir açıklama yoktur. Geleneğin gençleri köleleştirmesinden mi yoksa köleliğin varlığından mı şikâyet edildiği net değildir. *Ay Işığım*’da Fevzi Bey, dedesi azat edilmiş, Osmanlı’da ünlü bir tamburi olmuş Akif Bey’i hâlâ köle olarak görür.

“ ‘Akif, ben Fevzi Efendin. Sıcak ekmek çıktıysa al da gel. Oyalanma bir yerde,’ diye buyurdu kapıdaki zarif adama.
Sonra da sertçe kapattı kapıyı. ‘Demek, bunu hâlâ getir götür kullanıyorsunuz aferin, bak takdir ettim seni. Hakikaten aferin Feride kızım. Geleneklerimizi, âdetlerimizi, yüzlerce yıllık düzenimizi bozdurmayın’ ” (Binel, 2020: 227-228).

Yeğeni, yeğenin kızı Akif Bey’i öyle görmezler ve onun adına utanırlar ancak Fevzi Bey, eski düzeni değiştirmek istemez. Akif Bey’ e iyi muamele edilmesine kesinlikle karşı çıkar.

Genel, *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında habze ile devam ettirilen sınıflı toplum yapısının Cumhuriyet'e kadar devam ettiği ve ancak yaşanan yeri terk edenlerin, kendine yeni geçim kaynakları bulanların özgürlüklerine ve onurlu bir yaşam biçimine kavuştukları anlatılır.

“Şeker fabrikasına işçi olarak yazılan Wuneutler, Kajerler, kimliklerini ve geçmişlerini anımsamak bile istemiyordu. Cumhuriyet onları özgür kılmış, onlar da Uzunyayla'ya veda edip yoksul ama onurlu olmayı seçmişti” (Genel, 2009: 215).

Genar romanında Osman Çelik'in sosyal sınıf ayırımına toplumsal yapının unsuru olarak hassasiyetle değindiği söylenebilir. Romanda Hanibe bir köledir. Kendini aileden biri olarak görür ancak “sınırlarını iyi bilir” ve “ölçülü” davranır. Aile de buna karşılık ona karşı iyi davranır.

“Hanibe, Pşılı yani Nathoların vasalı idi. Babası ve dedeleri Nathoların yanında yaşamış, onlara hizmet etmişlerdi. Ailenin bir parçası olmuşlardı. Pşılı Laşe gibi Hanibe de Natholar kadar eski bir köke sahip olduğuna inanıyordu. Hiçbir Natho, onun bu inancını sarsmamıştı. Aileden farklı bir davranış görmemişti. Bu güveni hayatının her anında hissettiği için, aile büyükleri gibi hareket etmiş, ancak, daima ölçüyü kaçırmamaya özen göstermiştir” (Çelik, 2001a: 127).

Yazarın Hanibe'nin hayatını veya karakterini anlatırken köleliğin onur kırıcı yanlarından belirgin biçimde bahsetmediği görülür. *Savaş Nesilleri* romanında ise nesilden nesile devam eden herkesin konumuna göre davrandığı ve halinden memnun olduğu bir pşılı-soylu ilişkileri anlatımına rastlanır. Ticaret yapmak ve ailenin ilişkilerini güçlendirmek için aile kararıyla Tsemez'e (Novorososki) gönderilen Pşımaf ile birlikte gönderilmek üzere seçilen pşılı aile önce Lasmar'a sonra oğlu Pşımaf'a hizmet etmekten onur duyar.

“Kafileye katılacak olan Pşılı Marde ailesi ise, sanki sürgüne gönderiliyorlarmış gibi bir duyguya kapılmışlardı. Onları teselli eden tek şey, Pşımaf'ı sevmiş olmalarıydı. Bir zamanlar Lasmar'a hizmette bulunmuşlardı. Şimdi ise, eşine ve oğluna eşlik edeceklerdi. Bundan, adeta gizli bir gurur duyuyorlardı” (Çelik, 2001b: 155).

Romanda sınıflar arası karşılıklı sevgi saygı ve bağlılığa vurgu yapılmasına da rastlanır. Pşımaf'ın evinde soylu-köle, efendi-vasal arasında karşılıklı saygı olması yüceltilir. Alt sınıfların beylerine olan bağlılıkları ölüme kadardır. Öyle ki savaşta oğulları ölen babalar kendilerini teselliye gelen Pşımaf'e kendisini büyükleri olarak gördüklerini söylerler. Ekmeğini, toprağını onlarla bölüştüğü için teşekkür ederler. “Diğer oğullarımızda senin

yolunda feda olsun” diyerek bağılıklarını sunarlar (Çelik, 2001b: 355). Yıllar sonra Pşımef’in oğlu Osman’a, yıllardır ailesine hizmet etmiş Kunder yol arkadaşlığı eder. Bir zamanlar bastı ailesiyle çalışan Samir’in oğlu Kunder Osman’a yardım ederken yeni kuşak işbirliği içindedir fakat “seviyelerinin” ve “görevlerinin” farkındadırlar. (Çelik, 2001b:450). Sosyal seviyelerinin ve görevlerinin bilincinde olma durumunda pşılı olan (köle olan) zaman ve mekânlar değişse de efendisinin sağ kolu olmayı sürdürür.

Genar romanında Pşılı kızı olan Vunay soylulara benzeyen tavırları ve güzelliği nedeniyle bir yandan methedilirken bir yandan başka bir sınıftan olduğu vurgulanarak var olan ayrımcılık gözler önüne serilir.

“Genç kızlar, ateşe yakın iki sıra meydana getirmişlerdi. Gubate ev sahipliği yapıyor. Öndeki sıranın başında duruyordu. Hemen arkası da, ikinci sıranın başında da Pşılı Laşe’nin kızı Vunay yer almıştı. Gubate’ye yardım ediyordu. Vunay güzel bir kızdı. Pşılı kızı olmasına rağmen, soylu davranışları ile herkesin dikkatini çekiyordu” (Çelik, 2001a: 276).

Genar romanındaki bu örneklerde köle sınıfının kendilerinden beklenen iki önemli meziyeti taşımaları açısından takdir edildiği görülür: soylulara benzer tavırlar sergilemek, kimin efendi kimin köle olduğunu unutmamak yani yerini bilmek. Romanda alt tabakadan gelenler toplantılara katılamamalarını ve hiçbir toplumsal karara dâhil edilmemelerini de sorun etmeden veya sorgulamadan toplumsal statülerinin gereği olarak kabul eder ve buna göre davranırlar. Hak arama mücadelesine girişmezler. Karakterler hangi sınıftan olduğunu bilir ve buna göre davranır, yaşam biçimlerini toplumsal yaşamın gereği olarak görürler. Aynı romanda Bastılar’ın kölelerinin olmasını romanın Türk karakteri Ahmet Sena anlamlandıramaz. Bu durum hoşuna gitmese de soylu ve pşılı ilişkisinin “endişe edilecek yanı olmadığını” görerek rahatlar (Çelik, 2001a: 133). Soylu ve soylu olmayan gençler birlikte zaman geçirir, gezilere gider ve eğlenirler. Birbirlerini küçümsemezler, soyluluklarını göstermeye çalışan gururlu asiller sayıca azdır.

“Büyüklerine seyislik yapan bir hayli soylu genç vardı. Bu, şerefli bir görev kabul ediliyordu. Önemli bazı gezi ve ziyaretlerde, gençlerin büyüklere eşlik etmesi adet gereği idi. Bunlara, Pşerah deniyordu. Gençler saygılı, cesaret sahibi atik olurdu. Çayırıkta genç pşerah grupları da vardı. Gerçi bunları Pşılı gençlerden ayırmak zordu. Çünkü, diğerleriyle birlikte oturuyor ve eğleniyorlardı. Birbirlerini hor görmüyorlardı. Sadece aşırı gururlu olanlar; soyluluklarını her yerde göstermek isterlerdi. Bu gibileri de çok azdı” (Çelik, 2001a: 151-152).

Yazar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kölelik anlayışını bilen Ahmet Sena'nın içini rahatlatarak Çerkesler arasındaki köleliği aklamış olur. Ahmet Sena, sınıf farkını benimseyen bu psıloların zihinlerindeki fikirlerin henüz olgunlaşmadığını, soylularla alay etmek dışında bilinçli bir tavırları olmadığını gözlemler. *Çerkes Özgürlük Savaşçısı Hapago* romanında Mahmut Bey öldürölünce kölesi Hamırze, efendisinin hanımını ve oğlunu kurtarır. Bu cesareti nedeniyle hanımını onu azat etmek ister ama Hamırze “efendisinin kapısında” ölmeyi seçer (Ilıca, 2021: 41). Hamırze, efendisinin oğlu büyüyünce bu sefer de onun için varlığını tehlikeye atar. Hapago'nun esir tutulduğu kaleye giderek Çerkesler tarafından yıllar önce köleleştirildiğini, kırbaçla tehdit edildiğini, sünnet olmaya zorlandığını, daha önce kaçırılan bir Rus kızıyla evlendirildiğini, Hristiyan olmayı sürdürdüğü için onu öldürmeye çalıştıklarını söyleyerek güven kazanır ve Hapago'yu kurtarma planları yapar (Ilıca, 2021: 198-226).

Kazanuko Jabağ romanında Çelik'in diğer romanlarının aksine kölelik tercih edilmez veya tüm zorluklara rağmen kölelikten kurtulmanın bir yolu aranır. Romanında Jabağ'ın babası Devay, alışılmadık biçimde daha bebekken sırf oğlu köle olmasın, onun ruhuna gem vurulmasın, kendi özgür iradesiyle hareket edebilsin, diye onu köleliğin olmadığı bir yere atalık olarak vermek ister (Çelik, 1994: 28-29). Çelik'in diğer romanlarında “o kadar da kötü” olmayan kölelik yaşantısı bu romanda mücadele edilen sorun hâline gelir. Romanın başından sonuna toplumsal yapının kendisiyle mücadeleye girişen Kazanuko, habzenin faydalı ve incelikli öğelerinin korunup devam ettirilirken millî beraberliği bozan tutarsızlıklara neden olduğunu düşündüğü sınıflı toplum yapısının tamamen kaldırılmasından yanadır. Ona göre Psılı ve wuneut barışta da eş değerdedir. Bunun için dinî ve ahlâkî prensipleri çıkarları için kullanan kendileri çalışmazken her şeyi sahiplenmek isteyen Psı ve soylularla karşı karşıya gelmekten kaçınmaz (Çelik, 1994: 180-181). Kazanuko “Çalışmayan kişi insan değildir!” (Çelik, 1994: 180-181), diye seslendiği soylulara, alt sınıflara yaptıklarının millî beraberliği bozduğunu anlatmaya çalışır.

“Devlet, insan unsuru üzerine kurulur. Topluluğun omuzları üzerinde yükselir. Eğer hükümdar olmak istiyorsan, önce yönettiğin insanlara değer vereceksin. Hergün kırbaçladığın ya da aşağıladığın adamlarla sınırlarını koruyamazsın. Silahlarını alıp, zincire vurduğun insanlarla devlet olamazsın” (Çelik, 1994: 147).

Soylular zaman zaman o kadar acımasızdır ki köleler özgürlük uğruna her şeyi göze alır. *Narıçko'nun Atı* romanında da Azimet'in dinlediği bir masala yer verilir. Masalda eşi öldükten sonra efendisinin evinden çocuğuyla birlikte kovulan ve bir değirmene sığınan köle kadının zorluklara rağmen özgürlüğü tercih edişi anlatılır.

“Birbirlerine sarılıp ağlaşarak giderlerken, bir derenin kenarında, bir yamacın dibinde terk edilmiş bir değirmene rastlamışlar. Oraya sığınıp orada yaşamaya başlamışlar. Etraftan da ot, yabancı meyveler toplayarak onları yiyorlarmış. Eskiden, o değirmene getirilen çuvallardan dökülen yemlerle beslenen, fakat hâlâ oradan ayrılmayan bir güvercin de bunlara arkadaş olmuş. Bundan başka ne kimse onları, ne de onlar kimseyi görüyormuş. Yaşamları zormuş; ama gene, ‘pşı’ nın kölesi olarak yaşamaktan böylesi daha iyidir, diyorlarmış” (Atalan, 2005: 28-32).

Adsız Roman'da sürekli babasının soyluluğunda ve nüfuzundan bahseden Setenay'a Pşımaf Çerkesler övülmekten hoşlanmaz babanla gurur duyabilirsin ama bunu sürekli dile getirerek onu kızı olduğunun için övünerek değerini düşürme diye öğüt verir. (Soykan, 2018: 256). *Genar'da* soylu gibi davranan kölelerin yanı sıra kibirli olmayan, soyluluğunu mütevazı şekilde gösteren üst sınıfın takdir edildiği görülür. Romanda Genar bir zaman düşman oldukları ailenin oğlu Şate'ye kölelerini “Bunlar da Bastı ailesinden: Bace ile Jıbge!” diyerek kendi ailesinin üyeleriymiş gibi tanıtır. Şate Şate, Bace ile Jıbge'nin Pşılı olduğunu anlar bu davranışın incelik olduğunu düşünür. Genar böylelikle eski düşmanının beğenisini kazanmış olur (Çelik, 2001: 245). Yabancıların hangi soydan kabul edileceği konusunda ise ortak bir tutum görülmez. *Savaş Nesilleri* romanında dışarıdan gelerek Çerkeslerle birlikte yaşamaya başlayan ve Nogaylar gibi toplulukların bile zamanla dili öğrenip uyum sağladıklarını iyi ve kötü günde beraber hareket ederek soylu, pşılı, vasal tüm grupların kaynaştığı anlatılır” (Çelik, 2001b: 298). Çelik *Kazanuko Jabağ* romanında ise soy kütüğü bilinmeyen uzak bir ülkeden gelen Jabağ herhangi bir sosyal sınıfa dâhil edilmez. Ancak Jabaj bir gün Vork mu yoksa bir Pşılı mı olduğunun sorulabileceğini veya öylece herhangi bir sınıftan sayılabileceğini bilir (Çelik, 1994: 125).

Tarihi ve siyasi konjonktür değiştikçe alt sınıfların romanlarda görünme biçimleri değişir.

Savaş Nesilleri romanında Ruslarla yapılan savaşlar ve iç karışıklıklar sonrası millî beraberlik ve millî mücadele için çok emek veren alt sınıfların söz sahibi olmak, kaderlerine yön vermek konusunda daha istekli oldukları görülür. Öyle ki Soylu Zaniko Seferbey, İstanbul'a yapacağı seyahati için elçi heyetine temsilci seçerken Tokovları

(soylu olmayan hür kişiler) dâhil etmeyi unutmaz. Bunun romanda belirtilmesi sınıflı toplum yapısının âdeta tasdiki olur (Çelik, 2001b: 313). Romanda heyet olarak gidilen görüşme esnasında en değerli armağanlar iki soyluya, verilir onlara göre daha sade giyimli olan Tokov Amirz'e fazla ilgi gösterilmez. Gururu kırılan Amirz, kendisine hediye verilmemesini sorun hâline getirir. Heyetin soylu üyelerini, soylu ihtirasını sürdürmek, herkese verilen armağanları paylaşmamakla eleştirir. Bir Tokov olan Amirz'in bu kadar ileriye gidebilmesi yurdunu savunurken gösterdiği başarıyla itibarının artmasına ve İslam dininin getirdiği eşitlik düşüncesine bağlanır. Alt sınıfın hak arama mücadelesi içinde olduğu görülür (Çelik, 2001b: 349). Romanda boylar ve sınıflar arası çatışmaların arttığı dönemlerde toplumu inanç yoluyla bir araya getirme çabalarına yer verilir. Sınıf kavgalarının kendilerine vereceği zararı gören Hacı İsmail ve Indar Mehmet isimli din adamları İslam'ı halka anlatır. Soya dayalı seçkinliği kırmak isterler, üstelik kendileri de soylu ailelerdendir. İnanç sayesinde Adıge boylarını tek bir bayrağın altında toplamaya gayret ederler (Çelik, 2001b: 430-431). Onların bu gayreti bir işe yaramaz soyluların kendi aralarındaki çekişmesi toplumsal meseleleri çıkmaza sokar.

“Çipako-Indarlar, Abbatlar, Kalabatukolar, Zanıklar durmadan soyluluk yarışı içinde olmuşlardı. Küçük olayları büyüterek, birbirleriyle uğraşmışlardı. Hepsinin benliğine, ihtiras ve gurur hakim olmuştu, birinin yapmak istediğini, diğeri bozmuş; hiçbir zaman, belli bir düşünce etrafında birleşmemişlerdi” (Çelik, 2001b: 487).

Çelik'in birbirini izleyen üç romanında sınıf farklılığı giderek karmaşaya yol açan yanıyla ele alınır. Birleşik Kafkasya idealini yaralayan ayrımcılığı, âdeta okuyuculara ders vererek anlatır. Yazar, tüm bunlar yaşanmasaydı birlik olur muydu, ihtimalini düşündürmek ister.

Sınıf ayrımcılığının bireyler ve toplum üzerindeki yıkıcı etkilerinin daha acımasız detayları ile tasvir edildiği romanlarda diğerk pek çok konuda olduğu gibi kurgu bir kenara bırakılıp doğrudan bilgilendirme yöntemini tercih edilir.

“Kral soyundan gelen bütün prensler, iktidar hırsıyla yanııyorlardı. Birbirlerine karşı güven duymuyor; yönetimde söz sahibi olmak için sonu gelmeyen bir mücadele içinde yaşıyorlardı. Halk, sosyal tabakalara bölünmüştü. Her sınıfın hayatı katı kurallara bağlanmıştı. Pşılar'ın (Prenslerin çevresinde ikinci sınıf soylular olan Vorklar vardı. Halkın çoğunluğunu “Fekol” adı verilen hür köylüler meydana getiriyordu. Pşı ve Vorklar'ın hizmetinde çalışan kölelere Pşılı, uşaklara Vuneut deniyordu. Bu son iki grup, en alt sınıfları oluşturuyorlardı” (Çelik, 1994: 17).

Bu roman baştan sona sınıf ayrımlarının yarattığı olumsuz etkileri göstermek, etnik kimliğe zarar veren yanların temizlenmesini sağlamak ister gibidir. Yapının yarattığı yıkımlara ve bireylerin yaşadığı çaresizliğe soylular ve özgürler tepki gösterilmez, sessiz bir kabul veya görmezden gelme sergilenir. Bu nedenle yazarlar sınıf ayrımcılığının bireyler üzerinde etkilerini ele alırken olayları daha çok kahramanlarının ağzından anlatırlar. Bu konuyu acımasız detayları ile tasvir ederek insanlık dışı olarak gördükleri meseleyi ele almaktan kaçınmazlar. Sosyal sınıf sorunu, etnik grubun temel sosyal yaşam düzenleyicisi habze- keabzın kendi içinde çelişmesine yol açar. Sınıflar arası evlilik gibi bir durum söz konusu olduğunda, gelenekle belirlenen kadına saygı ve genç kızlara evlenmeden önce tanınan hak ve özgürlükler net şekilde ortadan kalkar. Ersoy *Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen* romanında istediği gençle evlenmesine izin verilmeyen Hayrunisa Hanım'ın ağzından yaşadığı hayal kırıklığının yanı sıra sosyal sınıf ayrımcılığın insanları yaşamını derinden etkileyen sonuçlarını anlatır.

“Ancak olay hiç de benim düşündüğüm gibi sonuçlanmadı maalesef. Babam, kendisi gibi soyluluk iddiası olan bir aileden gelmeyen Khabug'un benimle evlenmek istemesini bir densizlik, bir haddini bilmezlik olarak algılamış; hatta, bunu soylu ailemize bir hakaret saymıştı. Davranışlarıyla beni cidden büyük hayal kırıklığına uğratan babam, bununla da kalmamıştı, önce anneme, bana göz kulak olmadığı gerekçesiyle ağzına gelen her türlü hakareti etmiş; ardından da beni odasına çağırarak uzun süre azarlamıştı. O güne dek bana bir tek kötü söz bile sarf etmemiş olan babam, bu kez sanki dilimizde kullanılan tüm hakaret sözlerini bir araya getirmiş ve birbiri ardına üzerime püskürtmüştü” (Ersoy, 2018c: 193-194).

Hayrunisa Hanım, babasının gerçek yüzüyle karşılaşınca toplumun gerçekliğini de anlamış olur. Hakaret addedilen bu evlilik imkânsızdır. Genel *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında bir azat edilmiş wuneut soyundan Hikmet ve bir Pshı kızı Afij'in evlenmesinin olanaksızlığı anlatılır. Hikmet Uzunyayla'dan ayrılıp Adana'ya gitmeden önce son kez köye gelir ve mızıkasıyla Afij için bestelediği Kafe'yi çalar. Genel'in deyimiyle köy “İsrafil'in nefesini tutacağıнын söylendiği o an kadar derin bir sessizliğe” bürünür (Genel, 2009: 24-25). Afij onu sevse de duygularını asla belli etmez. Yıllar sonra yaşlanıp, bilinçaltı dışı vurmaya başladığında Hikmet'e duyduğu aşkı gizleyemez hâle gelir. *Asker ve Tüccar Nablus 1918*, romanında da konumu nedeniyle sevdiği kızla evlenemeyen Nesren'in hikâyesi yer alır. Onu alacak birinin Pşı ya da work olması beklenir. Maze de sosyal konumunu aşkının önüne koyar, Nesren bir köle olmasa da kendinden alt sınıftaki bu gencin kaçma teklifini kabul etmez (Canbolat: 200-201). Ay

Işığım'da Osmanlı'da ünlü bir tamburi olan Akif Bey, Abaza Mahir Bey tarafından azat edilmiş bir köle sülalesinden gelir. Babası Mahir Bey'in büyük kızına âşıktır ama asla bir araya gelemeyeceklerini bildiği için onu isteyemez. Mahir Bey “kölelik, hem kibrimiz hem utancımızdır” (Binel, 2021: 117), diyecek kadar kölelik karşıtıdır, yine de bu aşk imkânsızdır. Azat edilseler de bir bakışla konumları onlara hatırlatılacaktır. Yıllar sonra Akif Bey aynı sülaleden Zişan'a âşık olunca

Toplumsal zararları bilinse de soylulara duyulan hayranlık, onlarla akraba olma ihtimali ve bunun sağlanabileceği ayrıcalıklar roman kahramanlarının dilinden aktarılır. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında Sevim Reşat, bir Prens oğlunu reddeden kızı için hayıflanır, bu evliliğin gerçekleşmemesinin ailede yarattığı hayal kırıklığı, yıkım ve soyluluğa verilen önemi anlatır.

“Salonun penceresinden yaklaşan gösterişli arabayı ve atlıları seyrediyordu. Prens Yakobi'nin altın oymalı arabası, üniformalı askerleri sisi geride bırakıp gittikçe yaklaşıyordu. Setenayguaşe yaşam serüveni içinde tarihi bir an yaşadığını biliyordu, ancak zihninden geçen düşünceler ona sadece hüznün veriyordu; bir prens eşi ya da çocuğu olmak insanın çalışıp çabalayarak ya da servetiyle elde edebileceği unvanlar değil. Bu güzellikler Tanrı'nın insana gülümsemesidir. Yazık benim kızım dizginsiz aklı, uçan yüreği ve anlamsız inadıyla hayır diyor. Bir prense gelin olabilecek özelliklere sahip olmadığını ısrarla vurguluyor. Yazık, çok yazık sanki elmasa dönüşmüş bir küme yıldızı avuçlarıma sığdırdım da saklayacak yerim olmadığı için onları yeniden gökyüzüne salıyorum. Sonsuz özlemlerin hüznünü yüreğime miras bırakıp dağılıyorlar. Ne büyük kayıp” (Reşat, 2008: 33).

Sürdüler Sürgün Oldum romanında Abhazların asil ve önemli ailelerinden biri olan Maan ailesinden gelen Albuz Bey'den söz edilirken ailesinin kökleri Antik Çağ'da Roma İmparatorluğuna kök söktüren Karadeniz Kralı Mitridat'a dayandırılır. Sürgünle gelen açlık hastalık gibi zorluklarla Albuz Bey gibi soylu birinin bile yaşadığı çaresizliğe değinilir (Ersoy, 2018a: 221). *Metropol Çerkeslerinin* Karasız kitabında Prens Ali'nin Kafkasya'da aradığı Pşiyuka'ların torunlarından olan Sinemis'in kimliği büyük bir heyecanla anlatılır. Aile büyüklerinden bir Çar Nikola'nın yaverliğini yapmıştır. Prens soyundan olan Pşiyuka'ları Ürdün Prensi Ali tüm Kafkasya'da aramıştır. Sinemis'in dedesi Kafkasya'daki şaibeli benzer soyadından değil Türkiye'ye kaçarak Ruslardan kurtulan gerçek Pşiyukalardandır (Antigen, 2005: 105-106). Soyluluk kan bağına dayandırılır. Ailenin kökleri ne kadar geçmişe ve güç-unvan sahibi tanınan kişilere dayanıyorsa aile o kadar soylu kabul edilir. Üstün ise Şaheser romanındaysa sadece dış

görünüşü ile değil görgüsü ve eğitimiyle soyluluğunu belli eden bir baba karakterine yer verir. Zeraho ve Marşan adlı soylu Çerkes ailelerinin kanını taşıyan Şaheser'in babası bir miralayının oğludur. Kuleli Askeri Lisesi'ni mezunudur. Saygı duyulan asil atalarını iyi temsil bir örnektir. (Üstün, 2004: 38).

Kağıttan Gemiler romanında asil ailelerden gelen genç kızların fildişi taraklarla taradıkları uzun saçlarıyla kölelerden ayrıldığı anlatılır. Soylular köleler gibi saçlarını kestirmezler.

“O vakitler saçlarım upuzun; âdettendir bizde, köle kızlarıinki gibi kısa kesilmez saçlar. Fildişinden bir tarağım var, ninemin ninesinin ninesinden bana kalan!” (Atçı, 2018: 275).

Sürdüler Sürgün Oldum romanında genç yakışıklı bir yiğit olmasının yanında iyi bir dansçı olan soylu Paçkuk Bey hayranlık uyandıracak şekilde tasvir edilir.

“Paçkuk Bey o zamanlar gençti, çok yakışıklıydı, soyluydu, yiğitti; dağlı bir genç kızın aklını başından alacak her türlü özelliğe sahipti. Bir de dans ederdi ki, oyuna kalktığında düğün alanındaki tüm gözler, onun rüzgârla yarışın ayaklarına odaklanırdı sanki. Zaten bu toplumda, dans etmesini beceremeyen adamdan sayılmazdı pek” (Ersoy, 2018a: 38)

Ait olunan sosyal sınıflar ve bu sosyal sınıfa ait bireylerden beklentiler köle olsun soylu olsun tüm bireylerin özgürlüklerini sınırlandırır. Osman Çelik'in *Kazanuko Jabağ* romanında sosyal sınıfları sebebiyle soylulardan, belli bazı davranış kalıpları içinde olmaları ve üstün özellikler taşımalarının beklendiğine değinilir. Beklentileri karşılayamayanlar veya soylulara yakıştırılan davranışlar dışına çıkanlar eleştiriye maruz kalır. Hatta toplumca yalnızlaştırılır.

“Prens ailesinin kızlarına, “Jan” diyorlardı. Asıl adlarının dışında böyle bir sıfatla çağrılmaları veya anılmaları, halkın onlara duyduğu saygıdan ileri geliyordu. Prensesleri üstün yetenek ve özellikler içinde görmek, bir gelenek haline gelmişti. Prensesler, gerçekten bu sıfatlara layık mıydı? Kendilerine gösterilen saygıyı, içlerine sindirebiliyorlar mıydı? Şüphesiz hepsi için; “evet” ya da “hayır” demek mümkün değildi. Aralarında son derece hanımefendiler olduğu gibi kaprisleriyle ortalığı kırıp geçiren gururlu, hasta tipler de vardı. Janlar, daha çocukken aldıkları terbiyenin etkisiyle karakterlerinin ana hatlarını ortaya koyuyorlardı. Huysuz olanlar sosyal üstünlüğün verdiği gururla kendilerine arkadaşlık eden Vork ve Fekol kızlarına tepeden bakmaya genç delikanlılara da aynı pervasızlık içinde davranmaya başlıyorlardı. Bu tutumları yüzünden; zamanla yalnızlığa itiliyorlar daha da çekilmez hale geliyorlardı” (Çelik, 1994: 207).

Roman soyluluğun genetik yapısını sorguladığı için her iki tarafın karşılaştığı zorlukları da betimlemek ister. Aslında soyluların da onları yoran zorunlulukları vardır ve bunu her soylu kaldıramaz. Sevim Reşat, *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında kendisini bir kan davasının içinde bulan bir prensi anlatır. Oğlu bir soyluyu öldürür, kendisinden düzeni sağlamak için oğlunu cezalandırması beklenen Prens, bu mevkiyi kendisinin seçmediğinden yakınır. Kazakların yaptığı bir baskında gösterdiği kahramanlık sonrası önce lider sonra Prens yapılmıştır.¹²⁶ Soylu sınıfına girdikten sonra kendisine ve ailesine soylu bir geçmiş uydurulmuştur ve bir prens gibi davranması beklenmiştir. Bu unvanla özgürlüğünü yitirmiştir.

“ ‘Prens olmayı ben mi, istedim sanki,’ diye bağırdı. İstemediği bir hesaplaşmanın içine çekiliyordu! Karımı alıp küçük bir dağ köyüne yerleşmişim, kerestecilik yapıyor, hayvan yetiştiriyordum, ne mutlu günlerdi, uzun sürmedi, çünkü bu topraklarda ne mutluluk, ne huzur sürekli olur.(...) Zamanla bana prens demeye başladılar, tuhafıma gitmişti prens de ne demektir de geçmiş uydurdular bana. Babam falanca Pşı’yımış onun da babası bir prens. Bir Rus baskınında... oysa düpedüz bir ırgattım işte. Kaçıp kurtulmuştum. Kazaklar o uğursuz gecede köyü basmasalardı şimdi iyi bir marangozdum” (Reşat, 2008: 80).

Sevim Reşat, *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında yazılı kuralları olmadığı için tüm bireylerin kendilerini özgür hissettiği topluluğun içinde bulunduğu durumu paradoksal, olarak niteler çünkü yaşamlarının temelinde olan habze her sınıftan insanı kapsamaktadır. Herkes habze dışına çıkmanın toplumun dışında bırakılmak demek olduğunu bilir. Romanında toprak sahibi bir soylu olan Janbot, istemese de gelenekleri gereği kardeşi Yakup’un intikamı için prensi öldürmek zorunda olduğunu söyler. Aslında Prens ailesi onlara kan bedeli ödemeye hazırdır ancak aile bunu kabul etmez cana can ister. Alt sınıflara göre daha az olumsuz dayatmalarına maruz kalsalar da habzenin onları da etkilediğini, öcünü almazsa toplumsal yapının onu rahat bırakmayacağını düşünür (Reşat, 2008: 263). Romanda anlatıldığı üzere soylular arasındaki bir kan davası, kazananı kim olursa olsun köleler için kurbanı oldukları bir felaketti. Prensın oğlunun Kuşhanların Yakup’u vurduğunu duyulduğunda köleler Reşat’ın deyiimiyle “soyluların topraklarına

¹²⁶ Nalçık Beşeri Araştırmalar Enstitüsü Tarih Bölümü Orta Çağ Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Khyej Zayurbeç’e göre, sınıflı toplum yapısında başarı ne olursa olsun birinin Prens derecesine yükselmesi mümkün değildir. Bu tür bir başarı gösteren kişi eb iyi ihtimalle work-werk sınıfına yükselebilir. Röportaj tarihi 05.06.2020

yağmur çiselese kendi topraklarına dolu yağacağını” bilerek beklemeye başlarlar (Reşat, 2008: 166).

Soylu aileler için aile itibarını korumak esastır. Kendilerine yapılan hakaret kimden gelirse gelsin sessiz kalamazlar. Güçlerinin sorgulanması veya yakışsız davranışa maruz kalmak affedemeyecekleri durumlardır. Önleyemedikleri eylemlerin faillerini mutlaka bulur karşılığını verirler ve bunun başkalarına verebileceği zararı önemsemezler. *Anzure* romanında Anadolu’da da sosyal statünün korunmasının aileler için önemli olduğu görülür. İki güçlü aile bir tarlada sahiplenilmek istenen bir meyve ağacı yüzünden karşı karşıya gelir. Ailelerine atfedilen güç ve “aile onuru” nedeniyle iki taraf da diğerinin haklılığını kabul etmeye ya da davasından vazgeçmeye yanaşmaz. Yanlış olduğunu kan davasına sebep olabileceğini bildikleri hâlde cinayet planı yapmaya başlarlar. Başta bu cinayete karşı çıkan İshak karakteri, zamanla bunu bir onur meselesi olarak görmeye başlar, atalarımız başı önde gezmedi biz de gezmeyeceğiz diyerek düşmanlarından Hatutşuka ya da Mashud’un öldürülmesine karar verir (Uğurlu, 2007: 17-19). Soyluların kölelere karşı işlediği suçlar suç olarak görülmez cezalandırılmaz. Hatta normal görülebilir. Soylu köle ilişkisi çerçevesi içinde kadınlara yapılan insanlık dışı muameleleri doğrudan çekinmeden detaylı bir şekilde anlatıldığı roman hukuksal eşitliklessiz konusuna da yer ver verir. Cezalandırma için hapisane sisteminin kullanılması fikrini tartışan Jambulet ve Prens’in arasına giren Hajiyiko bir uygulamanın sorunlara yol açacağını feodal yapı gereği kölesini öldüren bir Pşı’nın hapse atılamayacağını bu yapılarca kölelere artık söz geçirilemeyeceğini söyler. Jambulet kölelerin de tüm insanlar gibi yaşama hakkı olduğunu hatırlatır (Reşat, 2008: 207). Alt sınıftan birinin soylunun herhangi bir isteğini geri çevirmesi de soylularca hakaret olarak kabul edilir. Nariçko’nun Atı romanında Nariçko Mirze ayağına kadar gelerek atını satın almak isteyen Pşı Hamij Murat’a atını satmak istememesine çok sinirlenir. Onu Adıge milletinin ileri gelenlerine karşı kin duymakla, kıskançlıkla ve değer bilmemekle, kendisini de alt sınıftan birinin ayağına giderek hata yapmakla suçlar (Atalan, 2005: 99). *Sürgün Sessiz Ölü* romanında ise kaşeni Amra’nın Osmanlı sarayına gönderileceğini zanneden Bazala, İsmil ile birlikte Muzaffer Bey’in kampını basar, Yanlış anlamının sebep olduğu olay sonrası Muzaffer Bey çok öfkelenir. Bu davranışla ailesine hakaret edildiğini ailesinin yiğit gençlerinin bu hakareti yanlarına bırakmayacağını söyler. Bazala ve İsmil, cevap vermeden kaçıp

uzaklaşırlar (Ersoy, 2018b: 139). Muzaffer Bey, köle olmasa da küçük kızların ailelerinden alınıp saraya götürülmesine aracılık etmeyi bir sorun olarak görülmezken kampının basılmasını hakaret addeder. Kölelerine karşı oldukça zalim olan asiller, söz konusu habze olunca karşılırlarına kim çıkarsa çıksın üzerlerine düşeni yapmaktan sakınmazlar. *Metropol Çerkesleri'nin Karasız Kitabı*'nda saygın ama despot bir asil olan Prensi Abhaz Nabutok Mahmut, kölelerini kulaklarından ahır kapısına çivileyecek kadar zalimdir ancak kendisine sığınan Çapanoğullarını Çerkes Ethem'e teslim etmeyerek kadar onurludur. Çünkü geleneklerinde kendilerine sığınanları düşmanına teslim etmek yoktur. Böyle bir davranış teslim etmek habzeye aykırı olduğu gibi güçlü ailenin onuruna gölge düşürecektir (Antigen, 2005: 106-107). *Elveda Çerkesya* romanında da Çetinbaş sığınmacıların iadesi konusunda yaşanan bir anlaşmazlığı anlatır. Sınıfsız bir topluluk olan Şapsığlara mensup olan Şihan Çerkes geleneğinde kaçan kölelerin iade edilmemesi diye bir şey olmamasına rağmen soylu bir Ubıh sülâlesinden kaçarak kendisine sığınan köle ailesini geri vermez. Köleliği tanımayan Şihan bu aileye toprak vermek ister onları özgür insanlar olarak kabul eder. Kendisini destekleyen birçok Şapsığ olması sayesinde Şihan kararından dönmez. Bu olaydan sonra soyluların tepkisini çeken Şihan Pşıpiy (Soylu Düşmanı) adıyla anılır (Çetinbaş, 2017: 17). Şihan da kendisine sığınanları iade etmeyerek yiğitlik gösterir ancak sığınmacılar köle olduğu için düzene karşı gelmiştir. Soylularca dışlanır ve düşman kabul edilir. Tüm bu örnekler soyluların asil davranışlarını ve sosyal sınıf sayesinde elde ettikleri gücü göstermek adına önemlidir.

Statüyü korumak kadar göstermek de önemlidir. Soylu bir duruşa sahip olmak asaletlerini belli edecek şekilde giyinmek Çerkes ve Abazalar için hem Kafkasya'da hem de Anadolu'da önem verilen bir davranış olma özelliğini sürdürmüştür. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında köle Pot efendisi Janbek'in asil görünümünü Mitolojik kahraman Nart'a benzettir.

“Köleler onu gördüklerinde çamlıktan çıkmış vadiye doğru yaklaşıyormuş. Sırtında prenslere layık bir çerkezkası varmış. Belindeki silahın altın kabzası onca yoldan kölelerin gözlerini almış. Yanında en az elli at, dört yüklü katırla geliyormuş. Siyah kalpağıyla öyle vakur, öyle soylu bir duruşu varmış ki, köleler onu göklerden kopup gelen bir Nart sanmışlar” (Reşat, 2008:18).

Tanrının Çorbasını İçmiştik romanında soylu ailesinden gördüğü ve geleneklerinin gerektirdiği gibi yaşayan, çalışmayı soylu kimliğine yakıştırmadığı için tarla satarak hazır parayla geçinen Gune'nin babası Fethi gösterişli kıyafetleri ve aksesuarlarıyla asil bir soydan geldiğini belli etmeye çalışır.

“Gune'nin babası Fethi de tam bir avareydi. Başkasına çalışmanın, Wuerk için bir aşağılanma biçimi olduğuna inanıyor ve her yıl birkaç dönüm tarla daha satarak yaşamını sürdürüyordu. Sokağa çıkmadan önce bıyıklarını özenle burduktan sonra, fötr şapkasını hafifçe alına doğru indirir ve koltuğunun altına mutlaka bir gazete koyardı. Gazete onun için, burulmuş bıyıklar, briyantınli saçlar, ütülü pantolonlar kadar önemli bir statü işaretiydi. Fethi de bu sembolleri taşımaktan keyif alırdı” (Genel, 2009: 34).

Sosyal statüsüne yakışmayan bir mesleğe sahip olmak soylular için kabul edilemez ve hatta ayıplanan bir durumdur. Soylu bir aileden gelenler konumlarına uygun olmayan işlerde kendilerine ait olan tarlalarda bile çalışmazlar. Dış görünüşleri sosyal statülerini yansıttığı için giyim kuşamlarının temiz ve gösterişli olmasına dikkat ederler. İdeal olarak da davranış eğitim ve görgüleriyle de fark edilir olurlar. Sosyal sınıfların kendi aralarında veya diğer sınıflarla ilişkileri yine geleneklere göre kalıplaşmış biçimdedir. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında soyluların kendi aralarındaki ilişkileri yapmacık olarak nitelendirilir. Toplantılarda kurdukları cümleler sergiledikleri davranışlar gerçekçi olmayan törensel nitelikler taşır. İmalarla birbirlerini küçük gördükleri alay ettikleri iletişim üslupları vardır (Genel, 2009: 37-38). Konumlarına uygun davranılmamak veya alt sınıfla bir tutulmak, aynı sofraya oturmak soyluların asla kabul edemeyeceği türden bir aşağılanmadır. *Rüzgâr Kokulu Atlılar*'da sarhoş olduğu gerekçesiyle sevdiği kadının ailesi tarafından soyluların sofrasına alınmayan Pereniko ailenin oğlu Yakup'u düelloya davet ederek soylular arasında bir kan davası başlatır (Reşat, 2008: 52). Övür'ün *Sahra 1911* romanında Seferbey'e hocası tarafından bir dua kitabını baştan yazma ve yirmi dua ezberleme cezası verilir. Aksi hâlde akşam yemeğini kölelerle birlikte yemesi gerekecektir. Seferbey Çerkes olsalar da hizmetindekilerle aynı sofrayı paylaşmayı zulüm olarak görür. Bu nedenle cezaya razı olur (Övür, 2017: 163). Soyluların sosyal statü ve konumlarını korumak buna yönelik tehditleri ortadan kaldırmak istedikleri ve düzeni değiştirme peşinde olanlara düşman oldukları görülür. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında Setenayguşe Şeyh Şamil'e destek vermeyi reddeder. Şariat isteyen kapısındaki köle ile eşit olduklarını iddia eden Şamil'in kendilerine hakaret ettiğini aklı başında hiçbir

asilinde onu desteklememesi gerektiğini söyler (Reşat, 2008:42). Soylu ailelere mensup Berkok ve Albot'un kölelik konusundaki gerçek düşüncülerini birbirleriyle paylaştıkları bölümle bir nevi yüzleşme gerçekleştirir. Soylu aileler kölelerini kaybetmek istemezler kölelerini kaybetmek güç ve itibarlarını kaybetmek demektir.

“ ‘Elbette bizim de suçumuz çok,’ dedi Berkok. ‘Üç kişi bir araya gelip anlaşıyoruz. Hiçbir soylu hak hukuk sözünden hoşlanmıyor, ödler pathıyor, kölelik kalkacak diye.’

‘Sen öyle değil misin,’ dedi Albot.

Berkok dostça gülümsedi. ‘Kendimi ayırarak konuşmadım,’ dedi.

‘Hepimiz böyleyiz. Kölelerimize özgürlük vaat eden hiçbir yaklaşımı onaylamıyoruz. Şamil’i bu yüzden kovalamadık mı? İstiyoruz ki sonsuza dek o insancıklar bizim kölemiz olarak kalsınlar. Onlara keyfimizce davranalım, istediğimiz gibi alıp satalım. Kabul edelim ki hayvanlarımıza çok daha fazla değer veriyoruz’ ” (Reşat, 2008: 353)

Sahra 1911’de Seferbey onu yetiştiren Şahin Bey’in mallarının, hanlarının ve kölelerinin yeni sahibidir. Trablusgarp’a savaşmaya giden Seferbey, o zaman kadar köleleri olmasını yadırgamamıştır. Kölelerin kendi durumlarını hiç sorgulamadıkları için bu durumda oldukları görüşündedir.

“ ‘Biliyor musun? Benim Gönen’deki çiftliğimde kölelerim var. Şimdiye kadar hiç hürriyet istemediler. İsteseydiler verecektim,’ dedim.

Doktor hikâyemi yolda Nâzım Bey’den öğrenmiş olacak ki şaşırmamıştı. Ayağıyla kumlarla oynarken, ‘Onlara önce hürriyetin ne olduğunu öğretmeniz gerekmez miydi? Bilmedikleri bir şeyi sizden nasıl talep etsinler’ dedi” (Övür, 2017: 153).

Romanda iki entelektüel sosyal sınıflar bağlamında devrim ve sorumluluk üzerine tartışır. Seferbey’e göre hata yine de kölelerindir çünkü sorumluluk almak istemezler. Köle olmayı daha kolay bulurlar. *Rüzgâr Kokulu Atlılar*’da da yaşadıkları toplumda efendilerinin mülkü değerinde olan, alınıp satılan, hakları olmayan kölelerin, özgürlük bilinci sahibine sahip olmadıkları vurgusu vardır. Köle veya soylu olmanın Tanrı’nın isteğiyle belirlendiğini, benimsedikleri kaderlerine karşı çıkmanın Tanrı’ya karşı isyan etmek anlamına geleceğini düşünürler. Aynı romanda Şamil’in vaat ettiği eşitliğin ve İslam inancının yüreklerde zayıf bir özgürlük ateşi yaksa da kölelerin bilmedikleri özgürlüğü kendileri için yük olarak algıladıkları anlatılır (Reşat, 2008: 262-263). Böylelikle iki yazar, kölelere de özgürlük bilinci sorumluluğu yükler.

Romanlarda isyan eden, efendilerinin isteklerini geri çeviren köle ve alt sınıflara destek olan ve birey olarak yapıya karşı gelen soylular da resmedilir. *Tanrının Çorbasını İçmiştik* romanında Mahirbiy, Kambotler'in çevrelerindeki yordakçı Wuerk ailelerinin de desteğiyle her şeyi zorla değiştirdiklerini düşünür. Kambotler'e "Tanrının eşit yarattığı insanları siz bölüp parçalıyorsunuz. Siz Adigeler'i parçalıyorsunuz. Bu yüzden, sizin düşününüze katılmak, sizinle dost olmak, insanlığa, Adigağa'ya sığmaz!" demek ister ancak bunu yapamaz ve elinde hediye ile avlularına girmekten utanır (Genel, 2009: 172-173). Sonrasında da çok pişman olur ve böylelerinin wuneut, kajer gibi ayrımlarla kendi kardeşlerini perişan ettiğini söyler.

Sosyal sınıflar arası ilişkiler konusunda ise sınırların iyi belirlenmesi tüm sınıflar için önem arz eder. Alt sınıflara yaklaşan soylular kınanır veya dışlanırken üst sınıfla ilişkiler konusunda haddini bilmeyen alt sınıf üyeleri cezalandırılır. *Rüzgâr Kokulu Atlılar* romanında Doktor Jambulet, toplum sağlığı için bile olsa köylülerle birlikte çalıştığı için mensubu olduğu sosyal sınıf olan soyluların kınamasına maruz kalır.

“...kanalizasyon sistemi kurmayı, köylere çeşme yaptırmayı başardı. Bataklıkların kurutulması için çaba sarf etti. Her köy için bir çöp toplama alanı oluşturdu, daha sonra bu çöpler uzak bir yere taşınıp yakılıyordu.

Doktor Jambulet bunlarla uğraşırken soylular onu ayıplıyorlardı. Ayağına çizme geçirip köylülerle birlikte çalışmasını, onlarla aynı kaptı yemek yemesini, kölelerle sanki eşiti gibi senli benli konuşmasını kınıyorlardı. Onu bir nevi şövalye özentisi olmakla suçluyorlardı.” (Reşat, 2008: 151).

“Sanki eşiti gibi”, “özentisi” gibi sözcüklerle yerilen Doktor bu romanda kölelere iyi davranan tek kişi değildir. Romanda Setenay Guaşe alt sınıfla daha samimi ilişkiler kuran, onlara iyi davranan gelini Guaşedaşe'den yakınıdır. Atalarının gururuna sahip olmadığını düşündüğü gelininin davranışlarını soyluluğa yakıştıramaz.

“(...)davranışları bir soylununki gibi değil, daha geçen gün aşçı kadının budala saçlarını tararken yakaladım. Olacak iş mi? Benim gelinim, babası belirsiz bir köle kızın saçlarını tarasın. Bu kadarla kalsa iyi kölelerle oturup dedikodu yapıyor(...)” (Reşat, 2008:20).

Gelinin mütevazı tavrı soyluya uygun bulunmaz, köleyle konuşmak, köleye temas etmek Setenay Guaşe gibi acımasız bir soyluya göre zaafıdır. *Kazanuko Jabağ* romanında soylular kendilerine ayrıcalıklı davranılmasına ve hizmet edilmesine alışkındırlar. Bu

beklentileri misafiri oldukları ev sahiplerini de kapsar. Evinde hizmetçisi olmayan Goşeneğu Çerese eşi Jabağ'ın “etek toplayan kadınlardan olma” öğüdünü hatırlayarak evine misafir olarak gelen Pşı Jankat'ın eşi Goşe Ridade'nin eteğini tutmayarak misafir soylu kadınların eteklerini tutmak âdetini yerine getirmez. Soylu Goşe Ridade bu durumu hoş karşılamaz.

“ ‘ Allah Allah... Şu işe bakın! Herkes benim eteğimi tutmayı şeref kabul ederken, Goşeneğu bunu kendisine yakıştıramadı. Eğilip eteğimi tutmadı.’ Demek öyle... Kız Çerese! Değil etek tutmak, kafam kızarsa kaldırır seni oynatırım bile!’ diyordu” (Çelik, 1994: 209).

Kahraman, roman boyunca bir davranış değişikliği yaratmak istediği için davranışlarında ısrarcı olur. Ona göre bu tür âdetler topluma zarar verir. Aynı romanda Kazanuko, soylu olsun olmasın kadınlara yaklaşınca atından inerek saygısını gösterir geleneğin gereğini yerine getirir. Sadece soylu kadınlara bu davranışı gösteren soylular “Hiç ayırım yapmadan yaşlı adamlar, genç kızları görünce attan mı inecek veya sırf gelenek diye Pşı veya Vorklar kölelerinin önünde mi eğilecek” (Çelik, 1994: 172-173), diye onu eleştirirler

Çetin Öner *Dağlara Yazılıdır* romanında olumsuz veya hoş gitmeyen davranışların alt sınıflarla ilişkilendirildiği görülür. Romanda babaanne böyle bir durum olmadığı halde aç bırakılacağından korkarak sandığına ve samanlığa yiyecek saklar. Sakladığı ahlatlardan isteyen toruna vermek istemeyerek gelininden yakınır onu köle soyundan olmakla suçlar.

“ ‘Doyasıya yemek vermiyor anan bana. Aç bırakıyor. Lokmalarımı sayıyor. Çopur suratlı gelin, ne olacak. *Kajer* soyundan mıdır, nedir?’ der, dert yanardı bana” (Öner, 2007: 45).

Romandaki babaanne de soylu değildir, hür sınıftan bir köylüdür, onun bu cümlesi yaşadığı köyde köleliğe dair fikirlerin çok dillendirilmese de var olduğunu gösterir.

Sınıf ayrımcılığının hatta alt sınıfa duyulan nefret ve kötü muamelenin doğrudan ve acımasız detayları ile tasvir edildiği romanlardan biri olan *Karlı Dağın Âşıkları* romanında şımarık şekilde yetişen Albina bir köle olan Jan'a âşıktır. İki âşığın bir araya gelmesinin sınıf farkından dolayı imkânsız olduğunu bilen Jan, ayrılmaları gerektiğini

aralarındaki ilişkinin duyulması hâlinde başlarına gelecekleri anlatmaya çalışır Albina'ya anlatmaya çalışır. Albina sinirlenerek Jan'ı korkaklıkla suçlar ona ve köle kızlara hakaret eder çünkü soylular için istediğini alamamak katlanılmaz bir durumdur.

“ ‘Kırbaçlanmaktan, işkence görmekten, öldürülmekten korkuyorsun. Özgür olmak istemiyorsun, çünkü kölelik senin içinde, senin ruhun köle!’
Jan'ın yüzü alev yalamış gibi bir anda değişti. Öfkeyle solumaya başladı Jan, ‘Öyleyse sen de git, o Bey oğluyla evlen!’ diye bağırarak karşılık verdi.
Albina birkaç adım geriledi, yüzünde alaylı bir tebessüm belirdi, ‘Peki sen kiminle evleneceksin?’ dedi. ‘Köle kızlardan biriyle mi? Sana gelene kadar bütün pşların altından geçmiş olacaklar’ ” (Reşat, 2019: 21).

Albina'nın sözlerinden soylu kadınların hemcinslerinin yaşadıklarından haberdar oldukları ve konuda kayıtsız kaldıkları anlaşılır. Albina'nın sözleri kız kardeşleri de olan Jan'a ağır gelir. Sınıf farkı bu aşkın sonunu getirir. Romanın ilerleyen bölümlerinde Jan savaşta gösterdiği üstün başarıyla sınıf atlar, kölelikten kurtulur. Buna rağmen geçmişi unutmaz, soyluları ikiye bölür.

“Soylular kölelerine iyi davranmakla, onlara barınak, iş temin etmekle övünürler, vicdanlarını aklarlardı. Ama bayramlarda, geleneksel törenlerde olduğu gibi nadir günlerde bile onlarla aynı sofrayı paylaşmaktan utanırlardı. Köleler ise soylulardan nefret etmelerine rağmen onlara boyun eğmekten adeta memnunmuş gibi görünürlerdi ” (Reşat, 2019: 290).

Onun başarısı bireysel bir kurtuluşu getirse de az rastlanan bu duruma güvenmenin yanlış olduğunu düşünür. Soylular ya da kişiliksiz köleler gibi olmamak için yeniden savaş meydanına dönmek ister.

Güner Dinçaslan'ın *Uşak* romanı, baştan sona bir kölenin hayatını anlatır. Wuneit seviyesindeki kölenin maruz kaldığı aşağılanma ve şiddete dair bir romana Uşak adının verilmesi, köleliğe dayalı anlatıların hoş karşılanmamasıyla ilintili olabilir. Roman Cumhuriyet Türkiye'sinde geçmektedir. Resmî olarak bir beye bağlı olmasa da Kazbek'in köle olduğu bilinir. Daha önce başka evlerde defalarca dövülmüş, iftiraya uğramıştır. Köle Kazbek, Bey Abrek'in peşine takılıp karın tokluğuna çalışmaya gittiği evde daima hor görülür. Evin çocuklarıyla konuşması istenmez. Kendisine yatak, yorgan verilmez. Bu evde hiç mutlu olmasa da onu yanına alan Abrek'e değer verdiği için kalır çünkü Abrek ona insan gibi davranmıştır (Dinçaslan, 2021: 30-35). Evin büyük hanımı yemek yemesi için bile eve girmesine izin vermez, Kazbek buna içerler. Yazar sık sık

“Bu kapıda biraz kabul görse, azarlanmasa başka hiçbir şey istemiyordu ki” (Dinçaslan, 2021: 39), gibi cümlelerle karakterin azla yetinmesini vurgular. Abrek ölünce onun giysilerinden bir bohça yaparak perişan hâlde dolaşan Kazbek’e verirler ancak Büyük Hanım buna razı olmadığını belirtir. Roman boyunca Kazbek’in yalnızlığı, hiçbir şeyinin olmayışı, sevgi ihtiyacı aşırı duygusal cümlelerle anlatılır. Dövüldüğünde ona hakaret edilir, çirkinliği ve yoksulluğu yüzüne vurulur, yaralı bedenini eski kaputundan başka hiçbir şefkat eli sarmaz (Dinçaslan, 2021: 102-103). Kapısında çalıştığı ailede evin gelini ve çocuklar dışında bütün fertler onu aşağılar. O ise her daim evin geline ve çocuklara sahip çıkar. Yazar köleliğin getirdiği ezilmişliği, özgüvensizliği ve sahiplenilme ihtiyacını anlatmayı tercih eder. Basit bir kurguda ilerleyen roman, müstakil olarak köleliği işlemesi nedeniyle önemlidir.

Rüzgâr Kokulu Atlılar romanında soylu bir kadın olan *Setenayguaşe’nin* kölelerine zalimce davranışları anlatılır.

“Setenayguaşe yılan derisi kırbacını çok sert kullanırdı. Onun hışmına uğramamış pek az köle vardı. Civar çiftliklerde suratında kırbaç izi taşıyan tüm kölelerin Setenayguaşe’nin konağından geldiği sanılırdı. (...) Beklenmedik bir anda fırtına çıkması, kötü bir rüya görmesi gibi sudan bahanelerle önüne gelen köleyi kırbaçlardı” (Reşat, 2008: 17).

Setenayguaşe romanda köleleri evlilik dışı dünyaya gelen soysuz insanlar olarak niteler ve aşağılar. Suçlarına göre farklı sayıda kırbaç cezaları vererek, döverek öldürtecek kadar acımasız bir kadındır. Kızının kiminle mektuplaştığını öğrenmek için kölesini tehdit ederken onu dövmek, kırbaçlatmak, aç bırakmak, kulağını kestirmek ve satmakla tehdit eder (Reşat, 2008: 32).

Romanda köleler sadece cezalandırılmak için aç veya mahrum bırakılmaz. Savaş yüzünden peynir ihracatı durunca soylular ellerinde kalan yüzlerce ton sütü köylülere vermek yerine dökerler. Bunu süt dağıtmanın bir gelenek hâline gelmesini önlemek ve savaş bittikten sonrada köylülerin ücretsiz süt talep etmeleri, açlıktan kurtulup başka haklar talep etmeleri gibi ihtimaller yüzünden yaparlar (Reşat, 2008: 146-147). Romanda köleler; bencillikleri, gurur ve zalimlikleri nedeniyle soylulara karşı nefret duyarlar. Köle olan Aze, öldürülen oğlunun intikamı için diğer oğullarını ve yanında çalışanları kullanan Setenayguaşe’ye ve içinde bulundukları düzene olan nefretini anlatır.

“ ‘Ondan da bu dünyadan da nefret ediyorum,’ dedi Aze. ‘Ama neylersin ki, bu âlemin efendisi onlar. Bak daha Yakup’un ölüsü dağılmadan öteki oğullarını toprağa nasıl göndereceğinin hesaplarını yapıyor. Niçin biliyor musun?’ dedi öfkeden yerlerinden uğramış kara gözlerini açıp fısıldayarak. ‘Gururu için sadece ve sadece gururu incindiği için. İşte hayat bu kadar sığ, bu kadar ucuz, bu kadar değersiz. Sen yapabilir miydin’ ” (Reşat, 2008: 171).

Aze karakterinin nefret duyduğu diğer bir kişi efendisi Kusha Osman’dır. Daha ergen olmadan efendisi Kusha Osman’ın tecavüzüne uğrayan Aze’nin yaşadığı tecavüzün detayları parçalanmış çiçekli entarisi, efendisinin ejderha gibi sıcak soluğu, ekşi ter kokusu, Aze’nin çektiği korkunç fiziksel acıya kadar detaylı bir şekilde anlatılır. Daha sonra konağa yamak olarak girdiğinde yaptıklarını unutan veya önemsemeyen efendisi ondan hizmet istediği gibi şakalaşmaya bile çalışır. Nefret ve öfke duyan Aze’nin tek yapabildiği beddua etmektir (Reşat, 2008:345). Aze’nin öfkesi kendisi de aynı şeyleri yaşayan Nüne tarafından bile empati ile karşılanmaz. Başka türlü bir yaşam bilmeyen ve hayalleri olmayan Nüne yaşadıklarını normalleştirmiştir. Aze’ye empati duymadığı gibi öfkesine de hak vermez beyin kendisini evine almasından dolayı Aze’nin minnet duyması gerektiğini düşünür.

“ ‘(...) ‘Ne yani,’ dedi. ‘Saraylara’ gelin mi gidecektin, patiskalar, atlaslar, ipekliler mi giyecektin. Kuşa Osman senden ne aldı. Hangimiz kuştüyü yataklarda erdenliğini yitirdi, ben daha on yaşıdaydım, bir gece tarladan dönerken üç kişi çullandı üstüme, yüzlerini bile seçemedim, dokuz ay sonra bir piç doğurdum tez elden satıp kurtuldum. Sen hiç değilse kim olduğunu biliyorsun, üstelik bir bey, bir soylu, seni evine aldı, mutfağına aşçı yaptı, atmadı, satmadı, nedir bu şendeki dinmek bilmeyen öfke’ ” (Reşat, 2008: 345).

Romanda değiştiremeyeceği bir düzeni ve kaderi kabul eden Nüne kendisiyle aynı kaderi paylaşan Aze’yi anlamaz. Aze ise onu çok iyi anlar. Aze’nin Nüne’den farkı bir zamanlar hayallerinin olmasıdır. Nüne’nin hayalleri yoktur ve dolayısıyla elinde hiçbir şeyi olmayan Nüne’nin elinden alınan hiçbir şey de yoktur (Reşat, 2008: 345). Kölelik anlatılarında tecavüz sıklıkla sözü edilmeyen bir durumdur. Romanda Prens Yakobi’nin oğlu Pereniko sevdiği kadın tarafından reddedilmesinin acısını ve öfkesini köleleri kırbaçlayarak, hayvanın hayvanların kafasına kurşun sıkarak bazen de ergen bir köle kızın bacakları arasında dizginler. Prens Yakobi ise oğlunun yaptığı eylemlere müdahale etmez. Oğlunun sevilmemin yarattığı yıkımla acı çektiğini düşünür. Tek düşündüğü oğluna yardım

edememenin onursuzluğudur (Reşat, 2008: 39). Cinsel istismarın varlığından söz eden üç romandan ikisi Sevim Reşat’a aittir. Diğer roman ise Kemal Bilbaşar’ındır.

Kölelik konusunun en sert biçimde alındığı roman *Kölelik Dönemeci*’dir. 18. yüzyılın sonunda ana vatanlarındaki Çerkesleri konu alan romanın yazımı uzun zaman alır; Bilbaşar, romanın ikinci cildini yazmak istese de bu isteğini gerçekleştiremez. Bağcı’ya göre eleştirmenler romanı başarılı bir tarih romanı olarak değerlendiriler.¹²⁷ Ancak roman Çerkesler tarafından övgüyle karşılanmaz.¹²⁸ Roman boyunca Çerkes ve Abaza aileler köle ticaretinin merkezinde yer alırlar. Hatta Ferah Ali Paşa’dan bu vahşet içindeki, topluluğu medeniyetle tanıştırmayı isterler.

“Onları vahşet körlüğünden kurtarıp medeniyet dairesine soktuğunda, kalûbedan beri zengin konaklarına cariye ve müstefreşe ve köle tedarik eden bu kavim, bundan böyle oğlan ve kız çocuklarının esir pazarlarında satılıp ziyan olmasına da razı göstermeyecektir. Bu fani dünyada ilk soluğu aldığı Gürcistan topraklarına komşu olan Çerkesistan’ın biçare halkını celp ve teshir ile iki cihanını da mamur etmeni, şeyhin olarak canıgönülden arzu ederim.” (Bilbaşar, 2015: 30)

Romanda kullanılan “kalûbedan beri” sözleri ticaretin yüzyıllardır sürdüğünü işaret eder.

Aşağı yukarı her beylik, akınlarda küçük yaşlardaki kızları kaçırarak satar. Bir baskında kızı kaçırılan Gurtan aklını yitirir ve gördüğü her kervanda yıllarca kızını arar. Romanın bu bölümü etkileyici biçimde köle ticaretinin verdiği zararı anlatır. Panayıra satılacak diğer ürünlerle beraber küçük kızlar da getiren kabileler, Gurtan’la alay etmekle yetinir.

“Rafida’m kervanınızdaydı. N’ettiniz yavrumu? Şu ineklerle mi değıştokuş ettiniz? Yoksa Anapa esircilerine mi sattınız biricik kızımı?” diyerek kervandakilere türlü beddualar yağdırdı. Sonra kalkıp çay boyundaki bahçelere doğru yürüdü. Şimdi dertli bir ağıt tutturmuştu. Sesi yüzyılların ötesinden gelir gibi boğuk, binlerce ana yüreğinin acısıyla doluydu:

Oy kızım! Rafida’m! Seni hangi uzak ellere götürmekteler yavrum!
Oy kızım! Feryat ederek nasıl sarılmıştın bana, güzel yavrum!
Oy kızım! Uğrular seni bağırta bağırta nasıl da koparıp almışlardı
kucağımdan, bir tanem!
Oy kızım! Ağlaya inleye onlara nasıl yalvarıyordun, zavallı küçüğüm!
Oy kızım! Acaba oralarda sana bir acıyan var mı, yavrum!

¹²⁷ Bağcı Tayfur, M. (2008). *Kemal Bilbaşar’ın Hikâyeleri, Romanları ve Tiyatroları Üzerine Bir İnceleme*[Basılmamış Doktora Tezi]. Ege Üniversitesi.

¹²⁸ Çelik, O. (1978). Kölelik Dönemeci Hakkında *Kuzey Kafkasya Dergisi*. 49 :15-17.
Özdemir, K. (1980). Bir Romanın Düşündürdükleri. *Kuzey Kafkasya Dergisi*. 61:32-33.

Ne var ki panayıra *tevue*'de ele geçirdikleri sekiz-on yaşlarında kızlar getiren Yukarı Bozdoklu atlılardan hiçbiri, gerilerde böylesi gözü yaşlı analar bıraktıklarını düşünmediler bile..." (Bilbaşar, 2015: 111-112).

Kemal Bilbaşar romanı yazmadan önce pek çok tarihî kaynağı okuduğunu, ayrıntılı bir kütüphane çalışması yaptığını, Adıga ve Abhaz kültürü hakkında bu kültüre mensup kişilerle görüşmeler yaptığını söyler.¹²⁹ Bilbaşar'ın bu romanını diğer tüm kölelik anlatılarından ayıran, köle yetiştirmek üzere kurulan çiftlikler ve damızlık kölelerdir. Pşı Dole'nin çiftliğinde "tokma" adı verilen köleler bulunur. Bey'in teyzesi köle kızların yöneticisidir ve onları "en iyi" olacak şekilde eğitir.

"O gün bugün koğuşun yönetimi, çarpık vücudu, aksak yürüyüşü, akıllı sözleri için aşiret kadınlarının "Gej Ana" adını taktıkları kambur teyzesi Dıge, üzerine almıştı. Geç evlenmiş, erken dul kalmış olan bu kadın, *tokma*'ların eğitiminde ablasından becerikli çıkmıştı. Sert ot yataklarda yatırdığı, hiçbir zaman doyasıya yiyecek vermediği köle kızlar, koşu atı gibi ince belli, uzun bacaklı ve çevik olurlardı. Sanki bu sakat kadın, güzel vücutlu kızlar yetiştirmek suretiyle doğadan sakatlığının öcünü almaya çalışırdı" (Bilbaşar, 2015: 59-60)

Elbruz Aksoy, *Beyaz Köleler*'de özel olarak üretilen, diye tanımladığı bir kölelik kaynağından söz eder. Bu kaynağı oluşturan kölelik, Kafkasyalılar ile Rus ve Kozak esirlerinin evlendirilmesiyle elde edilen kalıtsal köleliktir. Aksoy bu bilgiyi Leyla Saz'ın anılarından hareketle de destekler. (Aksoy, 2021: 31-32) Bilbaşar'ın romanı bu tarihsel bilgilerin ötesine geçer. Kölelik Dönemeci'nde esirler evlendirilmez, koç katımı zamanında bir şenlikle, herkesin gözünün önünde esir erkekler, esir kadınlara tecavüz eder. Pşı Dole "damızlıkları" alana getirtir. Arkasından ayakları zincirli Kazaklar alana gelir. Kazak esirlerden biri biraz sonra tecavüz edeceği kızları beğendiği için Dağlılara esir düştüğüne sevinir. Pşı Dole esirlere kısarak ve aygırların çiftleşmesini izletir.

"Aylardır kadın yüzü görmemiş, iyi beslenmiş damızlık Kazaklar, beygirlerin sevişmelerini soluksuz izlerken, kazık kesilmiş organlarını avuçlarına alıp sıkabilmek için kıvranıyorlar, ne var ki Zepirha'nın korkusuyla kendilerini tutuyorlar, arada sırada sabırsız aç gözlerle, birbirlerine sokulmuş oturan kızların bacaklarına bakıp yutkunuyorlardı" (Bilbaşar, 2015: 87).

¹²⁹ Bağcı, M. (2002). *Kemal Bilbaşar'ın Hayatı ve Edebi Eserleri Üzerinde Bir Araştırma* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Tezi]. Ege Üniversitesi. S.295

Obanın diğer erkekleri de bu gösteriyi tezahüratlarla izlerler. Atlardan sonra esir kızlar alana alınır ve oynamaları istenir. Bir süre sonra donları parçalanan Kazak erkekleri alana salınır, vahşi bir şekilde kızlara saldırıp onlara tecavüz ederler. Oba erkekleri de kızlara sahip olma arzusuyla bu sahneleri izlerler. Bilbaşar'ın anlattığı şılka, oldukça distopik bir yapıdadır. Büyük bir köyün tüm erkeklerinin izlediği bu tören Çerkes ve Abaza geleneğinin hiçbir basamağında yer alamayacak niteliktedir. Cinsellik anlatısının neredeyse bir tabu olduğu toplumda, böyle bir törenin her yıl yapıyor olması tartışmaya açıktır. Şılka töreninin bitmesine yakın Pşı Dole, yarı çıplak kölesini herkesin gözünün önünde omzuna atıp sevişmek üzere evine götürür (Bilbaşar, 2015: 83- 92). Romandaki her kötülükte parmağı olan Pşı Dole, olumsuz bir karakter olsa da bir Pşı'nın böyle bir eylemi alenen gerçekleştirmesi zor görünmektedir. Şılka sırasında erkeklerin cinsel içerikli konuşmaları, hayvanların çiftleşmesinin izlenmesi, tecavüzün alkışlanması, köyün kadınlarının tüm bunlara tanık olmasa da olayları bilmesi romanın bu bölümüne distopik özellikler katar. Bilbaşar'ın anlatımında köleler hayvandan farksızdır hatta hayvanlardan daha kötü şartlarda yaşarlar. Pşı Dole'nin metresi olan köle bir Rus'tur ve akında ele geçirilmiştir. Asi tabiatlıdır ve boyun eğmek istemez. Çiftlikteki eski köle kızlardan biri; her yıl hamile kaldığını, talihli olsaydı kendisin de oba erkeklerinden birinin canboyu (metresi) olacağını söyler, Zızlan'a öğüt verir (Bilbaşar, 2015: 68). Köleler için bu bile kurtuluştur.

Romandaki Aşağı Bozdok Beyi Majara Şıma, Çerkeslerin köle tedarik eden millet olarak kalmasının nedeninin sonu gelmeyen iç savaşlar olduğunu düşünür. Öz eleştiri yaparak aralarındaki husumetin çözülmesi gerektiğini savunur (Bilbaşar, 2015: 106). Aslında diğer erkekler de bu törenin yıkıcılığını bilir.

“Bu töre, geçimi zor dağlıları ömürleri boyunca köle ardında koştururdu. *Tevue* talanının, uğruluğun, baskınların amacı hep esir toplayıp getirmektir. Çünkü limanlara gelen tüccar gemileri, en pahalı pazar mallarını, silahı, çizmeyi, kumaşı, hep köleyle değiş tokuş ederlerdi. Dağlı yiğitlerin *canboyluk* tutmaları da aslında köle tedariki için bulunmuş bir yoldu. Erkekler, beğendikleri cariyelerle hem gençliklerinin keyfini sürerler hem de esir pazarına köle üretirlerdi. Ne var ki zalim töre, bu keyfin cezasını adamın karısıyla biçare canboyluğuna çektirirdi. Biri erini başka kadınla paylaşmaktan, öteki yavrusuna sahip çıkamamaktan gözyaşı dökerlerdi” (Bilbaşar, 2015: 278-279).

Romandaki kadınlar köle ticaretinden haberdar olsa da ucu kendilerine dokunmadıkça bunun doğruluğu yanlışlığı üzerine düşünmezler. Satanya, kocası Pşı Dole üzerine metres getirince ilk kez bu gerçeğe yüzleşir. Romanın sonuna yaklaşırken Satanya zina suçlamasıyla köle olarak satılır ve yıllardır bu ticaretten geliriyle yaşayan bir kadın olarak köleliğin ne olduğunu hisseder.

“Efendiliğin mahrem haklarından yararlanıp bu elin vücudunda dolaşabileceğini düşünerek sırtından ter boşandı. Köleliğin kişi onurunu kemiren aşağılatıcılığını ilk kez o anda algıladı Satanya” (Bilbaşar, 2015: 676).

Bilbaşar, oldukça sert ve net ifade ettiği kölelik kurumu nedeniyle Çerkesler tarafından eleştirilse de köle tedarik yollarından birkaçını romanında işlemesi ve Nogay, Şapsığ gibi diğer Kafkas halklarının da köleleştirilmesini örneklemesiyle etnik grubun tarihiyle yüzleşmesi için imkân sunar.

Çerkes ve Abaza romanlarında sınıflı toplum yapısı ve köleliğe bağlı insan hakları ihlalleri etnik gruba atfedilen “iyi” özellikler arasında görülmez. Doğrudan köleliğe değinen roman sayısı azdır. Konuya yaklaşım oldukça sığdır. Sorunu basitleştiren, aslında onlar da hâlimden memnundu noktasına getiren ya da kölelere de şöyle bir değinen yaklaşım baskındır. Sevim Reşat ve Özel Uğurlu ise sistemin habze- keabzdan güç aldığını ve yozlaşan geleneğin sınıflı toplum yapısının acımasız yanını beslediğini düşünür. Özellikle Sevim Reşat romanlarında sözel, fiziksel ve cinsel şiddet belirgin biçimde anlatılır. Üst tabakanın çoğu kölelere karşı zalimdir, onlara insan gözüyle bakmaz. Bu zalim soylular arasında kadınlar da yer alır. Bazı soylular ise köleleri cinsel anlamda istismar eder, onlardan doğan çocuklarını da köle olarak satar. Öte yandan *Rüzgâr Kokulu Atlılar*’da aile Kafkasya’yı terk ederken köleleri onlarla gitmek için neredeyse herkeste önce hazırlanır. Güner Dinçaslan ise alt sınıfa mensup bir erkeği anlatır. O, hakaret ve dayakla aşağılanır. Osman Çelik’in seri romanlarında sınıflı toplum yapısı, ufak bir ayrıntıdan büyük bir soruna doğru evrilir. Kemal Bilbaşar’ın çizdiği dispotik köle çiftlikleri, köle ticaretinin acımasız yüzünü gösterir.

Romanlarda sınıfsal farklılıkların, millî birliği bozduğu, aşk evliliklerini engellediği, üstü kapalı da olsa huzursuzluklara sebep olduğu belirtilir. Soyluların, unvanlarını korumak adına doğruluğuna inanmadıkları eylemleri yaptıkları görülür. Roman yazarlarının

toplumu bu kadar derinden etkileyen köleliği derinlemesine işlemediği/ işleyemediği söylenebilir. Aynı durum Osmanlı haremlerine satılan kölelerin durumu için de geçerlidir, hem mazlum hem zalim oldukları bu ticarete iki tarafın da durumu üstün körü geçilir. Bu tutum yazarların iki etiketlemeden de- tacir ve cariye/köle- kaçınmasıyla ilişkili olabilir. Her koşulda millî kimlikte öne çıkması istenmeyen bir unsur olarak sınırlı sayıda romanda yer bulan kölelik anlayışı, romancıların iğneyi kendine batırmakta zorlandığını gösterir.



SONUÇ

Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası başlıklı tez çalışmasının amacı, Türkçe yazan Çerkes ve Abaza kökenli yazarların romanlarında millî kimliklerini sergileyen ortaklıkları belirlemek; soykırım, sürgün, habze ve keabz kavramlarının millî kimlikte mihenk taşı olduğunu göstermek; folklorik öğelerin millî kimliğin somut göstergeleri olduğunu işaret etmek; diasporik kimliğin millî kimlik göstergelerindeki izini sürmek; ötekileştirme ve asimilasyonun millî kimliği kısıtlayan ve besleyen yanlarını belirlemek; etnik grubun kendiyle yüzleşmesini betimlemek ve tüm bu amaçlarda edebiyatın aracılığının ne olduğunu anlamaktır.

Bu sözü edilen amaçlar doğrultusunda söz konusu tez, romanları bir kimlik yansıtma ve inşa aracı olarak ele alan bir bakışla yazıldı. Romanlar bu bakışla ele alındı, çözümlendi ve buna dayalı bir okuma biçimi ön görüldü. Tez antropolojik olarak Çerkes ve Abazaların kökeninin ne olduğunu tanımlamaya ve sınıflamaya yönelik değildir. Burada sözü edilen kimlik tanımlamaları tamamen yazar ve karakter söylemleri odaklıdır. Kimliğin sürekli değişen, dönüşen dinamik yapısı da bunu zorunlu kılmaktadır.

Çerkes ve Abazaların Türkiye diasporasında yazın hayatında görülmesini 1875 olarak ele alan bu çalışma, yüz kırk altı yıllık bir süreçte yayınlanan elli iki romanı kapsar. Çalışmanın ilk bölümünde kimlik ve diasporik kimlik kavramlarının nasıl algılandığı üzerinde duruldu ve söz konusu etnik grupların bu kavramlar çerçevesinde değerlendirilmesine değinildi. Tez kapsamı edebî eser odaklı olduğu için edebiyatın kimlik inşasındaki yeri tartışıldı. Bu çalışma yazın yoluyla millî kimlik inşasının bir yeniden yaratım olduğu iddiasındadır. Yazarlar bilinçli bir biçimde hakların elde edilmesi, güç ve iktidar karşısında direnme, kendi kimliğini koruma, soykırım ve sürgünü irdeleme, görünme ve gösterme, savunma ve karşı çıkma amaçlarıyla yazarlar. Çalışmada yüz kırk altı yıla yayılan romanların tarihsel dönemlere göre dağılımındaki sebeplerin ne olabileceği tartışıldı. İlk eserler olarak bilinen Ahmet Mithat ve Samipaşazade Sezai'nin romanları; Felâtun Bey ve Râkım Efendi (1875), Kafkas (1877) ve Sergüzeşt (1888) yıllarına aittir. Onları 1910 yılında Hayriye Melek Hunç'un Zühre-i Elem romanı izler. Bu dört romandan sonra Çerkes ve Abazalar kendi kimliklerini anlattıkları eserleri uzun

zaman yazamazlar. Altmış yedi yıl sonra 1977 yılında Kemal Bilbaşar *Kölelik Dönemeci* romanıyla etnik kimliği edebiyat dünyasında yeniden var eder. 1978'den 1990'lara kadar belirlenebilen yalnızca beş roman vardır. 1994-2006 yılları arasında sekiz roman yazılır. 2007- 2021 yılları arasında otuz dört roman basılır. Bu heterojen dağılımda Türkiye siyasi tarihinin etkili olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Çerkes ve Abazaların sürgün ve soykırım sonrası ilk kuşağı, yeni kültüre uyum sağlamakla geçen yıllarda yazın dünyasında yer almaz, alamaz. İkinci kuşaksa Türkleşme politikası, "hain" etiketlemesi, gönüllü uyum çabaları gibi yönelimlerle hâkim kültürün asli unsuru gibi davranmaya itilir, edebî eserlerde kendini anlatmaz. Üçüncü ve dördüncü kuşak ise köken arayışını edebî eser olarak da ifade etme şansı bulur. Onların kendiliğini anlatmasını kolaylaştıran da Türkiye'de siyasi ve sosyal yapısındaki değişimlerdir. Romanlarda kimliğini yitiren, arayan, reddeden, öven, aklayan ve aşağılayan; kimliğine tutunan ve onunla var olduğunu hisseden farklı karakterler aracılığıyla kimlik olgusunun işlendiği görülür.

İkinci bölümde Yaşama ve Düşünce Biçimi Olarak Çerkes ve Abaza Kültürü başlığında habze-keabz kavramlarının romanlardaki yansımaları incelendi. Etnik grubun sosyal yaşamının neredeyse her alanını doğrudan etkileyen örfi kanunların gücü ve ona bağlı yaşam biçimlerinin romanlardaki görünümü örneklendi. Romanlarda karakterler habze-keabza bağlı yasama, yürütme ve yargı normlarını yüceltir ama özellikle yakın dönem romanlarında bu kavramlara dair eleştiriler de getirilir. Thamade-ayhabı olarak adlandırılan liderlere ve-nahij denilen yaşlılara verilen önem, onların sosyal hayattaki yeri ve saygı kültürü romanlarda kimliğin onaylanan yanı olarak sunulur.

İncelemede örfi kuralların uygulama alanlarından biri olan kadın erkek ve aile ilişkilerin millî kimlik yaratmadaki rolü üzerinde duruldu. Bu bölümde yazarların sıklıkla kurgu bir yana bırakarak ders verdiği gözlemlendi. Diğer topluluklarca yadırganan kaşenlik, kız evi, kız kaçırma, gençlerin bir arada eğlenip dans edebilmesi, oyunlar oynayabilmesi gibi etnik gruba ait yaşama biçimlerinin gurur duyulan ve kimliğin olumlu yanı olarak sunulur, öte yandan bu konularda yanlış bilineni düzeltme amacı taşıyan söylemler de romanlarda yer alır. Romanlarda anlatılan kız isteme, nikâh ve düğün habze-keabzlarının âdeta geleneklerin yaşatılması, unutulmuş bazı uygulamaların hatırlatılmasını amaçlanarak yazıldığı, bu nedenle çoğunlukla didaktik, kurgudan kopuk, öz övgü içeren biçimde anlatımlar seçildiği söylenebilir. Çerkeslerin Türkiye diasporasında bilenen imajlardan

biri “Çerkes gelini” imajıdır. Romanlarda Çerkes ve Abaza gelinliği; övülen, beğenilen, gurur duyulan özellikleriyle yer alır. Fedakâr, otokontrollü, mükemmel ev hanımı, acısını belli etmeyen gelinler portreleri çizilir. Yazarların gelinleri büyük oranda “olumlu özelliklerle” anlatması da hem grup içi hem grup dışında onaylanan kimlik özelliği olarak sunulur. Romanlarda çocuklar, geleneğin gücünü ve mükemmelliğini göstermek için vardırırlar. Habze-keabzın aile içi ilişkileri düzenleme yetisi çocuklar üzerinden örneklenir. Çocuk yetiştirme konusunda ötekenden farklılığı belirginleştiren atalık-purluk geleneği de olumlu yer bulur.

Sosyal yaşamın önemli göstergelerinden biri olan misafir ve ona duyulan saygı, kültürel aidiyetin ve kimliğin önemli göstergelerinden biridir. Roman yazarları misafir olma ve misafir ağırlamaya dair gelenekleri “Çerkes ve Abazalarda bu âdettir.” Açıklamasıyla sunarlar. Misafir ağırlamak, kusursuz ev sahipliği yapmak bir onur meselesidir, bunun farkında olan yazarlar da kimliğin onur duyulan bu yanını eserlerinde işleyerek tanıtmayı amaçlarlar. Sosyal hayatın önemli toplu törenlerinden olan cenaze törenleri ve buna dayalı ritüeller, kimliğin önemli belirleyicilerindendir. Çerkes ve Abaza toplumunda cenaze âdetleri, inançlar doğrultusunda biçimlenmiş ve değişime uğramıştır. Romanlarda eski ve yeni inanca bağlı uygulamaların anlatılması, tanıtılması bu âdetlerin kimlikte edindiği yeri gösterir.

Habze-keabz dağılmış Çerkes ve Abazaların en büyük etnik aidiyeti olmuştur. Soykırım ve sürgüne bağlı olarak dinî, coğrafi, siyasi ve sosyal pek çok değişime rağmen varlığını korumuştur. Habze- keabz; atalardan devralınan, evlatlara aktarılmak istenen millî kimliğin yüz akı olarak görülen bir olgudur. Çoğunlukla sabit kalması beklenen bir algıyla; övgü, tanıtım, gurur, özgünlük söylemleriyle yer bulur romanlarda. Kimlik inşasında ötekine karşı bizi konumlandırmada en çok başvurulan kaynaktır. Romanlar kavramların uygulama kılavuzu gibidir.

Tezin üçüncü bölümü Millî Kimlikte Folklorik Ögeler’de kültürel kimliğin yeniden inşa sürecinde edebiyatın yol göstericiliği üzerinde durulmuştur. Siyasi alanda kendini ifade edemeyen etnik grupların semboller, gelenekler, mitler, ritüellerle kendini nasıl var ettiği romanlarda anlatılmıştır. Somut olan ve olmayan mirasların vurgulandığı kültürün kadimliğinin altının çizildiği belirlenmiştir.

Sofra ve yemek kültüründe yemeğin yalnızca bir araç olduğu önemli olanın sofranın yüklendiği sembolik anlamlar olduğu görülmüştür. Bu sembolik anlamlar kimliğe bağlı, kimliği vurgulayan, onunla gurur duyan anlatımlarla sunulur. Sofra toplumsal hafızanın canlanması için bir mekân olur. Romanlarda ele alınan dans, müzik, eğlence ve ozan kültürü; ayin tören niteliği taşıyan, kimliğin dış gözlere en çok açılmasını sağlayan yanlarıyla yer alır romanlarda. Romanlara konu olan şifacılar, kültürün kadimliğini ve başkalığını göstermek önemlidir. Mimari sürgün ve göç nedeniyle millî bir kimlik oluşturmada ana unsur olmamıştır, yazarlar evlerin mimari özelliklerini değil yapım sırasındaki birlik duygusunu işlemişlerdir. Çerkes ve Abaza romanlarında; at, binicilik, at sevgisi, atın namus olarak görülmesi, at hırsızlığı, Çerkes eyeri, sembolik anlamlarla yoğurularak anlatılır. At kimliğin kendisinin bir ölçütüdür. Çerkes ve Abazaların ruhu olarak tanımlanır, onlara dair olumlu olumsuz tüm yargıların içinde at kültü bulunur.

Çerkes ve Abaza kimliğinin yaşatılması, korunması, geliştirilmesi ve gelecek nesillere aktarılmasında folklorik kültür unsurları -sofra, dans, müzik, ozan, şifa, ocak, dua, mimari ve at kültürlerini- önemli bir rol edinir. Ritüele dayalı bu uygulamalar ve buna dayalı anlatımlar, kimlik bağlarının güçlenmesini sağlar. Çoğunlukla yüceltme içeren anlatımlar “kusursuz” toplum anlatısını güçlendirir.

Sürgün ve Soykırımla Var Olmak başlığında Çerkes ve Abazaların ana vatanlarından sürülüşünün onlar üzerinde bıraktığı etki, sembollerle sürgünün anlatılışı üzerinde duruldu. Sürgün ve soykırımın unutulmayacak bir dönüm noktası, ortak millî tarihlerinin en önemli olayı oluşunu anlatan; acı, köksüzlük, travma odaklı görünümeler belirlendi. Yazarların gemi, gemide ölmek, denize atılmak, balıklara yem olmak, balık yememek gibi birbirini tekrar eden betimleri kullandığı; ayrılan kardeşlerin aynı anda aya bakarak birbirini hatırlaması gibi klişeleşmiş anlatılara başvurulduğu görüldü. Sürgün ve soykırımın toplumsal hafızada unutulmamasını amaçlayan, ortak acıda birleşmek isteyen, acıyla yeniden var oluşu deneyen yazar tutumları belirlendi.

Ötekileştirme ve Asimilasyon bölümünde dil, kadın ve din başlıklarında Kafkasya’dan bu yana bu kavramlara bakışta yaşanan değişimlerin romanlardaki iz düşümü incelendi. Dil Gurbeti olarak adlandırılan bölümde; dil yitiminin tarih, kültür kimlik algılarını nasıl etkilediği romanlar üzerinden örneklandı. Ana dilin yok oluşundan duyulan acı, bunda

devlet politikalarının ve kentleşmenin yeri, ana dili bilinci gibi noktalarda kimliği korumaya dair anlatımlar yapıldığı görüldü. Buna rağmen ana dili eğitimi, ana dilde yayın yapma taleplerinin romanlarda yer almadığı belirlendi.

Kafkasya'dan Osmanlı'ya Dinî Kimlik başlığında siyasi emellerle din kardeşleri kabul edilmenin romanlarda ele alınışı sunuldu. Romanlara Türkleşme politikalarıyla birlikte din kardeşliği söyleminde yaşanan değişmelerin dinî ötekileştirmelerin yansımalarının; gelenek ve dinin uyumsuz noktalarının yansıtıldığı belirlendi. Dindarlık ve dindaşlığa farklı bakışların olduğu, inançlı ama seküler olmanın yüceltildiği tespit edildi.

Bir Kimlik Tanımlayıcısı Olarak Kadın bölümünde ötekinin bakışındaki cariyeye kadın motifi ve etnik bakıştaki kadın arasındaki farkın romanlardaki görünümüleri incelendi. Çerkes ve Abaza yazarların, şarkiyatçı romanlardan farklı olarak kadın cinselliği neredeyse yok ettiği görülür. Kadınları ideal, büyük oranda tek tip, toplumun yüklediği görevleri kusursuzca yerine getiren kadınlardır. Saygılı, güzel, sadık, suskun, güçlü, doğal olarak geleneğe bağlıdırlar. Bunun aksi bir kadın varsa o zaten onaylanmayandır. Kötülükle bağdaşamazlar. Ya bekârken ya da yaşlanınca öndedirler, evli kadınlar toplumun gerisindedir. Az olmakla beraber birey olarak karar verebilen ve kendi var oluşunu başkasına bağlamayan bir iki kadına da yer verilir.

İğneyi Kendine Batırmak: Soylular ve Köleler başlığında romanlarda Çerkes ve Abazaların sınıflı toplum yapısında köleliğin farklı biçimlerde ele alındığı, sınıflı toplum yapısı ve köleliğin çoğu romanda görmezden gelindiği, bahsinin dahi geçmediği görüldü. Ortadoğu köle ticaretine köle sağlayan tacirlerin varlığı, köleliğin sürmesini sağlayan yapının katılığı, bu yapının İslam köleliğinden farklılığı, üzerinde fazla durulmayan konular olarak göze çarpar. Sınıflı toplum yapısı ve köleliğe değinen yazarların bir kısmı köleliğin o kadar da kötü olmadığı izlenimi yaratacak şekilde yazarlar. Bu herkesçe kabul edilen, karşılıklı memnuniyete dayalı bir sitemdir. Soylular özellikle pşılı sınıfına girenleri aileden sayarlar. Bu romanlardaki diğer izlek sistemin Ruslarca bilinçli biçimde toplumu bölmek için desteklendiğidir. Seri romanlarda tarihsel süreçte köleliğin sorgulanması, giderek sorun oluşturan yanıyla romanlara yansır. İkinci gruptaki yazarlar acımasız aristokratları ve onların cinsel, fiziksel ve psikolojik işkencelerini, toplum yapısının yozluğunu anlatmayı görev edinir. Son noktada bir distopya olarak köle üretim

çiftliklerinin varlığı ve köle ticaretinin insan haklarına aykırı yanları verilir. Roman yazarlarının çoğunun bu olumsuzluklara değinmemesi kimliğe dair hatırlanması ya da bilinmesi istenmeyen yanları gösterirken bazılarının ısrarla bunu vurgulaması önemlidir.

Çerkes ve Abaza yazarlar, millî kimliği üç biçimde inşa etmeye çalışırlar. Bu yollardan ilki onama, ikincisi reddetme, üçüncüsü bilinmeyi anlatmadır. Onama yolunda kadınlarının güzelliği, sadakati ve gelinliği ilk sırada yer alır. Erkeklerin savaşçılığı bunu izler. Misafir ağırlama, saygı ve aile bağları da onaylanan, pekiştirilen, gurur duyulan yanlar olarak anılır. Reddetme basamağı biraz daha çetrefil yollardan geçer. “Hainlik”, “cariyelik”, “köle ticareti” “hırsızlık”, “gâvurluk”, “eşkıyalık”, “dil bilmezlik”, “dinsizlik” gibi etiketlemeler karşısında öz savunuyu merkeze alırlar. Örneklerini hem ana vatandan hem de diaspora coğrafyasından verir. Bilinmeyi anlatma kimliğin özü olduğu düşünülen örfi kurallara bağlı her türlü soyut ve somut mirasın anlatımını içerir. Ötekine göre farklı olan, farklılığıyla gurur duyulan; yaşama biçimleri, ritüeller, inanç sistemleri, değerler silsilesi bu inşada yer alır. Ayrıca sürgünzedelerin zaman zaman ötekileştirildiği, dilsel, dinsel asimilasyona uğratıldığı, etiketlendiği, siyasi tarihe bağlı olarak tebaadan, din kardeşine oradan da Türkleştirilecek unsura dönüşmeleri anlatılır.

Çerkes ve Abaza romanları –birkaç roman dışında- yıllarca susmuş bir topluluğun bir anda konuştuğu, zaman zaman acemi, çok şey anlatmak isteyen, roman türünün özelliklerinin sık sık çiğnendiği, genel okuyucu kitlesine hitabı zor olan toplum içine hitap eden romanlardır. Çok şey anlatmak uğruna yazarların kurguyu sıklıkla zedeledikleri, yorum yaptıkları, araya girerek bilgi verdikleri görülür. Yazarlar dilsel ve tarihsel hatalar yapmaktadır. Yazarların çoğu günlük hayatında başka mesleklerle uğraşan bir anlamda amatör yazarlardır. Kendini ve kimliğini anlatabilmek, tanıtmak ve kalıcı olmak kaygılarıyla yazıldığı izlenimi veren romanlarda teknik kusurlar çok fazladır. Ciddi bir editörlük sürecinden geçmesi gereken eserlerde hem dil yanlışları hem mantıksal hatalar göze çarpar. 21.yüzyıl diliyle 19. yüzyılı anlatan, nehir romanlarda kahramanların isimlerini değiştiren, araya girerek bilgi veren, yorum yapan yazarlar görülür. Kurguyla gerçeği karıştırma, roman türüne hâkim olmama, öğretmeye çalışma yazarların düştüğü yanlışlar arasında yer alır. Sonuç olarak romanların çoğu ulusal bir kimlik yaratma amacına hizmet eden bu nedenle de kimliğin onaylanan yanlarını

vurgulayan, ideal erkek ve kadınlar, ideal kimlikler yaratmak isteyen ya da soykırım ve asimilasyon gibi yaşantılara dikkat çekmek isteyen yapıdadır.



KAYNAKÇA

Adıgebe Psalahle (1999) Moskova: İnsani Bilimler Araştırma Enstitüsü Yayını.

Ahmet Midhat. (2000). *Ahmet Midhat Efendi Bütün Eserleri Romanlar V Kafkas*. (Haz: Erol Ülgen) Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

Akalın, Ş. Haluk. (2019). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.

Akgönül, S. (2011). *Azınlık Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar*. İstanbul: bgst Yayınları.

Aksoy Arslan, E. Z. (2008) Circassian Organizations In The Ottoman Empire (1908-1923). [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.

Aksoy, E. (2022). *Beyaz Köleler Son Sesler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Alba, R. D. (1990). *Ethnic Identity: The Tarnsformation of Whit America*. New Haven: Yale University Press.

Andaç, F. (1996). *Sürgün Edebiyatı, Edebiyatın Sürgünleri*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Anderson. B. (1995). *Hayali Cemaatler*. (Çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları.

Ankara Çerkes Derneği. (2021, 6 Mayıs). *Ğuçe Zamudin İle “Otantik Çerkes Müziği ve Enstrümanları” Üzerine Söyleşi* [Video]. Youtube.

<https://www.youtube.com/watch?v=dD2xcEhlbzA>

Antigen, M. (2005). *Metropol Çerkeslerinin Kararsız Kitabı*, İstanbul: Argos Yayın Hizmetleri.

Arslan, S. ve Yüksel H. (2020, 15 Nisan). *Kılavuz-Guaze* (Bölüm1) [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=oyZHhdMu3Ko&t=440s>

Art Boran, S. (2017). *Çerkes Kızından Tarifler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Asmann, J. (2015). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (Çev. A. Tekin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Atalan, Ö. (2005). *Narıçko'nun Atı*. Ankara: Kafdav Yayınları.

Atçı, A. (2018). *Kağıttan Gemiler*. İstanbul: Net Kitap.

Aytaç, G. (2005). *Edebiyat ve Kültür*. Ankara: Hece Yayınları.

- Bağcı, M. (2002). *Kemal Bilbaşar'ın Hayatı ve Edebî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ege Üniversitesi.
- Bağcı Tayfur, M. (2008). *Kemal Bilbaşar'ın Hikâyeleri, Romanları ve Tiyatroları Üzerine Bir İnceleme* [Basılmamış Doktora Tezi]. Ege Üniversitesi.
- Bauman, Z. (2019). *Kimlik*. (Çev: M. Hazır). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bayart, J.F. (1999). *Kimlik Yanılsaması*. (Çev: M. Moralı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benlisoy, F. ve Benlisoy S. (2016). *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol "Hristiyan Türkler" ve Papa Eftim*. İstanbul: İstos Yayın.
- Berkok, İ. (1958). *Tarihte Kafkasya*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Besleney, Z. A. (2016). *Türkiye'de Çerkes Diasporasının Siyasi Tarihi*. (Çev: E. Demirci) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Binel, Ö. (2018). *Sır Bende*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Binel, Ö. (2020). *Ay Işığım*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Boz, E. (2019). *Söylem Olarak Kimlik: Çerkesliğin Söylemsel İnşası* [Basılmamış Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Boz, E. (2010). *Çerkes Etnik Kimliğinin Yeniden İnşasında Akrabalık* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Camus, Albert (1997). *Düşüş*. İstanbul: Can Yayınları.
- Canbolat, O. (2013). *Asker ve Tüccar Nalbus 1918*. Ankara: Kentkitap.
- Cengiz, S. (2010). "Göç, Kimlik ve Edebiyat" FWT Vol. 2, No. 3.
- Chambers, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*. (Çev. İ. Türkmen ve M. Beşikçi.) İstanbul: Aytıntı Yayınları.
- Cohen, R. (2019). *Küresel Diasporalar*. (Çev. E. Boz), Ankara: Koyusiyah Yayıncılık.
- Çatalkılıç, D. (2021). *Kafkasya'da Rus Yayılmacılığı Mozdok Hattı 1552-1832*. Ankara: Koyusiyah Yayıncılık.
- Çelik, O. (1978). Kölelik Dönemeci Hakkında. *Kuzey Kafkasya Dergisi*. 49:15-17.
- Çelik, O. (1994). *Kazanuko Jabağ*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Çelik, O. (2001a). *Genar*. Ankara: İtalik Kitapları.
- Çelik, O. (2001b). *Savaş Nesilleri*. Ankara: İtalik Kitapları.
- Çelik, O. (2001c). *Zorunlu Göç*. Ankara: İtalik Kitapları.

- Çetin, H. (2021). Kazak Türklerinin Törenselleşen Günlerdeki Yemekleri Ve Bu Bağlamda Gerçekleştirilen Ritüeller. *Millî Folklor*, 17(131): 219-229.
- Çetinbaş, M. N. (2017). *Elveda Çerkesya*. İstanbul: Çınaraltı.
- Dinçaslan, G. (2021). *Uşak*. İzmir: İzmir Çerkes Derneği Yayınları.
- Dubrovin, N.F. (2019). *Çerkesler*. (Çev. H. Eren, ve V. Tümer) Ankara: Kafkav Yayıncılık.
- Dumanış, A. (2004). *Çerkes Kültürü Üzerine Etüd*. Kayseri: Kafkas Derneği Yayını.
- Durmaz, Y. (2015, 25 Ekim). *Zamanın Anlattıkları*. [Video]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=kImYYNLIfZs>
- Erbil, K. (2019). *Kültürel Kimlik Bağlamında Sakarya Mutfağı: Abhaz Mutfağı İncelemesi* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gaziantep Üniversitesi.
- Erdem, H. (2004). Osmanlıda Köleliğin Sonu 1800-1909. (Çev: B. Tırnakçı). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ergun, D. (1984). *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi. S. 56.
- Ersem F. (2019) . İlk Sesler. *Mızage Dergi* 5 (Ocak-Şubat-Mart):52-53.
- Ersoy, H. ve Kamacı, A. (1993). *Çerkes Tarihi*. İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık.
- Ersoy, H. (2018a). *Südüler Sürgün Oldum*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Ersoy, H. (2018b). *Sürgün Sessiz Ölü*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Ersoy, H. (2018c). *Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Evliya Çelebi (2008). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (Haz. Y. Dağlı ve S.A. Karaman) II. 1. İstanbul: YKY.
- Evliya Çelebi (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (Haz. S.A. Karaman) VII. 2. İstanbul: YKY.
- Genel, R. (2009). *Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Gide, F. (2011). *1911-1914 Yılları Arasında İstanbul'da Yayınlanan Ğuaze (Rehber) Gazetesi Işığında Osmanlı Devleti'nde Yaşayan Çerkeslerin Siyasi ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Nevşehir Üniversitesi.
- Gingeras, R. (2015). *Dertli Sahiller Şiddet, Etnisite ve Osmanlı İmparatorluğunun Sonu 1912-1923*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Grassi, F.L. (2017). *Yeni Bir Vatan Çerkeslerin Osmanlı İmparatorluğu'na Zorunlu Göçü(1864)*. İstanbul: Tarihçi Kitabevi.

- Güvenç, B. (1999). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (Çev. M. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Halbwachs, M. (2016). *Toplumsal Hafızanın Çerçevesi*. (Çev: B. Uçar) Ankara: Heretik Yayınları.
- Halbwachs, M.(2017). *Kolektif Hafıza*. (Çev: B. Barış) Ankara: Heretik Yayınları.
- Huvaj, F. (2000). *İslam Dini ve Adıge Gelenekleri Çerçevesinde Cenaze Hizmetleri*. Ankara: Adıge Yayınları.
- Ilıca, B. (2021). *Çerkes Özgürlük Savaşçısı Hapago*. Ankara: Kuban Matbaacılık Yayıncılık.
- İnci, A. (2019). Bir Pşıyı Kimler Öldürebilir?. *Mızage Dergi* (Temmuz- Aralık): 5-7.
- Jenkins, R. (2016). *Sosyal Kimlik*. (Çev. G. Bostancı). İstanbul: Everest Yayınları.
- Kaptan, Ç. (2019). *Müzik Kimliği Bağlamında Abaza Halkının Folkloru (Sivas İli Halkaçayır Köyü Örneği)* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi.
- Karpat, K. H. (2017). *Etnik Yapılanma ve Göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kaya, A. (2011). *Türkiye’de Çerkesler Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, A. ve Murat E. (2015). *Türkiye’nin Göç Tarihi 14. Yüzyıldan 2. Yüzyıla Türkiye’de Göçler* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kesbî Haşim Mehmet Efendi (2012). *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes* (Haz. M.Özsaray). İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları.
- Kılınçvuran, İ. (2015). *Atlılar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Kılınçvuran, İ. (2013). *Cem ile Helen*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Köroğlu, E. (2006). “Hain Çerkes Ethem” İmgesi Kimlerin Sorunudur?. *Nart*. 47(Ocak-Şubat): 8-12.
- Köroğlu E. (2018a). Ötekinin Gözündeki Yansıma: “Hain Çerkes “imgesine Kemal Tahir’in Yorgun Savaşçı Romanı Üzerinden Bakmak. *Mızage Dergi* 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül):8-9.
- Köroğlu, E. (2018b). Tarık Buğra’nın Küçük Ağa Romanında Çerkes Ethem’in İhaneti Yahut Müslüman Sözleşmesi’nden Türklük Sözleşmesi’ne Geçişte Psevu Kardeşlerin En Büyüğü Ethem Bey’in Maceraları. *Mızage Dergi*. 4 (Ekim-Kasım-Aralık):27-29.

- Köroğlu, E. (2019a). Küçük Ağa Hain Çerkes'e Karşı: Müslümanlık Sözleşmesi'nden Türklük Sözleşmesi'ne Geçişte Bir Tezli, Roman Kahramanı Olarak Çerkes Ethem'in İşlevi. *Mızage Dergi*. 5 (Ocak-Şubat-Mart): 34-35.
- Köroğlu, E. (2019b). Biteviye ve Bilanihaye İhanet: Çerkes Ethem Biyografik Romanları Nasıl Ortaya Çıktı? Neden Arttı? Neyin Peşinde?. *Mızage Dergi*. 7-8 (Temmuz-Aralık):8-10.
- Kuban, G. (2017). Bir Vatan Aşkına. İstanbul: Alfa Yayın.
- Kuş, A. (2021). *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Kafkasya*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Le Petit Robert Dictionnere De La Langue Française (1996), Montreal: Dicorobert.
- Lyulyei L. (1998). *Çerkesya*. (Çev: M. Topçu) İstanbul: Çivi Yazıları Yayınevi.
- Oran, B. (2015). *Türkiye'de Azınlıklar Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Maalouf, A. (2000). Ölümçül Kimlikler. İstanbul: YKY.
- Mutlu, B. (2012). *Asi ve Duygulu Bir Ses Hayriye Melek Hunç*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Öner, Ç. (2007). *Dağlara Yazıldı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Övür, A. (2017). *Sahra 1911*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özdemir, K. (1980). Bir Romanın Düşündürdükleri. *Kuzey Kafkasya Dergisi*. 61:32-33.
- Özdemir, M. (1986). *Yorgun Tutsak*. Ankara: Kandil Matbaası.
- Özden, M. (2020). *Üçüncü Sürgün Gönen Manyas Çerkes Sürgünü*, İstanbul: 21 Yayınları.
- Özel M. (2018). Türkçe Romanlardaki Farklı Ethem Temsilleri. *Mızage Dergi* 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül):13-15.
- Özkan Oğuz, S. (2021). İçimdeki Nehir. İstanbul: Yirmibir Yayınları.
- Özkurt D. (2016). *Uzunyayla Çerkeslerinde Ritüel Oyun ve Karnaval* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Özveri, Adnan. (2015). *Sümer'in Şifreleri*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Renan, E. (2016). *Ulus Nedir?* (Çev: G. Yavaş). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Reşat, S. (2008). *Rüzgâr Kokulu Atlılar*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Reşat, S. (2019). *Karlı Dağın Âşıkları*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Richmond, W. (2018). *Çerkes Soykırımı*. (Çev: E.Boz) Ankara: Koyu Siyah Yayınları.

- Safran, W. (1991). Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. *Diaspora* 1(1): 83-99.
- Said E. (1995). *Reflections on Exile Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, (Ed: R. Ferguson, M. Gever, T. Minh-ha, C. West) Cambridge: The MIT Press: 357-366.
- Saltık, T. (1998). *Çerkesler Edebiyat ve Kültür Tarihi*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Sanders, B. (2013). *Öküzün A'sı*. (Çev. Ş.Tahir) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sarebiy, M. (1994). *Adıge Habze*. Nalçık: Aşemez Yayınevi.
- Sarebiy, M. (2017). *Çerkesler ve Gelenekleri*. (Çev. B. Tarakçı). Ankara: Kalkan Matbaacılık.
- Schick, İ. C. (2004). *Çerkes Güzeli Bir Şarkiyatçı İmgenin Serüveni*. (Çev: A. Anadolu)İstanbul: Oğlak Güzel Kitap.
- Serbes, N. (2018). *Benim Yolum Xabze*. Ankara: Kafdav Yayıncılık.
- Smith, A. (1994). *Millî Kimlik*. (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Spickard, J.V. (1999). Human Rights, Religious Conflict, and Globalization. Ultimate Values in a New World Order. *MOST Journal on Multicultural Societies*, 1(1).
- Soykan, S.(2018). *Adsız Roman*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sunata, Ulaş. (2020). *Hafızam Çerkesçe*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şenol M. (2016a). *Çerkes Adil Paşa'nın Tahsildarlık Anıları*. İstanbul: Alfa Yayınevi
- Şenol M. (2016b). *Capon Çayevi*. İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Şhalakho A. 2010). *Çerkes Folkloru*. (Çev: A. Cankılıç). İstanbul: Nart Yayın.
- Şoenü, M. F. (2007). *Tüm Eserleriyle Mehmet Fetgeri Şoenü*. Ankara: Kafdav Yayınları.
- Taitbout De Marigny, E. C. (1996). *Şövalye Taitbout De Marigny'nin Çerkesya Seyahatnamesi: 1818-1823-1824* (Çev. A. O. Erkan). İstanbul: Nart Yayıncılık.
- Taşkın, H. (2011). *Ne İstiyor Bu Şemsi?*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Tavkul, U. (2000). Kafkasya'da Hristiyanlığın İzleri, *Türk Dünyası Araştırmaları*, Ekim,128: 101-110.
- Temel, Y. (2019). *Harimole*. Ankara: Kafdav Yayınları.
- Temizkan, A. (2018). *Araftaki Kafkasya*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.

- Temizkan, A. ve Çatalkılıç, D. (2019) Atını Yitiren Toplum: Uzunyayla Çerkeslerinin Atçılık ve Binicilik Kültürü Üzerine. *Millî Foklor*, 31 (123): 193-204.
- Tokuç Balbay, E. (2018). *Zişan*. İstanbul: Mordem Yayıncılık.
- Tokuç Balbay, E. (2018). *Şovda*. İstanbul: Zinde Yayıncılık.
- Toledano, E.R. (1994). *Osmanlıda Köle Ticareti 1840-1890*. (Çev. Y.H.Erdem). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Toledano, E. R. (2010). *Suskun ve Yokmuşçasına İslâm Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları*. (Çev. Y.H.Erdem). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tornau, F.F. (2019). *Bir Rus Subayının Kafkasya Anıları*. (Çev: G.E. Liman ve K. Vurdem). Ankara: Kafdav Yayınları.
- Tuna, R. (2009). *Adıge Xabze Adıge Etiği ve Etiketi*. İstanbul: As Yayınları.
- Türkbağ, A.U. (2003) . Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu. *Doğu Batı Dergisi Kimlikler* 6 Sayı (23):209-215.
- Uğurlu, Ö. (2011). *Jankat*. İstanbul: Kavim Yayınları.
- Uğurlu, Ö. (2003) *Kaçış*. İzmir: Etki Yayınları.
- Uğurlu, Ö. (2007). *Anzure*. İstanbul: Kavim Yayınları.
- Uğurlu, Ö.(2009). *Özgürlüğün Bedeli*. İstanbul: Kavim Yayınları.
- Uysal, M. (2008). *Üç Atlı*. Ankara: Ardıç Yayıncılık.
- Ünlü, B. (2019). *Türklük Sözleşmesi*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Üstün, H. (2004). *Şaheser*. İstanbul: Akis Kitap.
- Kaya, Y. (2015a) *Çerkesler I -Tarih Mitoloji Gelenek*. İstanbul: Dahi Yayıncılık.
- Kaya, Y. (2015b) *Çerkesler II- Kafkasya Savaşları Tarihi*. İstanbul: Dahi Yayıncılık.
- Kaya, Y. (2015c). *Çerkesler III- Sürgün ve Soykırım*. İstanbul: Dahi Yayıncılık.
- Yelbaşı, C. (2019). *Türkiye Çerkesleri Osmanlı'dan Türkiye'ye Savaş, Şiddet, Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, A. (2013). *Kafkasya'dan Anadolu'ya*. Ankara: Semih Ofset.
- Yolcu, M. A. (2015). *Diaspora ve Kimlik*. Konya: Kömen Yayınları.
- Zhemukhov, S. ve C. King. (2013). "Dancing the Nation in the North Caucasus", *Slavic Review* 72, no. 2 (summer 2013), S.287-305 Aktaran: Yüksel, 2020: 42).

Zihni, Z. (2019). *Çerkeslerde Sosyal Yaşam*. Ankara: Kafdav Yayınları.



EKLER

EK 1. YILLARA GÖRE ROMANLAR

Yıl	Yazar	Eser
1875	Ahmet Midhat	Felâatun Bey ve Râkım Efendi
1877	Ahmet Midhat	Kafkas
1888	Samipaşazade Sezai	Sergüzeşt
1910	Hayriye Melek Hunç	Zühre-i Elem
1977	Kemal Bilbaşar	Kölelik Dönemeci
1983	Mesut Özdemir	Elveda
1984	Çetin Öner	Dağlara Yazılıdır
1985	Osman Çelik	Genar(Toplu basım 1994)
1986	Osman Çelik	Kazanuko Jabağ
	Mesut Özdemir	Yorgun Tutsak
1994	Osman Çelik	Savaş Nesilleri
		Zorunlu Göç
1998	Musa Uysal	Üç Atlı
2003	Özel Uğurlu	Kaçış
2004	Hulusi Üstün	Şaheser
2005	Mutlu Antigen	Metropol Çerkeslerinin Karasız Kitabı
	Özdemir Atalan	Narıçko'nun Atı
	Hayri Ersoy	Sükdüler Sürgün Oldum (Toplu basım 2018)
2006	Sevim Reşat	Rüzgâr Kokulu Athılar
2007	Özel Uğurlu	Anzure

Yıl	Yazar	Eser
2009	Özel Uğurlu	Özgürlüğün Bedeli
2011	Nuriye Özşahin Recep Genel Özel Uğurlu Hilmi Taşkın	Elbruz'un Gözü Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik Jankat Ne İstiyor Bu Şemsi ?
2013	Ahmet Yılmaz İnal Kılınçvuran Orhan Canbolat	Kafkasya'dan Anadolu'ya Cem ile Helen Asker ve Tüccar Nalbus 1918
2015	İnal Kılınçvuran Adnan Özveri Lider Erşan	Atlılar Sümer'in Şifreleri Hakim Devlet
2016	Güner Kuban Özel Uğurlu Mahmut Şenol Mahmut Şenol	Bir Vatan Aşkına Sürgün Çerkes Adil Paşa'nın Tahsildarlık Anıları Capon Çayevi
2017	Mehdi Nüzhet Çetinbaş Ayşe Övür	Elveda Çerkesya Sahra 1911
2018	Eda Tokuç Balbay Özlem Binel Hayri Ersoy Hayri Ersoy Sema Soykan Ayça Atçı	Zişan Sır Bende Sürgün Sessiz Ölür Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen Adsız Roman Kağıttan Gemiler

Yıl	Yazar	Eser
2019	Lider Erşan	Setenay
	Sevim Reşat	Karlı Dağın Âşıkları
	Nazan Apaydın Demir	Setenay
2020	Eda Tokuç Balbay	Şovda
	Özlem Binel	Ay Işığım
2021	Bedrettin Ilıca	Çerkes Özgürlük Savaşçısı Hapago (Yazım 1987 Yayım 2021)
	Güner Dinçaslan	Uşak
	Setenay Özbek	Kafdağı'nın Ateşi
	Sinem Oğuz Özkan	İçimdeki Nehir

EK 2. YAZAR SOYADLARINA GÖRE ROMANLAR

Yazar	Eser
Ahmet Midhat	Felâtun Bey ile Râkım Efendi Kafkas
Antigen, Mutlu	Metropol Çerkeslerinin Karasız Kitabı
Apaydın Demir, Nazan	Setenay
Atalan, Özdemir	Narıçko'nun Atı
Atçıl, Ayça	Kağıttan Gemiler
Bilbaşar, Kemal	Kölelik Dönemeci
Binel, Özlem	Sır Bende Ay Işığım
Canbolat, Orhan	Asker ve Tüccar Nalbus 1918
Çelik, Osman	Kazanuko Jabağ Genar Savaş Nesilleri Zorunlu Göç
Çetinbaş, Mehdi Nüzhet	Elveda Çerkesya
Dinçaslan, Güner	Uşak
Erşan, Lider	Setenay Hakim Devlet
Ersoy, Hayri	Sürdüler Sürgün Oldum Sürgün Sessiz Ölür Çöl Sıcığında Bile Üşürsün Sürgünsen
Genel, Recep	Tanrı'nın Çorbasını İçmiştik
Hunç, Hayriye Melek	Zühre-i Elem
Ilıca, Bedrettin	Çerkes Özgürlük Savaşçısı Hapago
Kılınçvuran, İnal	Atlılar Cem ile Helen

Yazar	Eser
Kuban, Güner	Bu Vatan Aşkına
Oğuz Özkan, Sinem	İçimdeki Nehir
Özbek, Setenay	Kafdağı'nın Ateşi
Öner, Çetin	Dağlara Yazılıdır
Övür, Ayşe	Sahra
Özdemir, Mesut	Yorgun Tutsak Elveda
Özşahin, Nuriye	Elbruz'un Gözü
Özveri, Adnan	Sümer'in Şifreleri
Reşat, Sevim	Rüzgâr Kokulu Atlılar Karlı Dağın Âşıkları
Samipaşazade Sezai	Sergüzeşt
Soykan, Sema	Adsız Roman
Şenol, Mahmut	Çerkes Adil Paşa'nın Tahsildarlık Anıları Capon Çayevi
Tokuç Balbay, Eda	Zişan Şovda
Uğurlu, Özel	Kaçış Anzure Özgürlüğün Bedeli Jankat Sürgün
Uysal, Musa	Üç Atlı
Üstün, Hulusi	Şaheser
Taşkın, Hilmi	Ne İstiyor Bu Şemsi?
Yılmaz, Ahmet	Kafkasya'dan Anadolu'ya

EK 3. DOÇ. DR. KHYEJ ZAYURBEÇ RÖPORTAJ METNİ

Aşağıdaki sorular sürgün öncesinde Çerkesler ve Abazaların sosyal yaşamlarına dairdir.

1.Мы уицІэхэм лъапсэкІуэдым ипэ Адыгэ-Абазэхэм яІа псэуныгъэм ипкыкІэ жэуап кбэфтх?

1.Kafkasya’da köle üretme -köleleri çiftleştirerek yeni köle çocuklar üretme- geleneği var mıdır?

Köle sayısını artırmak için nikâhsız olarak çocuk doğurtma geleneği var mıydı sorusuna cevap verecek olursam: Yineut denilenlerin sayısı çok değildi. Kaberdey’de Yineutlere özgürlükleri verilip serbest bırakılırken 54000 olan Kaberdey nüfusunda sadece 2000 Yineut vardı. Çoğunluğu da kadındı. Evlenme yaşına gelen erkekler evlendirilip yuva kurmalarıyla Leğunepıt -habzesi olan bir köle- sınıfına evrilmekteydi. Fransızca tabirle “Serflere” dönüşmekteydi. Antik Slavlarda olduğu gibi, kölelerin hayvanlar gibi çoğaltılan bir yaklaşımla ele alınması söz konusu değildi. Çerkeslerde böyle bir yaklaşım yoktu.

2.Кавказым (хэкум) пщылІ /унэІутхэм я бжыгъэр хэгъэхъуэн папщІэ нэчыхьыншэу бын зырагъэгъуэтын я хабзэт?

2. Mahkeme (hase) kararıyla verilen ölüm cezasının suçlunun kendi akrabalarına uygulanması geleneği var mıdır?

Böyle bir habze olmamıştır. Suçu işleyen kişiye “Tuu!!!! lanet olsun!!!” denilebiliyordu. “Artık bu şahıs sülalemizden değildir.” şeklinde dışlanması mümkündü. Ama xasenin yınafesiyle onun öldürülmesi söz konusu değildi. Biri bir suç işlemişse ve cezası ölüm olduğunda ise bir Yineute öldürtülürdü.

3. Хасэ унафэклэ яуклыну тезыр зытыралъха цыхур, лажьэр зейм и ыхьыхэм ирагъэуклыу зы хабзэ щыла?

3. Zina davalarında erkeğin karısını ve çocuklarını köle olarak satma hakkı var mıdır?

Hayır, böyle bir gelenek yoktu. Kadının sahibi öldürülebilirdi. Ya da xekyden kovulması söz konusuydu. Kendisini köle yapmaları söz konusu olamazdı. Fiili işleyen pşı, yoeerk, lıkoleş ya da lıhykol ise nasıl köle yapılabilirdi?

4. Фызбынуагъуэ зиІэ зы цыхухъум нэгъуэщІ цыхубз нэчыхъыншэу зыпищІэмэ а цыхухъум и бынуагъуэр Хасэм унэІуту ищэнклэ хуитт?

4. Kadının ölen kocasının yerine onun yakın akrabası ile evlendirilmesi geleneği var mıdır?

Levirat (kocası ölen kadının kayını ile evlendirilmesi) olarak bu gelenek vardı. Sadece Çerkeslerde değil, dünyanın diğer birçok ülkesinde o dönemlerde uygulanan bir gelenektir. Pşidan başlayarak tüm sosyal tabakalarda bu vardı. Çok olmadı bu gelenek kaldırılalı. Seksen doksan sene öncesine kadar hem Xeky’de hem de Xexes-Uzunayla’da bile olmuştur.

5. ЗилІ лІа нысэр и лым и къуэш унагъуэ зимыІэм дагъэкІуэжыну хабзэ щыла?

5. Genç kızların kendi rızaları dışında fikirleri alınmadan birileriyle evlendirilme örneklerine sık rastlanır mı?

Böyle bir şey habze olmasa da hiç olmadı, diyemeyiz. Söz gelimi büyük kardeşin ya da babanın baskısıyla istemediği birine verildiği de olabiliyordu.

6.Хьыджэбзишэгъуэхэр зыхуэмейм ирату щыта? Мыпхуэдэ шапхъэ куэд щыІэ?

6. Çerkesler ve Abazalar arasında kumalık geleneği var mıdır?

Böyle bir habze yoktu ancak İslam sonrasında tek tük olmuştur. Ben bir Abaza Pşı biliyorum. 19. yüzyılda iki eşliydi. Bazen “Tume” olarak çocukları da olabiliyordu. Tume Pşı’nın bazen kendinden aşağı statüdeki –küçük yoerk ya da lıhykol- kadından illegal birlikteliğinden doğan çocuklara denilmekteydi.

7.Адыгэхэмрэ Абазэхэмрэ я фызхэм тІыуанэ тецІэ хабзэ яІа?

7. Çerkesler ve Abazaların metreslerinin olması toplumda normal karşılanır mı?

Bu büyük Pşılara ait bir durumdu. Diğer soyluların: Yoerklerin ve lıkoleşlerin böyle illegal eşlerinin olması hoş karşılanmaz, doğru da bulunmazdı. Bütün Pşılarında illegal kadınları olmazdı.

8.Адыгэ-Абазэ цІыхухъухэм фыз цІасэ зырагъэІыныр цІыхубэм игъуэу ябжырэт?

8. Cinayetle yargılanan kişinin suçlu bulunması durumunda çocuklarının ve karısının köle olarak karşı tarafa verilmesi durumu var mıdır?

Bu geleneğin uygulanması ölenle öldürülenin sosyal statüsüne bağlıydı. Örneğin, sıradan bir Yoerk bir Pşı’yı öldürdüyse, o yoerk aile yok edilirdi. Erkekleri katledilir, kadınları da köle olarak satılırdı. Sıradan yoerk, büyük yoerklerden birini öldürmüştü kan bedeli olarak yüksek bir meblağ ödemek zorundaydı, öldüren büyük yoerk ise böyle yapılmazdı. Eğer öldüren bedel ödeyemeyecek durumda lıhykol veya Pşı ise onların ailesinden birinin yineut yapılması söz konusuydu. Eğer biri Pşı’yı öldürdüyse bedel ödeyerek olay çözülmeydi, ta ki Rusların Çerkesya’yı işgal edene kadar. Pşıl ya da lıhykol kendinden

biraz soylu (küçük yoerk veya büyük yoerk) birini öldürmüşse ya bedel ödeyecekti ya da ailesi yok edilmeden aileden birinin yineut yapılarak satılması söz konusuydu.

9.Хеиц1э унафэк1э цыху зыук1ам и бынунагъуэр зиль жа лъэныкъуэм пщыл1у ират хабзэт?

9. Soylular kölelerine tecavüz, işkence vb. kötü muamelelerde bulunur mu?

Bu habze dışı sayılan, Kabul edilemez bir durumdu. Çok çok az olabilen bir durumdu. Kadına hiçbir şekilde zülm edilmesi onaylanabilir bir davranış değildi. Yalnız pşıl ile yineutu ayırmak lazım. Pşıl: kendine has bir habzesi olan, toplum içerisinde bir yeri olan gruptu. Oysa yineut; habzenşe-habzesi olmayan, habze dışına çıkan kuralsız kişi ya da grup anlamındaydı. Yineutlar sayıca azdı ve onlar evlendiriltilerle leğuneut (leğune: eşlerin ebeveyn odası- leğunepıt: ailenin birincil hizmetlerini gören aileiçi yardımcısı) yapıp biraz toprak verilir. Pşıl satılırdı. Ancak ailece satılırdı. Satılırken pşılın satılacak aileyi seçme hakkı vardı. Pşıl olmak aileviydi. Yineut ise bireyseldi. Birey yineutse tek bir birey olarak satılırdı. Çünkü yineut tek başına ailesi yok. Erkek çocuklar yaşı gelince evlendirildikleri ve aile olarak ev bark toprak sahibi yapıldığından Pşıla dönüşürdü, leğunepıt olurdu. Yineut olarak yaşlı kadınlar (hiç evlenmemiş, yıllarca çocuk bakıcılığı yapmış) belki olabilirdi.

10.Пщы-уэркъэхэм я пщыл1 цыхубзэхэм лей ирахыу, ягъэгугъуэу щытык1э хуа1эт?

10. Soyluların küçük yaştaki köleleri bile (pedofili) taciz ettiği durumlar görülür mü?

Hiç olmadı böyle bir şey denilemez ancak çocuklara asla zulmedilmezdi. Çok ayıp ve habze dışı olarak addedilirdi.

11.Пщы-уэркъэхэм унэ1ут/пщыл1 сабийхэм лей щырах къэхъурэт?

11. Aileler maddi gelir için çocuklarını gönüllü olarak satar mı?

Hiçbir aile keyfe keder çocuklarını satmazdı. Aç kalma, açlıktan ölmeleri söz konusu olduğunda çaresizlik içerisinde belki çocuklarının sağ kalması için 18. yy. sonu ve 19. yy. başlarında bu amaçla belki Osmanlı'ya satılanlar olmuştur.

12. Унагъуэхэм ахъшэ кыхыхын папщӀэ арэзыуэ я сабийхэр ящӀу къэхьурэт?

12. Genç kızlar, Osmanlı İmparatorluğu'na satılmaktan mutluluk duyar mı?

Eskiden Osmanlı'nın Halifelik dönemi ya da Halifelik öncesindeki köle satışı eli kolu bağlı atın tergisinde getirilerek satılır gibi düşünülemez. Komşu halkların baskın sonucu Çerkes köylerinden kaçırılan çocuklar köle olarak Osmanlı'ya satılmıştır. Ancak satan ve köleyi satın alanlar arasında bir kanun, yönetmelik, habze vardı. Zenci köleler gibi büyük sayıda köle satışı olmamıştır. Özgür olan birey lihykol kızı ya da erkeği Osmanlı'ya satıldı diye yazılıyorsa yalandır, gerçek dışıdır. Zekyelerde (serüven, araştırma, vurgun yapma vs amaçla yapılan gezilerde) pşıl ailelerden olan çocukların yazıda yakalanıp atın tergisinde getirilenlerden köle olarak satılanlardan olmaktadır. Köle olarak satılanların içerisinde Osmanlı'ya yetişmesinden orada satılmaktan hoşlanan da olmuştur, hoşlanmayan da. Zira Xeky'de kalsa pşıl olarak kalacaktı. Ama Osmanlı'da sarayda cariye olunca, iyi bir aileye düşebilir. Erkek çocuklar askerî okullara düşerek iyi birer eğitim de alabilirlerdi. Günümüzde başka ülkelere çalışmaya gidilmesi, köyden kente göç etme gibi addedilmesi düşünülebilir.

13. Адыгэ-Абазэ хьыджэбзишӀгъуэхэр арэзыт Уэсмэнлы пщыхэм иращӀу?

13. Erkekler arasında erginlik töreni yapılır mı? Yapılırsa erginliğe kavuştuğunu gösteren unsurlar nelerdir?

Bu tür törenler yapıldı. 16-17 yaşına gelen erkek çocuğuna savaşçı kıyafeti ve araç ve gereçleri verilir, giyindirilip kuşandırılırdı Bu tören sonrası birey herhangi bir suç işlediğinde sorumluluk sahibiydi. Baliğ ve ehil sayılıyordu. Evlenmeye, yuva kurmaya, ev bark edinmeye savaş hâlinde savaşa katılmaya haizdi. Günümüz tabiriyle cezai ehliyeti olan birey sayılıyordu artık.

14.Цалэхэм дауэдапцэ хуащIырэт «лIыпIэ иуващ» жаIэу? ЛIыпIэ иувэным и нэщэнэхэр сытхэрат?

14. 1850’li yıllarda soylular arasında Rus tarzı partiler, içkili yemekler(anne- baba- gelin- damat aynı masada) görülür mü?

Öyle bir şey söz konusu olamazdı. Öyle bir habze de yoktu. Kadınlar ve erkekler aynı bir sofrada oturmadığı gibi, babanın yanında evladın oturması bir yana büyük kardeşin olduğu sofrada dahi daha küçük kardeşi oturmamıştır. Sofra geleneği çok özeldi.

15.1850-гъэхэм адыгэ-абазэхэм дауэдапцэ фадэ Iэнэхэр урыс щIэплъу анэ-адэ- нысэ-мальхъэ псори зы Iэнэм пэрысу ягъуву щыта?

15. 1850’li yıllarda modern mobilyalarla döşeli Konak tipi evler görülür mü?

Adıgeler büyük evler inşa etmemişlerdir. Abazalar iki katlı yapıyorlardı. Zira toprakları sulak olduğu için birinci katlarında araç gereçler, gıda maddeleri filan bulunurdu. Kendi yaşam alanları üst katlardaki odalardaydı Ancak diğer içerilerde denizden uzak yerlerdeki Adıge ve Abazalar öyle görkemli ev vs yapmadılar. Adıgelerin evleri mütevazı ve süsten uzak ancak ergonomik ve bakımlı temiz ve ferah olmaktaydı.

16.Зы унэIут унагъуэм къыхэкIам зауэм лIыгъэшхуэ щызэрихъамэ, ар пщылIагъэм ирагъэкIыу уэркыгъэ иратрэт?

16. Köle sınıfından birisi bir başarıyla mesela savaşta yaptığı bir kahramanlıkla kölelik sıfatından kurtulup soylular sınıfına girebilir mi?

Bu çok nadir görülen bir durumdur. Böyle bir şey olsa bile yükselebileceği en yüksek nokta yerk olmaktı. Bunu da herkes bilirdi, onun eskiden alt sınıftan olduğu bilinirdi.

Çeviri: Dr. Hamit Yüksel





HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:01 /06/2022

Tez Başlığı : Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 469 sayfalık kısmına ilişkin, 01/06/2022 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5' tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☐ Alıntılar hariç
- 4- ☒ Alıntılar dâhil
- 5- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Sevda ARSLAN
Öğrenci No: N13240270
Anabilim Dalı: TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
Programı: YENİ TÜRK EDEBİYATI
Statüsü: ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE DEPARTMENT

Date: 01/06/2022

Thesis Title :

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 01/06/2022 for the total of 469 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 5 %.

Filtering options applied:

- ☐ Approval and Declaration sections excluded
- ☒ Bibliography/Works Cited excluded
- ☐ Quotes excluded
- ☒ Quotes included
- ☒ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: Sevda Arslan

Student No: N13240270

Department: TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE

Program: MODERN TURKISH LITERATURE

Status: ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

Prof.Dr. S.Dilek YALÇIN ÇELİK



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 01/06/2022

Tez Başlığı: Çerkes ve Abaza (Abhaz) Kökenli Yazarların Romanlarında Millî Kimlik İnşası

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Sevda Arslan
Öğrenci No: N13240270
Anabilim Dalı: TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
Programı: YENİ TÜRK EDEBİYATI
Statüsü: ☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof.Dr. S.Dilek YALÇIN ÇELİK



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
. DEPARTMENT

Date: 01/06/2022

Thesis Title: The Construction of National Identity in the Novels of Writers Circassian Abhazian (Abhaz) Origin

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: Sevda Arslan

Student No: N13240270

Department: TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE

Program: MODERN TURKISH LITERATURE

Status: ☐ MA ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof.Dr. S.Dilek YALÇIN ÇELİK

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Sevda Arslan

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı

Yüksek Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi Sosya Bilimler Enstitüsü
Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Bildiği Yabancı Diller :İngilizce

Bilimsel Faaliyetleri :**Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında (proceedings) basılan bildiriler:**

“Aynı Denize Akan İki Irmak: Diaspora Çerkes Yazını ve Ana Vatan Çerkes Yazını” Uluslararası Socençıkıy Ali Konferansı, 9-10 Kasım 2020 Nalçık- Kabardey Balkar

“Ana Dilim Vatanımdır: Çerkesçenin Varoluşsal Değeri” II.Uluslararası Adıge Filolojisi Sempozyumu: Adıge Dünyasının Bugünü, 18-20 Ekim 2019 Düzce Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi- Düzce

“Kirpi ve Kehribar Tarak Refik Halit Karay'ın Mizah Yazılarında Kadınlık ve Sosyal Hayatta Kadın” I. Uluslararası Türk Kültür Dünyası Sempozyumu, 24-28 Eylül 2017 Dubrovnik- Hırvatistan

Yazılan ulusal/uluslararası kitaplardaki bölümler:

“Yıkımda Var olma: Tol Kötülük Algısının Sistemsel Değerleri” *Türkiye’de Yeraltı Edebiyatı*.2020 İstanbul: Hiperyayın

“Radyoda Neler Oluyor? ‘Haydi Ay'a bir iki, bir iki!’ ”
Radyo Kitabı. 2021 İstanbul: Kitabevi

Ulusal hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

“Kirpi ve Kehribar Tarak Refik Halit Karay'ın Mizah Yazılarında Kadınlık ve Sosyal Hayatta Kadın”
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Dergisi, 2017 Cilt: 1 Sayı: Özel Sayı -2

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar

:MEB 2004-2005

Ankara Özel Tefik Fikret Anadolu Lisesi 2005-
Hâlen

Tarih

: 01.06.2022