

ZÜLFİKAR: EFSANEVİ BİR KILICIN TARİHİ SERÜVENİ*

ZULFIQAR: A LEGENDARY SWORD'S HISTORICAL ADVENTURE

Hüseyin GÜNEŞ**

Öz

Zülfikar, Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali'ye hediye edilen ve onunla birlikte efsaneleşen kılıcın adıdır. Hâkimiyet, güç ve iktidar sembolü olarak görülen kılıcın Hz. Ali'ye verilmesi, zahiri ve bâtni manada onun Hz. Peygamber'in varisi olduğuna delil olarak görülmesine sebep olmuştur. Ona yüklenen bu öneme binaen Zülfikar hakkında tarih boyunca çok şey söylenmiştir. Türk edebiyatında ve özellikle Alevi-Bektaşî şiiirlerinde daima Hz. Ali'ye izafe edilerek anılan Zülfikar, Dülûd'le birlikte ona Allah tarafından bahşedilen efsanevi bir kılıç olarak yer alır. Eğri ve çift ağızlı, başka bir ifadeyle çatalı olduğu düşünülen Zülfikar'ın iki çatal ucundan biri ilmi, diğeri de imanı temsil eder. Kılıcın kabzası ise adaletin sembolüdür. Makalede öncelikle halk edebiyatı ve menkubelerde bu derece önem atfedilen Zülfikar'ın, ne zaman ve kimin tarafından imal edildiği, esasında onun hangi özelliklere sahip olduğu ve ilk sahiplerinin kimler olduğu, temel İslam tarihi kaynakları esas alınarak belirlenmeye çalışıldı. Resûlullah'ın bu kılıca ne şekilde sahip olduğu ve onu Hz. Ali'ye ne zaman ve niçin verdiği sorularına cevap arandı. Ayrıca kılıcın daha sonraları nasıl bir süreçten geçtiği ve akıbetinin ne olduğu araştırıldı.

Anahtar Kelimeler: İslam tarihi, Hz. Ali, Alevi-Bektaşî, kılıç, Zülfikar.

Abstract

Zulfiqar is the sword's name which gifted to Ali by Muhammed and with him become a legend. The sword which seen as symbol of sovereignty, power and authority, given to Ali has caused to be seen as evidence in the visible and hidden mean that he is the heir of the Prophet. By the virtue of importance that was upon to it, much has been said about Zulfiqar in history. In Turkish literature and especially in Alevi-Bektashi poems, Zulfiqar, which always remembered as attributed from Ali, takes Duldul along with it as a legendary sword, bestowed upon him by Allah. One of the two forks of Zulfiqar, which is curved and double-edged, in other words thought to be forked, represents science and the other represents faith. The hilt of the sword is the symbol of justice. Firstly in this articles it will be determined based on the basic sources of Islamic history, how and whom crafted Zulfiqar, which is considered to be of such importance in folk literatures and tales, has what kind of characteristics it possesses and who are its first owners. Then the answers will be sought to the question of how the Messenger of Allah has possess it and when and why he gave it to Ali. In addition it will be investigated to, afterwards what type of process it gone through and what it fate is.

Keywords: Islamic history, Ali, Alawi-Bektashi, sword, Zulfiqar

1. Giriş

Zülfikar, Hz. Ali'nin meşhur kılıcının adıdır. Kılıç, Hz. Muhammed tarafından kendilerine hediye edilmiştir. Resûlullah'ın hayatı boyunca on adet kılıca sahip olduğu nakledilmektedir. İslam tarihinin en eski kaynaklarından İbn Sa'd (1990: II, 13), "Süyüfu Resûlillah" [Resûlullah'ın Kılıçları] başlığı altında bunların altı tanesini

* Makalenin Geliş Tarihi: 22.01.2018, Kabul Tarihi: 17.04.2018. DOI: 10.31624/tkhubd.2018.0

** Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, huseyingunes@sirnak.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8312-4444.

sıralamaktadır: Bedir’de ganimet alınan Zülfikar. Beni Kaynuka Yahudilerinden ele geçirilen Kal’i, Bettâr ve Hatf adlı üç adet kılıç. Fûls seriyesinde ele geçirilen Mihzem ve Resûb adlı kılıçlar.

Bunların dışında, başka kaynaklarda Resûlullah’a nispet edilen kılıçlarla birlikte bu sayı on’u bulmaktadır: Babasından kendilerine miras kalan ve Medine’ye hicret ederken yanlarında taşıdıkları Me’sûr adlı kılıç. Bedir harbine çıkarken Sa’d b. Ubade’nin kendilerine hediye ettiği ‘Adub adlı kılıç. Önde gelen Arap cengâverlerinden Amr b. Ma’di Kerib ile şöret bulan Samsâme adlı kılıç ve Kadîb adlı onuncu kılıç (İbn Seyyidünnâs, 1993: II, 386; Şamî, 1993: VII, 363-364; Halebî, 2006: III, 461; Makrizî, 1999: VII, 134).

Bu on adet kılıcın her biri kuşkusuz döneminin en seçkin kılıçlarıdır. Ancak onların hiçbirisi Zülfikar kadar şöret bulmamıştır. Onun için Zülfikar’ın Hz. Ali’nin şahsında şöret bulduğunu ve efsaneleştiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim hâkimiyet, güç ve iktidar sembolü olarak görülen kılıcın Resûlullah tarafından Hz. Ali’ye hediye edilmesi Şiiler tarafından farklı anlamlarda yorumlanarak Ali’nin zahiri ve bätini manada Peygamber’in tek ve hakiki varisi olduğuna delil olarak görülmüştür.¹ Ona yüklenen bu öneme binaen Zülfikar’ın, Allah’ın emriyle Cebrail tarafından semadan indirildiği iddia edilmiştir (Yakubî, 2010: I, 412). Hz. Musa’nın tabutu mesabesinde önem arz eden Zülfikar ve diğer kutsal emanetler, on iki imam arasında elden ele tevarüs etmiştir (Küleynî, 2007: I, 139). Türk edebiyatında ve özellikle Alevi-Bektaşî şiirlerinde daima Hz. Ali’ye izafe edilerek anılan Zülfikar, Döldül’le birlikte ona Allah tarafından bahşedilen efsanevi bir kılıç olarak yer alır. Bu kılıç, düşmanın konumuna göre bazen kırk, bazen de yüz elli arşın uzunluktadır. On kişi tarafından taşınamayacak kadar ağır olan kılıç, bir fili binicisiyle birlikte ikiye bölecek ve üstelik saplandığı yeri altmış arşın derinlikte yaracak kapasitededir. Taşı kesecek derecede keskindir ve çıkardığı ateşle kara büyüleri yakıp yok eder (Öz ve Sarıkaya, 2013: 554). Eğri ve çift ağızlı, başka bir ifadeyle çatalı olduğu düşünülen Zülfikar’ın iki çatal ucundan biri ilmi, diğeri de imanı temsil eder. Kılıcın kabzası ise adaletin sembolüdür. İnanışa göre Hz. Peygamberin vefatından sonra kılıç, vasiyet gereği Hz. Ali tarafından kınına sokulmuş ve bir daha hiç kullanılmamıştır (İvgin, 2015: 74). Ayrıca iki ayrı uç noktası şeklinde anlatılan kılıcın iki ağzının, İslam düşmanlarının iki gözünü çıkarma amacına hizmet ettiği söylenir. Bu anlatım biçiminin kaynağı tartışılır olmakla birlikte (Zwemer, 1931: 113); bunun, tek zayıf noktası gözleri olan İsfendiyar’a iki uçlu bir ok atarak öldüren Rüstem’in hikâyesinden esinlenmiş olması muhtemeldir (Hathaway, 1999: 148). Ne var ki, bu tarz ucu yarık kılıçlar zayıf olup darbelere karşı dayanıklı değildirler. Savaşlarda kullanılmaktan ziyade, merasimlerde kullanılan sembolik kılıçlardır (Topuzoğlu, 1986: 650).

Halk edebiyatı ve menkıbelerde bu derece önem atfedilen Zülfikar’ın izini, biz de temel İslam tarihi kaynaklarında sürerek onun tarihsel gerçekliğini ortaya koymak

istedik. Makalede öncelikle kılıcın ne zaman ve kimin tarafından imal edildiği, esasında onun hangi özelliklere sahip olduğu ve ilk sahiplerinin kimler olduğu belirlenecektir. Ardından Resûlullah'ın bu kılıca ne şekilde sahip olduğu ve onu Hz. Ali'ye ne zaman ve niçin verdiği sorularına cevap aranacaktır. Ayrıca kılıcın daha sonraları nasıl bir süreçten geçtiği ve akıbetinin ne olduğu araştırılacaktır.

2. Zülfikar'ın İmali ve İlk Sahipleri

Bilindiği gibi Hz. İbrahim, eşi Hacer ve oğlu İsmail'i Hicaz'a bırakmış; onların bırakıldığı yerde Zemzem suyunun ortaya çıkması ile birlikte orası yerleşime açılmış ve Mekke denilen şehir kurulmuştur. Mekke'ye ilk olarak Cürhüm kabilesinin yerleştiği söylenir. Uzun süre burada hüküm süren kabile, daha sonraları Huzaalılar tarafından şehirden uzaklaştırıldılar. Cürhümlüler, o sırada yanlarında götüremedikleri mallarını gömdüler. Eşyaların büyük bir kısmını Zemzem kuyusuna atıp üzerini kapattılar. Onun için Zemzem kuyusu uzun süre kayıp kalmıştı. Sonunda Resûlullah'ın dedesi Abdülmuttalib tarafından kuyunun yeri tespit edilip açılmıştır. Rivayete göre, bundan bir süre sonra Haccâc es-Sehmî ve çocukları tarafından başka bir gömü bulunmuş ve içinden bir demir parçası çıkarılmıştır. İşte bu demir parçasından iki adet kılıcın üretildiği söylenir. Birincisi Zülfikar, diğeri de Samsâme adıyla şöhret bulan kılıçtır (Süheylî, 2000: V, 168; Zehebî, 1985: II, 429).

Zülfikar, Bedir harbinde müşriklerin safında yer alan el-Asî b. Münnebbih'in elindeydi (Zübeyrî, 1982: 404). Burada el-Asî'nin yanı sıra, aynı zamanda mensubu olduğu Sehmoğulları kabilesinin lideri olan babası Münnebbih b. el-Haccâc ve amcası Nebih b. el-Haccâc öldürüldüler. Nebih ve Münnebbih, Mekke'de Resûlullah'a eziyet eden müşriklerin başında geliyordu. Onunla karşılaştıkları zaman, "Allah, senden başka gönderecek kimse bulamadı mı?" diyerek hakaret etmeleri, yaptıkları zulmün en hafifiydi. Her üçünün de Bedir'de Hz. Ali tarafından öldürüldüğü söylenmektedir (Belazürî, 1996: I, 145; İbn Hazm, 1983: 165; Makrizî, 1999: XIV, 329).

Kılıcın Resûlullah'ın eline geçmeden önce kime ait olduğu konusunda rivayetlerde farklı isimler geçmektedir. Haccâc b. İlat es-Sülemî'nin, kılıcı Zülfikar'ı Resûlullah'a hediye ettiği ve Dıhye el-Kelbi'nin de boz katırı Döldül'ü ona hediye ettiği söylenir (Ebû Nuaym, 1998: II, 730; İbn Asakir, 1995: IV, 213; Taberanî, 1994: 321). Haccâc b. İlat es-Sülemî, Hayber savaşına katılmış olup, Aden'den zekâtını ilk gönderen ve rivayete göre kılıcı Zülfikar'ı hediye eden kişidir (Ebû Nuaym, 1998: II, 728). Ancak bu rivayet zayıf görülmektedir (Şamî, 1993: XI, 27).

Kaynaklarda Zülfikar'ın sahipleri arasında Münnebbih b. Haccâc es-Sehmî öne geçmektedir. Nadir de olsa kılıcın Münnebbih'in kardeşi Nebih'e ait olduğu ileri sürülmektedir (Vakıdî, 1989: I, 103; İbn Sa'd, 1990: II, 13; Makrizî, 1999: I, 113). Bununla birlikte Belazürî (1996: I, 294), kılıcın Münnebbih'in oğlu el-Âsî'ye ait olduğunu ifade etmekte ve doğrusunun da bu olduğunu vurgulamaktadır.

Ayrıca kılıcın aslında Ebû Cehil'e ait olduğu ve onu Münebbih b. el-Haccâc'a verdiği söyleniyor (Halebî, 2006: II, 254). Yine kılıcın Übey b. Halef'e ait olduğu iddia ediliyor. Rivayete göre Resûlullah, Übey'le mübareze ederek onu öldürmüş ve kılıcı Zülfikar'ı ondan almıştır (İbn Düreyd, 1991: 129). Ancak bu rivayetlerin de muteber olmadığını ve Belazürî'nin görüşüne katıldığımızı; dolayısıyla önceki sahibin el-Âsî b. Münebbih olduğunu, onun da kılıcı babasından veya dedesinden almış olabileceğini ifade etmek istiyoruz.

Zülfikar, bir sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, Bedir harbinin ardından Resûlullah'ın eline geçtikten sonra ve süreç içerisinde Hz. Ali'nin onu kullanmasıyla şöhreti artınca kılıcın kimin tarafından yapıldığı, başka bir ifadeyle ustasının kim olduğu sorusu gündeme gelmiştir. İşte bu noktada Merzûk es-Saykal adlı bir kölenin öne çıktığı ve kılıcı kendi elleriyle yaptığını gururla anlattığı görülmektedir (Belazürî, 1996: I, 521; Taberani, 1983: XX, 360; İbn Asakir, 1995: IV, 212; Beyhaki, 2003: IV, 241). Ensar'ın mevlâsı olarak nitelendirilen Merzûk'un Müslüman olduğu kaynaklarda not edilmekte ve sahabe arasında ismi sayılmaktadır. Ancak bir köle olması hasebiyle hayatı hakkında ayrıntıya yer verilmemiştir. Burada Zülfikar'ı kendisinin ürettiği iddiasının nakledilmesiyle yetinilmiş ve ismiyle birlikte sadece mesleğini ifade eden "kılıç ustası" anlamındaki "es-Saykal" lakabı zikredilmiştir (İbn Abdilber, 1992: IV, 1469; İbn Hacer, 1995: VI, 61; Makrizî, 1999: VII, 190). Yine de bu bilgidен hareketle kılıcın, İslam'ın ilk yıllarında veya hemen öncesinde imal edildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Zülfikar'ın geçmişinin çok eskilere götürüldüğünü ve zayıf bir görüş de olsa onun Belkıs'ın Süleyman Peygamber'e hediye ettiği yedi kılıçtan birisi olduğunun ileri sürüldüğünü ifade edelim (Zebidi, 1994: VII, 77).

3. Zülfikar'ın Resûlullah'ın Eline Geçmesi ve İsimlendirilmesi

Bedir savaşında ele geçirilen ganimetler arsından Resûlullah'ın Zülfikar'ı şahsına ayırdığı konusunda kaynaklarımız müttefiktirler. Bedir harbi, dünyada benzeri az görülen kahramanlığın sergilendiği bir savaştır. Hesapta olmayan bu savaşın yaşanmaması için Hz. Peygamber'in barış teklifleri sonuçsuz kalınca bir avuç Müslüman cengâver, sayılarının tam üç katı olan mağrur müşrik ordusunu darmadağın etmişti. Başta Ebû Cehil olmak üzere müşriklerin ileri gelen şahsiyetleri öldürülmüş, çok sayıda esir ve büyük miktarda ganimet ele geçirilmişti (İbn Hibbân, 2017: 124). Toplanan ganimetlerin arasında bir kılıç dikkatleri üzerine çekiyordu. Adet olduğu üzere Resûlullah, ordu komutanı sıfatıyla onu kendi şahsına ayırdı (İbn Mâce, II/939). Tirmizî (1975: IV, 130), bunun, Resûlullah'ın pek tatbik etmediği bir uygulama olduğunu kaydeder. Kuşkusuz bu durum Hz. Peygamber'in söz konusu kılıca verdiği önemi gösterir. Bilindiği gibi, dönemin savaş hukukuna göre kabile lideri veya ordu komutanı, kazanılan bir savaşta ele geçirilen ganimetler dağıtılmadan önce dilediği bir eşyayı alma hakkına sahip olduğu gibi söz konusu malların dörtte

biri de onun sayılırdı. Bu miktar, Enfal Suresi'nin 41. ayetiyle beşte bire düşürüldü (Aseli, 1981: 85-86).

Söz konusu kılıç, yedi karış uzunluğunda ve bir karış genişliğinde düz bir kılıçtı.² Taban kısmının iki tarafı keskindi. Ortası yivli olup üzerinde omurga kemiklerini andıran on sekiz adet çentik vardı. Bunlar yanlardan kanın yere akmasını sağlayan oluk görevini görüyordu. Kabzanın tepeliği gümüşlendi. Balçağının ortasında gümüş bir topuzcuk vardı. Kınında kayışın bağlandığı iki adet gümüş halka bulunuyordu. Kının alt metal kısmı da gümüşlendi (Yakubi, 2010: I, 412; Belazürî, 1996: I, 521; İbn Abdilber, 1992: IV, 1469; Taberanî, 1994: XX, 360; Beyhakî, 2003: IV, 241; İbn Hallikan, 1977: VI, 330; Makrizî, 1999: VII, 136; İbn Hacer, 1995: VI, 61).

Resûlullah, kılıca çentikli, başka bir ifadeyle omurlu yapısından dolayı Zülfikar adını verdi (İbn Sa'd, 1990: I, 377). Aslında onun sahip olduğu neredeyse her eşyanın özel bir adı vardı. Atının ismi Mürteciz, katırı Düldül, eşiği Ufeyr, devesi Kasva, yayı Sedat, kalkanı Mucez, zırhı Zatülfudul ve diğer bir kılıcı Bettâr'dı (İbn Asakir, 1995: IV, 230; Süheylî, 2000: V, 168). Arapçada omurga kemiklerinin her birine "*fekâr-الفکار*" denir. Aynı zamanda *fekâr*, iki omurga kemiğinin birleştiği oluk şeklindeki mafsâl anlamındadır. Kelime sahiplik eki "zü- ذُو" ile birleşerek "Zülfekâr" halini almıştır. "*Fekâr*" kelimesinin "fikâr" şeklinde okunuşu nadir de olsa mevcuttur ki, Türkçeye de bu şekilde geçmiştir (İbn Manzûr, 1997: V, 60; Şamî, 1993: V, 174).

4. Zülfikar'ın Hz. Ali'ye Verilmesi ve Onun Tarafından Kullanılması

Resûlullah, Zülfikar'a sahip olduktan sonra onu yanından ayırmadı. Bedir'den sonra vefatına kadar katıldığı neredeyse bütün savaşlarda onu kullandı (İbn Seyyidünnâs, 1993: II, 386; Halebî, I, 427: III, 461; Şamî, 1993: VII, 363). Uhud'a çıkmadan önce sabah namazının akabinde minbere çıkmıştı. Elinde Zülfikar vardı. Bedir'in intikamını almak için büyük bir kin ve öfkeyle üzerlerine gelmekte olan Mekkeli müşriklere karşı nasıl bir strateji izlemeleri gerektiğini ashabıyla istişare ediyordu. Bir rüya gördüğünü anlattı. Zülfikar parçalanmış ve korunmak için sağlam bir zırha bürünmüştü. Bunu ashabının bozguna uğrayacağına yormuş ve korunmak için sağlam bir zırh olan Medine'de kalmayı önermişti. Ancak Bedir'e katılmamış ve çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu ashap, şehrin dışında savaşmak için ısrar edince onların kararına uydu (Vakîdî, 1989: I, 209-210; İbn Sa'd, 1990: II, 29; Belazürî, 1996: I, 314; Nisaburî, 1990: II, 141; Beyhakî, 2003: VII, 65).

Hz. Peygamber, Medine'den çıktığı zaman elinde Zülfikar'ın olduğu görülüyordu. Üzerine iki adet zırh da giymişti (Ebû Davud, 1952: II, 491). Savaş alanına gidip çarpışmalar başladıktan sonra hem gençleri teşvik etmek hem de onları onurlandırmak için Zülfikar'ı ellerine vermek istedi. Sesini yükselterek "kim bu kılıcı kullanmak ister?" buyurdu. Hz. Ali, hemen ayağa fırladı ve "ben ya Resûlullah!" dedi. Otur, dedi. O da oturdu. Sonra ikinci defa "kim bu kılıcı hakkıyla taşıyacak?" dedi.

Bu sefer Ebû Dücâne ayağa kalktı. Resûlullah, Zülfikar'ı ona verdi. Ebû Dücâne, önce alnına kırmızı bir bez bağladı. Ardından gururla Zülfikar'ı eline alıp Resûlullah'ın önünden geçti ve kaşlarını çatarak müşriklerin üzerine yürüdü. Daha sonra kılıcı Sehl b. Hüneyf ve Ali aldı (Taberanî, 1994: XIX, 9). Her biri kılıcın hakkını fazlasıyla verdi. Aralarında en iyi savaşan Ali olmalıdır ki "La seyfa illa Zülfikar vela feta illa Ali" (Zülfikar'dan başka kılıç, Ali'den başka genç yoktur) sloganları yükseldi (İbn Hişâm, 1955: II, 100; İbnü'l-Esir, 1997: II, 44) İşin esası bu olmakla birlikte Muhammed el-Bakır'ın şöyle dediği söyleniyor: Bedir savaşında Rıdvan adlı bir melek, "La seyfa illa Zülfikar vela feta illa Ali" diye seslendi (İbn Asakir, 1995: XLII, 71; Meclisî, 1983: XLII, 58). Ayrıca Uhud harbinde herkesin hezimete uğrayıp kaçtığı sırada kahramanca savaşmaya devam eden Hz. Ali'nin davranışı karşısında Cebrail'in bu sözü söylediği naklediliyor (Halebi, 2006: II, 321).

Uhud harbinden sonra Resûlullah, Zülfikar'ı kızı Fatıma'ya uzatarak üzerindeki kanı yıkamasını istedi ve "vallahi bugün o beni yalancı çıkarmadı" dedi. Ali de aynı şekilde kendi kılıcını uzattı ve aynı şeyi söyledi. Bunun üzerine Resûlullah, "eğer sen savaşın hakkını vermişsen Sehl b. Hüneyf ve Ebû Dücâne de seninle birlikte hakkını verdiler." buyurdu (İbn Hişâm, 1955: II, 100).

Hz. Ali, Hendek ve Hayber gazvelerinde de Zülfikar'ı başarıyla kullandı. Hayber'de Resûlullah, stratejik bir kalenin fethi görevini Hz. Ali'ye vermişti. Onu cesaretlendirmek ve onurlandırmak için kendi zırhını çıkarıp bizzat elleriyle ona giydirdi. Akabinde beline Zülfikar'ı bağladı. Sancağı da eline vererek onu kaleye gönderdi. Onun burada gösterdiği kahramanlık dillere destandır. Önüne çıkan kâfirleri Zülfikar'la biçmesi ve kalenin kapılarını elleriyle söküp uzaklara fırlatması, nesilden nesile gururla anlatılan kahramanlıklarının başında gelir (Halebi, 2006: III, 54).

Başka bir seferinde; gönderilen mesajın doğruluğunu teyit etmek amacıyla Resûlullah'ın, kılıcı Hz. Ali'ye verdiği görülmektedir. Hicretin 6. Senesinde (627) Zeyd b. Harise komutasında Hismâ seriyesinde ele geçirilen esirler ve ganimetlerle ilgili hükmünü iletme üzere elçi olarak onu görevlendirmişti. Ali de Zeyd'in kendisine itaat edip etmeyeceği konusunda tereddüdünü bildirince Hz. Peygamber kılıcını ona vermiş ve nitekim Zeyd ancak kılıcı gördükten sonra emri yerine getirmişti. (İbn Hişâm, 1955: II, 555-559).

Buraya kadar anlattığımız hadiselerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Zülfikar'ı Hz. Ali'ye geçici olarak vermiştir. Gerek savaş meydanlarında onu cesaretlendirmek gerekse verilen görevin teyidi amacıyla kılıcı ona emanet etmiştir. Bununla birlikte kaynaklarda kılıcın ona hibe edildiği, başka bir ifade ile kalıcı olarak kılıcın Hz. Ali'ye verildiği ifade edilmektedir (Zübeyri, 1982: 405; İbn Asakir, 1995: XXII, 71; İbnü'l-Esir, 1997: II, 29). Ancak bunun ne zaman gerçekleştiği bilinmemektedir. Mekke'nin fethi sırasında kılıcın hala Hz. Peygamber'de olduğu malumdur (Münavi, 1938: V, 175). Fethi müteakip Resûlullah'ın vefatına yakın bir dönemde hadise gerçekleşmiş

olabileceği gibi,³ vefatlarından sonra diğer özel eşyaları gibi Zülfikar'ın da Hz. Ali'ye kalmış olması muhtemeldir. Nitekim amcası Abbas'ın konuyu halife Ebû Bekir'e taşıdığı ve miras hukuku açısından Zülfikar'ın kendi hakkı olduğunu ileri sürdüğü nakledilmektedir. Rivâyete göre Hz. Ebû Bekir, Abbas'a hak vermiş; ancak Zülfikar'ı Ali'den almanın şık olmayacağını ifade ederek meseleyi kapatmıştır (Belazürî, 1996: I, 525; Meclisî, 1983: XLII, 32).

Hz. Ali'nin, düşünülenin aksine Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Zülfikar'ı ömrünün sonuna kadar kullandığı anlaşılmaktadır. İşin acı tarafı ise Müslümanlar arasında gerçekleşen savaşlarda bu kılıcın kullanılması suretiyle onun Müslüman kanına bulanmış olmasıdır. Rivâyete göre Sıffin savaşında Hz. Ali, Zülfikar'ı bükülünceye kadar kullanmıştır. Abdullah b. Sinan el-Esedî, o gün yaşananları şöyle anlatıyor: “Sıffin savaşında Ali'yi gördüm. Resûlullah'ın kılıcı Zülfikar onunlaydı. Onu zapt etmeye çalışıyorduk. O ise bizden kurtulup onların üzerine saldırıyordu. Sonra dönüp tekrar hamle yapıyordu. Döndüğünde kılıç bükülmüştü.” (İbn Ebî Şeybe, 1989: VII, 552).

Hz. Ali'nin vefatından sonra ise kılıç, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile onların çocuklarına ve torunlarına geçmiştir. Zeynelabidin Ali b. Hüseyin'in kılıcı kendilerine teşhir ettiğini nakleden Şa'bî, gördüklerini şöyle anlatıyor: “Kabzasının ucu gümüştendi. Kayışın bağlandığı halkalar ve zinciri de gümüştendi. Onu kınından çıkardım. O eskimiş yıpranmış bir kılıçtı.” (İbn Sa'd, 1990: I, 377; Makrizî, 1999: VII, 136).

Kılıçenson Hz. Hasan'ın torunu Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'deydi. Abbasi Halifesi Ebû Cafer el-Mansur'un ordusuna karşı Medine'de yaptığı savaşta Zülfikar'ı kullanıyordu (İsfahanî, 1995: 239). Öldürüleceğini anlayınca yanında bulunan bir tüccara dört yüz dinarlık borcuna karşılık onu verdi ve ona “bu kılıcı al. Sen, Ebû Talib ailesinden kiminle karşılaşırsan mutlaka onu senden alır ve sana hakkını verir.” dedi. Cafer b. Süleyman b. Ali el-Abbasi, Medine valiliğine atanıncaya kadar kılıç bu tüccar adamın yanında kaldı. Vali, meseleyi duyunca adamı yanına çağırıp ve ona dört yüz dinarını vererek kılıcı ondan aldı (Taberî, 1967: VII, 595). Ayrıca Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin, öleceğini anlayınca kılıcın üzerine abanıp onu kırdığı rivayet edilmektedir ki Zehebi'nin (1985: VI, 218) ifade ettiği gibi bu doğru olmasa gerektir.

5. Zülfikar'ın Abbasilerin Eline Geçmesi ve Akıbeti

Ehl-i Beyt'in elinden çıktıktan sonra Zülfikar, bir süre Abbas oğullarından Medine valisi Cafer b. Süleyman'da kaldı. Daha sonra Abbasi halifesi el-Mehdî, Zülfikar'ın Cafer'de olduğunu öğrenince ondan aldı (İbn Hallikan, 1977: VI, 330). Böylece Zülfikar, Abbasi halifeleri tarafından meşruiyetlerinin sembolü olarak uzun süre taşınmaya başladı. Bu arada halife el-Hadî'nin kılıcı bir köpeğin üzerinde denemesi üzerine kırıldığı söylenmektedir. Ancak bunun doğru olmaması gerekir.

Çünkü kılıcın sonraki halife Harun er-Reşid'in elinde sağlam şekilde durduğu vakidir (İbnü'l-Esir, 1997: V, 126).

Harun er-Reşid, Zülfikar'ı Tus seferinde kuşanmıştı. Kılıcı getirttiği zaman meclisinde hazır bulunanların hepsi sırayla onu öptüler. Bakıldığı zaman üzerinde yılan pulları varmış gibi görünüyordu, ama dokunulduğunda ise bir şey hissedilmiyordu. Mecliste bulunan el-Asma'i gördüklerini şöyle anlatıyor: "Ondan daha güzel bir kılıç asla görmedim. Dik tutulduğu zaman üzerinde bir şey görünmüyordu. Ama yere yatırıldığında üzerindeki boğumlar sayılabiliyordu." (Taberi, 1967: VII, 596; İbn Asakir, V, 217; Makrizî, 1999: VII, 141).

Tıpkı Hz. Peygamberin yaptığı gibi Harun er-Reşid'in, önem arz eden savaşlara komutanlarını gönderirken onları cesaretlendirmek amacıyla Zülfikar'ı kendilerine verdiği görülmektedir. Haricî liderlerinden Velid b. Tarif eş-Şeybanî, 178 (794) yılında el-Cezire bölgesinde büyük bir isyan başlatmış ve üzerine gönderilen Abbasi ordularını Mardin önlerinde peş peşe bozguna uğratmıştı. Bunun üzerine halife Harun, meşhur komutanlarından Yezid b. Mezid eş-Şeybanî'yi çağırılmış ve isyanı bastırmakla onu görevlendirmişti. Onu yollarken de Zülfikar'ı eline vermiş ve "al bunu ey Yezid, sen onunla muzaffer olacaksın" demişti (İbn Hallikan, 1977: VI, 327-329).

Abbasi halifeleri arasında el değiştirmeye devam eden Zülfikar, en son bu aileden halife el-Muktedir Billah'ın elinde görülmektedir. Bilindiği gibi el-Muktedir, sayesinde iktidara geldiği güçlü komutanlarından Munis ile daha sonraları girdiği ihtilaf büyümüş ve halifenin kuvvetleriyle Munis'in ordusu 320 (932) yılında Şemmâsiye'de karşı karşıya gelmişti. Munis'in karşısında tutunamayan halifenin ordusu kısa sürede dağılmış ve halife orada öldürülmüştü. Anlatıldığına göre halife, savaşa çıkarken Hz. Peygamber'in cübbesini giyinmiş, Zülfikar'ı kuşanmıştı. Savaş meydanında yalnız kalan halifenin üzerindeki cübbe Munis'in askerleri tarafından çıkarılmış ve kılıcına el konulmuş, ardından da katledilmişti (Kurtubî, 1967: XI, 150-151). Bu kargaşa sırasında kılıcın kaçırılarak Hz. Fatıma'nın soyundan geldikleri kabul edilen Fatimî halifelerine teslim edildiği söylenmektedir (Öz ve Sarıkaya, 2013: 554). Bu arada hicri V. asrın başlarında (miladi XI. asrın ikinci yarısı) Mekke'de halifeliğini ilan edip er-Râşid Billah lakabını kullanan Hasan b. Cafer el-Alevi adlı kişinin, yanında taşıdığı kılıcın Zülfikar olduğunu iddia ettiği nakledilmektedir (Zehebî, 1985: XVII, 327). Bunun iddiadan öte bir anlam taşımadığı muhakkaktır.

Uzun süre Fatimî halifelerinin yanında kalan Zülfikar, el-Müstansır Billah'a (1036-1094) karşı yapılan isyanlar sırasında silah depoları yağmalanınca tekrar el değiştirmiştir.⁴ Söz konusu yağma sırasında sarayda bulunan kıymetli silahların Nâsirüddöve b. Hamdan, İbn Sebüktekin, Şaver b. Hüseyin gibi kişiler arasında bölüştürüldüğü; Zülfikar'ın, Tacülmülük'ün payına düştüğü ve Resûlullah'ın diğer kılıcı Samsâm'ın da el-E'az b. Sinan'a verildiği nakledilmektedir (Makrizî, 1998: II, 305).

Ondan sonra kayıplara karıştığı anlaşılan Zülfikar'dan günümüzde bir ize rastlanmamaktadır. Osmanlılar döneminde 16. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk yarısına kadar toplanan ve günümüzde Topkapı Sarayı'nda sergilenen kutsal emanetler arasında Hz. Peygamber'e izafe edilen iki adet kılıç bulunmaktadır. Bunlardan Yavuz Sultan Selim zamanında gelen kılıç, 99 cm uzunluğunda olup altın kabzalıdır ve yukarı tarafı hafif kıvrıktır. Balçakları mücessem yılan kafalıdır. Kabzası, üzeri kendinden kabartma çiçekli olup altın yuvalar içinde yakut ve firuzelidir. Tabanı düz ve sivri uçludur. Kabzaya yakın kısmında noksanı vardır. Gayet silik küfi bir yazıyla "Resûlullah" kelimesi okunabilmektedir. Kılıcın 85 cm uzunluğundaki kını da altından olup bir yüzü kabartma çiçek ve yuvalar içinde firuze ve yakut mevcuttur. Arka tarafı siyah savatla (gümüş üstüne özel bir biçimde kurşunla işlenen siyah nakış) çiçek motifleri işlenmiştir. Etrafı kırmızı ve ince ipekli bir kayışı olup kınında müdevver bir tokası vardır (Bozkurt, 1997: 18).

Hz. Peygamber'e izafe edilen ikinci kılıç, III. Murat zamanında gelmiştir. Hz. Peygamber'in onu Hz. Ömer'e hediye ettiği, sonradan Emevî ve Abbasilerin ve en son Sultan Baybars'ın eline geçtiği söylenen kılıcı, Süleyman Baybars İstanbul'a getirerek III. Murat'a hediye etmiştir. Kılıç, sonradan yapılan kabzasıyla 100 cm uzunluğunda olup balçağı düzdür. Tabanı tek ağızlı ve ucu sivridir. Üzerinde gümüş kakma ile Kelime-i Tevhit ve Hz. Peygamber'in adı yazılıdır. 87 cm siyah meşin kını vardır. (Bozkurt, 1997: 16, 18).

Hırka-i Saadet Dairesi'nde "süyuf-u mübareke" olarak anılan on sekiz kılıç daha vardır. Bunlardan biri Hz. Davud'a, beşi Hulefa-i Raşidin'e, diğerleri ise genellikle ashabin ileri gelenlerine izafe edilmektedir (Bozkurt, 1997: 18). Eğer üzerlerinde bir değişiklik yapılmamışsa Resûlullah'a atfedilen iki kılıcın söz konusu özellikleriyle Zülfikar olmadıkları açıktır. Doğrusu menkıbelerde ve halk edebiyatında dile getirilen eğri ve çift ağızlı, başka bir ifadeyle çatalı Zülfikar'ın klasik İslam tarihi kaynaklarında tasvir edilen kılıçla da ilgisi yoktur. Kutsal emanetler arasında çift ağızlı bir kılıç bulunmaktadır. Ancak bu kılıç, Hz. Osman'a ait olup, eğri değil düzdür. Her iki ağızı birbirine paralel ve eşit uzunluktadır. Tabanında altın işlemeli desenler bulunmaktadır ve son derece zarif bir yapıya sahiptir. Kılıcın kabzası siyah taştan, balçağı altın ve savatlı kabartma süslemedir. Kını da altın motiflidir (Fotoğraflar için bk. Aydın, 2002: 94).

6. Sonuç

Zülfikar, Bedir harbinde ele geçirilen ganimetler arasında bulunmuş bir kılıçtır. Hz. Muhammed, ordu komutanı sıfatıyla kılıcı şahsına ayırmış ve yivli yapısından dolayı ona Zülfikar adını vermiştir. İki tarafı keskin olan kılıç, kavisli ve çift ağızlı değil düz ve tek ağızlıdır. Kabzası ve kılıfının metal kısımları gümüştenidir.

Hz. Peygamber, farklı nedenlerle kılıcı başta Hz. Ali olmak üzere sahabesine emanet etmekle birlikte ömrünün son yıllarına kadar onu yanından ayırmamıştır.

Büyük olasılıkla onun vefatından sonra Düldül ve diğer özel eşyaları gibi Zülfikar da Hz. Ali'ye kalmıştır. Ondan sonra ise Hasan, Hüseyin ve torunları bu kılıcı tevarüs etmişlerdir. Ehl-i Beyt efradında en son Hz. Hasan'ın torunu Muhammed en-Nefsüzzekiye'de görülen kılıç, bilahare Abbasi halifelerinin eline geçmiştir.

Zülfikar uzun yıllar Abbasi halifeleri tarafından meşruiyetlerinin sembolü olarak kullanılmış, merasimlerde ve savaş alanlarında muhataplarını etkilemek amacıyla öne çıkarılmıştır. 932 yılında el-Muktedir Billah'ın öldürülmesiyle sonuçlanan kaos ortamında Abbasilerin elinden kaçırılan Zülfikar, Hz. Fatıma'nın soyundan geldikleri kabul edilen Fatimî ailesine teslim edilmiştir. Fatimî halifelerinin yanında bir süre kalan Zülfikar, yine kaosun hâkim olduğu bir ortamda çok sayıdaki kıymetli silahla birlikte yağmaya maruz kalmıştır. En son Dımaşk atabeglerinden Tacülmülük'ta (1132) olduğu söylenen kılıçtan bir daha haber alınamamıştır.

Osmanlılar döneminde 16. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk yarısına kadar toplanan ve günümüzde Topkapı Sarayı'nda sergilenen kutsal emanetler arasında Hz. Peygamber'e izafe edilen iki adet kılıç bulunmaktadır. Eğer üzerlerinde bir değişiklik yapılmamışsa bu iki kılıcın mevcut özellikleriyle Zülfikar olmadıkları açıktır. Doğrusu menkıbelerde ve halk edebiyatında dile getirilen eğri ve çift ağızlı, başka bir ifadeyle çatallı Zülfikar'ın temel İslam tarihi kaynaklarında tasvir edilen kılıçla da ilgisi yoktur. Kutsal emanetler arasında çift ağızlı bir kılıç bulunmaktadır. Ancak bu kılıç, Hz. Osman'a ait olup, eğri değil düzdür ve son derece zarif bir yapıya sahiptir.

Sonnotlar

1 Alevilere göre Hz. Ali: O, Hz. Muhammed (sav) in amcasının oğludur, damadıdır. Mekke'den Medine'ye hicretinde Hz. Peygamber'in yatağında uyumuş, onun için canını verecek kadar O'na sevgi beslemiştir. Yakınlığı Hz. Harun'un Hz. Musa'ya yakınlığı gibidir. Hz. Muhammed (sav): "Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır. Benim huyumdan, benim tenimden, benim cismimden ve benim kanımdandır" buyurmuştur. Hz. Muhammed (sav) in nebilik makamından sonra imamet, velayet ortamı doğmuştur. Hz. Ali, 12 imamların birincisi ve atasıdır. Hz. Muhammed, Peygamber ve peygamberlik makamının temsilcisi; Hz. Ali ise veli, velayet ile hilafet makamının temsilcisidir. Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt Allah'ın nurunun tezahürüdür. Nur aynı, vücutlar farklıdır. Geniş bilgi için bkz. Rençber, 2010: 398, 400; Rençber, 2016: 92-99.

2 Kılıçlar *düz* ve *eğri* olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan düzlerin iki, eğrilerin bir tarafı keskin-dir. Eğri kılıçların diğerlerinden daha kısa ve kavisinin içi keskin olanlarına yatağan, gittikçe enleşerek daha ağır bir silâh görünümü olanlarına da pala denir. Kılıç, tutulan yeri olduğu için *kabza* adı verilen sap ve üzerine genellikle ustasının veya sahibinin adı işlendiği için *namlu* (taban) denilen kesici kısımdan meydana gelir. Kabza ile namlu arasında rahat tutmayı sağlayan ve vuruş sırasında elin kaymasını önleyen sipere *balçak* adı verilir; bazı kılıçlarda balçağın bir köprü gibi geriye doğru kıvrılarak kılıç kılıca çarpışmalarda eli darbelerden koruyan kısmına balçak kavsi veya kabza siperi denir. Eğri kılıçlarda namlu sırtı ile keskin ağzın birleştiği yere yakın kesiminde silâhın saplanabilmesi için yalman (Arapça'da zübâb) denilen, çift tarafı keskin sivri bir bölüm bulunur. Namlu ahşap üstüne genellikle deri kaplı bir kılıfa (kın) sokularak muhafaza edilir ve kılıç bir kayışla bele veya omuza asılarak taşınır (Bozkurt, 2002: 406).

3 Şii müellif Tusî'nin (1993: 601) naklettiği 1244 numaralı rivayete göre Hz. Muhammed, ölüm döşegindeyken Bilal'den kılıcı Zülfikar ve diğer özel eşyalarını getirmesini istemiş, akabinde getirilen

eşyaları Hz. Ali'nin eline vermiş ve orada hazır bulunanları şahit tutarak onu vasisi, veziri ve halifesi ilan etmiştir.

4 Fatımî halifesi el-Müstansır Billah döneminde Mısır'daki kargaşa ve siyasi hareketlilik için bk. Ertaş, 2017: 64-73.

Kaynakça

- Aselî, Halid Salih. (1981). "Edvâ' ala Seyfi'r-Resûl". *Âdâbü'r-Râfideyn* 13, 79-95.
- Aydın, Hilmi. (2002). "Hırka-i Saadet Dairesi ve Kutsal Emanetler". Fotoğraf: Ali Konyalı, *Skylife* 232, Kasım, 90-96.
- Belazürî, Ahmed. (1996). *Ensâbü'l-Eşrâf*. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- Beyhakî, Ahmed. (2003). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bozkurt, Nebi. (1997). "Mukaddes Emânetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikâli". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15, 7-26.
- . (2002). "Kılıç". *DİA*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 405-408.
- Ebû Davud, Süleyman. (1952). *Sünen*. Mısır: Mustafa el-Halebî.
- Ebû Nuaym, Ahmed. (1998). *Marifetü's-Sahâbe*. Riyad: Darü'l-Vatan.
- Ertaş, Kasım. (2017). "Fâtımî Devleti'nin Yönetiminde Ermeni Vezirler ve Sosyal-Siyasi Hayattaki Rollerini". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, 63-94.
- Halebî, Ali. (2006). *İnsânü'l-Uyûn*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hathaway, Jane. (1999). "Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi". Çev. İdil Eser. *Cogito* 19, 146-160.
- İbn Abdilber, Yusuf. (1992). *el-İsti'âb fi Marifeti'l-Ashâb*. Beyrut: Darü'l-Cil.
- İbn Asakir, Ali. (1995). *Tarihu Dımaşk*. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- İbn Düreyd, Muhammed. (1991). *el-İştikâk*. Beyrut: Darü'l-Cil.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah. (1989). *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Hacer, Ahmed. (1995). *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hallikan, Ahmed. (1977). *Vefeyâtü'l-A'yân*. Beyrut: Darü Sadır.
- İbn Hazm, Ali. (1983). *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hibbân, Muhammed. (2017). *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefa*. Çev. H. Bekiroğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. (1955). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Kahire: Mustafa el-Halebî.
- İbn Mâce, Muhammed. (2009). *Sünen*. Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye.
- İbn Manzûr, Muhammed. (1997). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Darü Sadır.
- İbn Sa'd, Muhammed. (1990). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Seyyidünnâs, Muhammed. (1993). *Uyûnü'l-Eser*. Beyrut: Darü'l-Kalem.

- İbnü'l-Esîr, Ali. (1997). *el-Kâmil fi't-Tarih*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî.
- İsfahanî, Ebü'l-Ferec. (1995). *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*. Kum: İntişaratu'ş-Şerif er-Rıza.
- İvgin, Hayrettin. (2015). "Alevî ve Bektaşî Halk Şiirinde Zülfikârname'ler". *Kültür Evreni* 24, 72-97.
- Kurtubî, Arîb. (1967). "Siletu Tarihi't-Taberî". *Tarihü'r-Rûsul ve'l-Mülûk*. Kahire: Darü'l-Mearif, XI, 9-184.
- Küleynî, Muhammed. (2007). *Usûlü'l-Kâfi*. Beyrut: Menşuratü'l-Fecr.
- Makrizî, Ahmed. (1998). *el-Hitât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- . (1999). *İmtâ'ü'l-Esmâ'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Meclisi, Muhammed Bakır (1983). *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ.
- Münavî, Muhammed. (1938). *Feyzü'l-Kadîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyye'l-Kübrâ.
- Nisaburî, Hâkim. (1990). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Öz, Mustafa ve Meliha Y. Sarıkaya. (2013). "Zülfikâr". *DİA*, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 553-556.
- Rençber, Fevzi. (2010). "40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56, 395-405.
- . (2016). *Hakk Muhammed Ali Aşk: Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Süheylî, Abdurrahman. (2000). *er-Ravzü'l-Ünüf*. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- Şamî, Muhammed. (1993). *Sübülü'l-Hüdâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taberanî, Süleyman. (1994). *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Taberî, Muhammed. 1967. *Tarihü'r-Rûsul ve'l-Mülûk*. Kahire: Darü'l-Mearif.
- Tirmizî, Muhammed (1975). *Sünen*. Mısır: Mustafa el-Halebî.
- Topuzoğlu, T. R. (1986). "Zülfekâr". *İA*, c. 13, İstanbul: MEB Yay., s. 649-650.
- Tusî, Muhammed. (1993). *el-Emâlî*. Kum: Darü's-Sekafe.
- Vakîdî, Muhammed. (1989). *el-Meğazî*. Beyrut: Darü'l-A'lemî.
- Yakubî, Ahmed. (2010). *Tarihü'l-Ya'kubî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî.
- Zebidî, Muhammed. (1994). *Tâcü'l-Arûs*. Kuveyt: Matbaatu'l-Hüküme.
- Zehebî, Muhammed. (1985). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Zübeyrî, Musab. (1982). *Nesebü Kureyş*. Kahire: Darü'l-Mearif.
- Zwemer, S. M. (1931). "The Sword of Mohammed and Ali". *The Moslem World* 21, 109-121.

**HALVETİYYE GELENEĞİNDE ETVÂR-I SEBA/NEFSİN
MERTEBELERİ****
AL-ATWAR AL-SAB'A/THE SEVEN LEVELS OF THE SOUL IN
THE TRADITION OF KHALWATIYYA

İsa ÇELİK*
Bırol YILDIRIM******

Öz

Tasavvufi düşüncede nefis ve nefsin ıslahı meselesi ehemmiyetli bir husustur. Hemen hemen her tarikat müridanın nefislerini terbiyeyi kendilerine amaç edinirler. Dolayısıyla tarikatları nefsanî ve ruhani tarikatlar olarak ikiye ayırırlar. Nefsanî tarikatlar müridin nefsinin ıslahı ile terbiye ederler. Ruhani tarikatlar ise ruhu aslı safiyetine ulaştırmaya çalışırlar. Nefis tasavvufi düşüncede kötü istek ve arzular bütünüdür, imtihan vesilesidir dolayısıyla her nefis terbiye edilmelidir. Nefis terbiye edildiğinde çok enfes bir hal alır. Allah Teâlâ ve Resulünün istediği bir hayat tarzını kendine rehber edinir. Dünya ve ahiret saadetini kazanır. On sekiz bin âlemi insandan içre gören sufiler öncelikle insanın gönül dünyasının manevî bir anatomisini çıkararak işe başlarlar. Letâifler/çakra denilen bu âlemde varacakları hedef doğrultusunda yapacakları yolculuğun geçeceği menzilleri farklı isimlerle ifade etmeyi ve işaretlemeye özen gösterirler. Günümüz tabiriyle kendilerine meşrep ve neşvelerine göre yol haritaları çizerler. İslam, iman, ihsan, şeriat, tarikat, marifet, hakikat; kurb-i feraiz, kurb-i nevaflı; fena fi'l-ihvan, fena fi'ş şeyh, fena fi'r-resul, fena fi'llah; kalb, ruh, sır, sırı'ş-sır, hafi, ahfa, letaif-i nefis; fark, cem', cemü'l-cem'; ilme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakin geçilmesi gereken menzillerden bazılarıdır.

Biz bu makalemizde nefsin Kur'an-ı Kerim'de geçen yedi sıfatı göz önüne alınarak diye isimlendirilip, nefis-i emmare, nefis-i levvame, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i radiyye, nefis-i mardiyeye ve nefis-i kâmile şeklinde yedi mertebeye ayrılan, tasavvuf literatüründe "etvâr-ı seb'a" diye isimlendirilen nefis olgusunu Halvetiyye geleneği özelinde ele alacağız. Ama öncelikle tasavvuf geleneğindeki konu ile ilgili genel çerçeveyi eski ve yeni kaynaklardan referanslar vererek ortaya koyacağız. Amacımız insan için hayati bir mesele olan nefisle mücadelenin nedenini, naslını nazara vermektir.

Anahtar Kelimeler: Halvetiyye, tasavvuf, tarikat, etvâr-ı seba, nefsin mertebeleri, *Letaif-i Ruhaniyye*.

Abstract

The nafs and its intentional reclamation in mystical thought is a matter of considerable importance. Almost every religious sect's student aims to discipline his nafs. Therefore, the sects are divided as sensual and spiritual sects. Sensual sects discipline their students' nafs with reclamation. Spiritual sects try to bring the spirit to its original purity. In nafs mystical thinking, bad wishes and desires are

* Makalenin Geliş Tarihi:22.10.2017, Kabul Tarihi: 08.05.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.1

** Bu makale (06-08 Mayıs) III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumunda bildiri olarak sunulan "Şeyh Şa'bân-ı Velî Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri" adlı metinden de yararlanılarak, Şa'bânîliğin bağlı olduğu ana tarikat olan Halvetîlik ile ilişkilendirilerek "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri" şeklinde yeniden üretilmiştir.

*** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı Başkanı, isacelik@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2322-8708

**** Yrd. Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü Ana Bilim Dalı, biroyildirim97@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4640-8549

one thing, the testimony and therefore nafs must be disciplined. When nafs is disciplined, it becomes very delicate. He guides himself to a way of life that Allah and the Messenger want. He achieves both worldly happiness and the hereafter. The Sufis, who are among the people who can see the eighteen thousand worlds, first of all, start their work by creating a spiritual anatomy of men's heart. In the so-called Letaffler /chakra, they care to express and mark the distances they pass through in different names. They draw maps according to their masters and neshves. Islam, faith, benevolence; shariah, order, ingenuity, truth; kurb-i feraiz, kurb-i nevafile; fena fi'l-ihvan, fena fi'sh sheikh, fena fi'r-resul, fena fi'llah; heart, soul, secret, secrets-secret, hafi, ahfa, letaif-i nefis; difference, cem ; cemü'l-cem'; ilme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakin are some of the distances that needs to be passed.

In this study, taking the seven attributes mentioned as the nafs-i emmare, nafs-i levvame, nafs-i mülhime, nafs-i mutmainne, nafs-i radiyye, nafs-i mardiyee and nafs-i kamile into consideration, we will examine the nafs phenomenon which is called "etvar-i seb'a" in the Sufi literature. However, we will present the general framework of the Sufi tradition by giving references from old and new sources. Our purpose is to reveal the reason for the struggle with the nafs which is a crucial issue for man.

Key Words: Khalwatiyya, sufism, order, al-atwar al-sab'a [the seven levels of the soul], *Lataif-i Rouhiyya*.

1. Giriş

İslam medeniyetinin kurulması ve gelişmesinde önemli bir yeri olan tasavvuf ekolünün ortaya çıkışı bir nüve ve öz olarak asr-ı saadete kadar gider. Bilindiği üzere Cibril hadîs-i şerifinde Peygamber Efendimiz üç önemli kavrama işaret etmiştir. Bunlar İslam, iman ve ihsan kavramlarıdır. Asr-ı saadetten sonra iman kavramını izah etmek için itikadî mezhepler, ibadet ve muamelata dair hükümler vaz etmek üzere fikhî mezhepler, Peygamber Efendimiz'in "Sen Allah'ı göremesen de Allah'ın seni gördüğü şuuruyla hareket etmendir" şeklinde tarif ettiği ihsan kavramını izah etmek için de daha sonraki dönemlerde tarikatlar şeklinde teşkilatlanan tasavvuf ekolleri ortaya çıkmıştır. Bin yıldır kültürümüzü mayalayagelen bu irfanî geleneğin ana gayesi "İnanç, ibadet, güzel ahlak" (Alıcı, 2017) katmanlarını müminlerde gerçekleştirerek kamil insan yetiştirmektir. (Bilgili, 2017) Bu üç boyutlu anlayışın etkinliği İslam'ın klasik çağında doğal bir şekilde hayata yansımış, İslam alimleri küllî bir bakış açısı ile İslam'ın külliyesinde yetiše gelmiştir. Bu üç boyutun bugün kayıp halkası olan tasavvuf ve irfan İslami geleneğin bütün birikimi üzerine Horasan erenleri tarafından temelleri atılan Osmanlı toplumunda zirveye çıkmıştır.

Ancak tasavvufi yaşayışı denetlemek amacıyla Osmanlı Devleti tarafından kurulmuş olan "meşihat makamı"nın Cumhuriyet döneminde ortadan kaldırılması bu alanı istismara açık bırakmakla birlikte bu dönemde de çağa damgasını vurmuş önemli şahsiyetler yetişmiştir. Abdülhakim Arvasî bugün rabita tefekkür, nazar, tevessül, şefa'at, keşf ve ilham gibi tasavvufi değerleri şirk, küfür olarak tanımlayan ilkel haricî, vahhabî anlayış Osmanlı coğrafyasının her köşesine petro-dolarlar akıtarak bünyemize yabancı bir anlayışı aşılarken, bu metafizik hakikatlerin batıda parapsikiyatrik değerleri incelenmektedir. Batı düşüncesi kuantum fiziğinin etkisi ile gerçekleşen post-modern dönemi yaşarken bugün sosyal bilimlerin alanında bile hala

pozitivist bir anlayış hakimiyetini sürdürmektedir. Uluslararası bir üne sahip önemli bir bilim adamımız olan Türk Einstein'ı olarak isimlendirilen ve dünyanın en genç profesörlerinden biri unvanına sahip olan rahmetli Oktay Sinanoğlu "Bilim+Gönül" formülünü önermiştir. Oktay Sinanoğlu ve eşi bu isim altında bir de yayınevi kurmuşlardır.

"Nefsini bilen Rabbini bilir" (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 262) sırrından behredar olarak insanın iç aydınlanmasını sağlamayı amaç edinen tasavvufun birçok tanımı yapılmıştır. Fakat bu tanımlar güzel ahlak üzerinde yoğunlaşmıştır. Tasavvuf bu düşüncenin kitabî/teorik boyutu, tarikat ise topluma yansımış pratik boyutudur. Yunus'un şu dizeleri İslam'dan ihsana giden yol haritasını özlü bir şekilde ifade etmektedir:

Şeriat tarikat yoldur varana

Hakikat marifet andan içeru (Ögke, 2017: 1-11; Tatçı, 1998: 240-241)

Öyleyse bu tarihsel kodların eşliğinde zihinsel bütünlüğümüzü yeniden sağlayarak İslami ilimler/dişiplinler arasında birlik sağlanmalı üç boyutlu kadim fıkıh kavramı yeniden gündeme getirilmeli, mümkünse temel İslami bilimler "fıkıh" üst başlığı altında yeniden yapılandırılmalı, medeniyetimiz bu anlayış üzerine yeniden inşa edilmelidir. Bu kısa girişten sonra asıl konumuza geçebiliriz.

Ömer el-Halvetî'ye (v.800/1397-98) nisbet edilen Halvetiyye İslam dünyasının en yaygın tarikatıdır. Hazar denizinin güneybatısında bulunan Geylan bölgesindeki Lahican'da doğup büyüyen Ömer el-Halvetî, İbrahim Zahid-i Geylanî'nin halifesi olarak Harizm'de irşad faaliyetinde bulunan amcası Ahî Muhammed Halvetî'ye (v.780/1378-79) intisap etmiş, onun ölümünden sonra da irşad makamına geçmiştir. Ömer el-Halvetî, daha sonra Karakoyunlu hakimiyetinde bulunan Tebriz'e giderek irşad faaliyetini burada sürdürmüştür. Tarikat silsilesi, Ahî Muhammed vasıtasıyla İbrahim Zahid-i Geylanî'ye nisbet edilen, ancak kurumlaşmış bir tarikat halini almayan Zahidiyye silsilesiyle birleşir. Silsile, İbrahim Zahid-i Geylanî'nin halifesi Sadreddin Erdebilî'de Safeviyye, Ömer el-Halvetî'de Halvetiyye tarikatına dönüşmüştür.

Ömer el-Halvetî'nin vefatından sonra tarikatın silsilesi Ahî Mirem (Emre, v.812/1409), Hacı İzzeddin (v.828/1425), Sadreddin-i Hiyavî (v. 860/1455) şeklinde devam ederek tarikatın ikinci piri, bir bakıma gerçek kurucusu olan Seyyid Yahya-yı Şirvanî'ye ulaşmıştır. Halvetiyye çizgisinde önemli yerleri olan Ahî Muhammed Geylan'daki Heri'de vefat etmiş, Ömer el-Halvetî yine bu bölgedeki Lahican'da doğmuş, Yahya-yı Şirvanî ise Şamahî'da doğup 868/1463-64'de Bakü'de vefat etmiştir. Bu sebeple Halvetiyye tarikatı Azerbaycan'da kurulmuş, gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya yayılmıştır. Halvetiyye Anadolu'ya Sadreddin

Hiyavî'nin halifelerinden Amasyalı Pîr İlyas (v.833/1429) tarafından getirilmiştir. Yahya-yı Şirvanî'nin en önemli halifeleri Dede Ömer Rûşenî, Rûşenî'nin ağabeyi Alaeddin Ali, Pîr Şükrullah Ensarî, Habîb Karamanî, Muhammed Bahaeddin Erzincanî ve Ziyaeddin Yûsuf Şirvanî'dir. Habîb Karamanî vasıtasıyla Halvetiyye'de bir kol daha meydana gelmiştir. Bu kol Anadolu'nun çeşitli bölgelerine ve İstanbul'da yayılmıştır.

Halvetiyye tarikatı Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Rûşenî, v.892/1487), Cemaliyye (kurucusu Cemal-i Halvetî, v.899/1494), Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin, v.910/1504) ve Şemsiyye (kurucusu Şemseddin Sivasi, v.1006/1597) şeklinde dört ana kola ayrılmış, bu kollardan çeşitli şubeler meydana gelmiştir. 1925'te Türkiye'de tekkelerin kapatılmasıyla Halvetî tekkelerinin faaliyetlerine resmen son vermişlerse de bazan gizli, bazan açıktan zikir ve ayinlerini icra etmeye devam etmişlerdir. Bu tarikatın birçok kolu bugün Türkiye, Suriye, Mısır, Balkanlar ve Kuzey Afrika ülkelerinde faaliyetlerini sürdürmektedir. (Uludağ, "Halvetiyye", XV, 394-395; Yazıcı, s. 87-113; E. Bannerth, s. 1-75).

2. Halvetilikte Nefs Kavramı

Nefs olgusu tasavvufî düşüncenin en temel meselelerinden birisidir. Nefs, rûh, can, hayat; kişi, bir şeyin varlığı, kendisi; asıl, maya; maddeden ayrı olan cevher ve aşağı duygular manalarına gelir (İsfahanî, 1986: 764; İbn Manzûr: 233; Asım Efendi, 1305: II, 1031; Kadri, 1943: IV, 532; Uludağ, 1996: 368; Atik, 1997: 575; Safer Baba, 1998: 209).

Nefs, insanın yemek, içmek ve evlenmek gibi konularla ilgili haz ve lezzetleri arzulasını sağlayan şeydir (Dehlevî: II, 88; Erdoğan, 1994: II, 373). Ayrıca cesed, her hangi bir şeyin özü, azamet, izzet, hamiyet ve gayb anlamlarına gelir. (Âsım Efendi: 1305, 1031). Sûfiler nefis kelimesini kullandıkları vakit bununla ne bir şeyin varlığını, ne de vaz' edilmiş kalıbı kastederler. Nefisten murad, kötü huylar, sıfatlar ve fiillerdir (Kuşeyri: 1978, 182). Sufiler genel olarak nefsin zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları ve bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlar. Tasavvufta nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan, "kötü huy ve süfli arzuların tamamı" anlamına gelen ve kötülüğü emreden (Yusuf, 12/53) nefis anlaşılır. Bu bağlamda "Sana gelen iyilik Allah'tan başına gelen kötülük ise nefisindedir" (Nisa, 4/79). gibi ayet-i kerimelere ve "Allahım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz" (Tirmizi, Daavat, 14; Darimi, Nikah, 20; İbn Mace, Nikah, 19, Tıb, 36; Nesai, Cuma, 24); "Ey Allah'ım! Senin rahmetini umuyorum, beni göz açıp kapayıncaya kadar da olsa nefsimle başbaşa bırakma. Halimi tümüyle düzelt, Senden başka ilah yoktur" (Ebu Dâvûd, Edeb, 110). gibi hadis-i şeriflere sıkça atıf yapılır (Uludağ: XXXII, 527).

Nefs insanın büyüklüğünden ve bütünlüğünden neşet eden aktivitesidir. Kur'an-ı Kerim'de nefis ve türevleri toplam 298 yerde geçer ve sekiz ayrı anlamda kullanılır; zatullah, insan rûhu, kalb, sadır, insan bedeni, bedenle beraber rûh, insan bedeninde mevcut olup kötülüğü emreden nefis; zat, cins (Cebecioğlu, 1994: 54). Nefs konusunda çeşitli tarif ve tasnifler yapılmıştır. Her nefsin bir alemi, bir seyri, bir hali, bir varidi, bir mahalli bir müşahedesi, bir ismi ve bir nuru/rengi vardır (Uludağ: 1996, 369).

İnsanın kalbi hangi makamda ise, nefis de onun hizasında, benzeri bir makamda bulunur. Mesela kalp Allah ile olsa, nefis haller ile olur. Kalp haller ile olsa nefis ahiretle olur. Kalp tevekkülle meşgul olsa, nefis helal rızık arama, mubah kazanç sağlama ile meşgul olur. Kalp kerametler ve yakınlık makamlarında olsa, nefis de velîler ve hayırlı insanlar arama yolunda olur. Kalp tembellik içinde olsa nefis de harama dalar. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v): “İnsan vücûdunda bir et parçası vardır ki, o iyi olur ise, beden de iyi olur. Eğer o fenalaşır ise, beden de fenalaşır. Dikkat ediniz o parça kalptir” (Buhari, İman, 39; Müslim, Müsâkat, 107; İbn Mace, Fiten, 14) buyurmuşlardır (Sülemî: 1981, 9). Manevî ilmin ve ilhamın insan vücudundaki yeri kalptir. Mutasavvıfların bu kalpten maksatları, bütün azaları sevk ve idare eden ve bütün azaların kendisine itaat ve hizmet ettiği latif ve nuranî kalptir (Gazzalî, III, 13; Selvi: 1997, 487).

Tasavvuf anlayışında nefis, ilahî bir özden yaratılmış, iyilik ve kötülüğün kaynağı olup, (Haçerlioğlu, 1977: IV, 238-239). hayra ve şerre sevk eden güdüdür (Öztürk, 1995: 514). Bundan dolayı dinî ve tasavvufî eğitim, aklın değil nefsin eğitimidir (Haçerlioğlu: IV, 238-239). Nefis, dörde ayrılır: 1. Nefs-i tabii 2. Nefs-i nebatî. 3. Nefs-i hayvanî 4. Nefs-i insanî. (Ali Efendi: 1248/1832, 29vd; Tehanevî: 1862, II, 1397; Türer: 1995, 143).

Mutasavvıflara göre nefis insanın putudur; “Hevasını (nefsani arzularını) ilah edinen kişiyi görmedin mi?” (Casiye, 45/23) ayetinde bu husus ifade edilmiştir. Hakk'a ermek için nefis putunu kırmak gerekir. “Nefsi hevasından, aşağı arzularından menedenlerin cennete gireceğini haber veren” ayette (Naziât, 79/40) buna işaret edilmiştir. Nefis kendini beğenir, kendine tapar, kendine hayrandır, bencil, şımarık ve kibirlidir. Topraktan yaratıldığından zayıf, çamurdan olması sebebiyle cimri, balçıktan olduğu için şehvetli, pişmiş topraktan olduğu için cahildir. Zaaf, cimrilik, şehvet ve cehalet onun esas özellikleridir (Mekki: 1995, I, 183; Uludağ: XXXII, 528). Nefsin tabiatında yırtıcılık, hayvanlık, vahşilik, şeytanlık ve tanrılık vardır. Nefisteki düşmanlığın kaynağı, yırtıcılık, oburluk; hırsın kaynağı, hayvanlık; hilekârlığın ve kurnazlığın kaynağı, şeytanlık; büyüklenme ve her şeye tek başına hükmetme arzusunun kaynağı, tanrılıktır. Bu dört nitelik sırasıyla köpeğe, domuza, şeytana ve bilge kişiye tekabül eder. Nefis içinde bunların tamamını barındırır (Mekki: I, 183; Gazzâlî, III, 10; Uludağ: XXXII, 528). Gümüşhanevî'ye göre nefsin dört ana

merkezi vardır: Nefsin arzusuna uymada şehvetperestlik/şehvete tapma; ibadetlerde riya, kibir ve ucup gibi nefsanilik; rahatlık isteme, tembellikten hoşlanma ve farz olan ibadetleri ifa etmede bezginlik göstermek (Gümüshanevi, 1979: 160).

Zünnûn Mısıri'ye "ârifin sıfatı nedir?" diye sorulduğunda şöyle cevap verir: Ârif, ilimsiz, gözsüz, habersiz, müşahedesiz, sıfatsız ve perdesiz olarak görür. Onların dolaşmaları Hakk'ın dolaştırmasıyla. Onların sözü Hakk'ın sözü olup onların dilleriyle ifade edilmektedir. Onların bakışı Hakk'ın bakışı olup, onların gözleriyle icra edilmektedir (Attar: 1984, 190; Krş: Schimmel, 2000: 55). "Bir kulumu sevince ben, onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili ve tutan eli olurum" (Buhâri: 1414, Rikak, 38; İbn Mâce: 1395, Fiten,16) hadis-i kutsisi âriflerin sıfatlarını izah eder. Bu sebeple âriflerin ahlakı Hakk'ın ahlakıdır. Bütün halkı kendi çocukları olarak görürler; nefis ve şeytanın girdabına düşenleri de düşmanların eline düşmüş evlatları şeklinde telakki ederler. Dolayısıyla ârifler, âsileri şeytanın, nefsin ve hevânın elinden kurtarmaya çalışırlar (Geylânî: 228; Gürer, 1999: 293).

Tasavvuf eğitimi açısından insanın kendine yolculuğu sûfiler tarafından "Etvâr-ı seb'â" kavramı ile ifade edilmiştir. Etvâr, hal, miktar, sınır ve hiza anlamlarına gelmektedir (Ahteri: 1283/1867, II, 15). İnsanın yaratılış aşamaları yahut sahip olduğu mertebeler "etvâr" kavramı ile ifade edilmiştir. Sûfiler bir salikin Yüce Allah'a ulaşabilmesi için yedi seyr makamını geçmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu merhalelerin isimleri şunlardır: 1. Seyr ilallah, 2. Seyr lillah, 3. Seyr alallah, 4. Seyr maallah, 5. Seyr fillah, 6. Seyr anillah, 7. Seyr billah (Usta, 2015: 57).

Halvetiyye'de seyr ü sülûk yedi isimle (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr) yapılır. Harîrîzâde tarikatın esasını kelime-i tevhid zikri, açık ve gizli yedi isimle meşgul olma, vekâyî' ilmiyle kalbi tasfiye ve tabirle te'vil şeklinde özetler. Yedi isimle sülûk Ömer el-Halveti'den önce İbrâhim Zâhid-i Geylânî tarafından uygulanmıştır. Halvetiyye şubelerinin kurucuları olan şeyhler kendi ictheadlarına göre esmâ sayısını azaltıp çoğaltmışlardır. Meselâ Dede Ömer Rüşeni vehhâb, fettâh, vâhid, ahad, samed; Şemseddin Sivâsi de kâdir, kavî, cebbâr, mâlik, vedûd isimlerini ekleyerek bu sayıyı on ikiye çıkarmışlardır. Nûreddin Cerrâhî ilk yedi isme usul, sonraki beş isme alim ve azim isimlerini de ekleyerek "fûrû" adını vermiş, ayrıca tebdilât ve tebeddülât adıyla on dört isim daha ekleyerek sayıyı yirmi sekize ulaştırmıştır (DİA, VII, 418). Yedi isme karşılık nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi sıfatı vardır. Sıfatlarla sülûkün türleri, âlemler, haller, mahaller, vâridler, şühûdlar, isimler ve nurlar arasında belli bir ilişki vardır. Meselâ birinci makamda nefsin sıfatı "emmâre", sülûkün türü "seyr ilellah", âlemi "şehâdet", hali "zevk", mahalli "sadr", vâridi "şeriat", şühûdü "tevhid-i ef'âl", ismi "lâ ilâhe illallah", nuru "mavi"dir. İkinci makamın da kendine has sıfatı, seyri, âlemi, hali, mahalli, vâridi, şühûdü, ismi, rengi ve nuru vardır. Bu durum değişerek yedinci makama kadar devam eder. Sûfilere göre Allah ile kulu arasında bazısı zulmetten, bazısı nurdan yetmiş bin perde vardır. Yedi makamdan her

birine on bin perde düşer. Müridin bir üst makama geçebilmesi için on bin perdeyi aşması gerekir.

Halvetiyye tarikatında müridin her gün tek başına okuduğu zikirler, dualar ve virdler vardır. Bunlar haftanın günlerine göre değişir. Yahyâ-yı Şîrvânî'nin Virdü's-settâr'ının okunmasına önem verilir. Ayrıca haftanın belli günlerinde tekkelerde cehrî olarak topluca icra edilen zikre “darb-ı esmâ, devran, hadrâ” gibi isimler verilir. Devranda ilâhiler okunur. Oturarak bir halka oluşturan müridler zikre ayakta devam eder, daha sonra da devrana başlarlar (Uludağ, “Devrân”, *TDV*, IX., 248-249). Zikir yapılırken mûsikiye önem verilir ve başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli mûsiki aletleri kullanılır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı âlimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetiler devranı savunan eserler yazmışlardır.

Halvetiyye'de nefsin kötülükten ve günahlardan arındırılması esastır. Bunun yolu da dille, kalple, ruhla ve sırla yapılan zikirdir. Genellikle tasavvufta önem verilen az yeme, az konuşma, az uyuma, inzivâ, zikir, fikir, şeyhe gönülden bağlı olma ilkelerine Halvetîlik'te hassasiyetle uyulur. Müşâhede mertebesine ulaşmak için mücâhede şarttır. Halvetiyye'nin birçok kolu Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden etkilenmiş, bu etki Ahmedîyye kolunun Mısıriyye şubesinin kurucusu Niyâzî-i Mısıri'de en ileri dereceye ulaşmıştır. Bu etkiyi yaygınlaştıran Niyâzî-i Mısıri Halvetiyye dışında diğer bazı tarikatları da etkilemiştir (Uludağ, “Halvetiyye”, *TDV*, XV: 394-395).

Halvetî-Şâbânî tarikatına intisap etmek isteyen talibi mürşid ya doğrudan kabul eder veya önce istihâre yapmasını ister. Biatın ardından mürid günlük virdine ve halvette tevhîde devam eder. Şâbâniyye'nin günlük virdinde istiğfar, salavat ve kelime-i tevhîd zikri esas alınmıştır. Mürid ayrıca zikre sayısız olarak devam eder. Bu uygulamalarda dikkat edilmesi gereken en önemli husus râbitadır. Râbita ve devamlı zikir sâlikin vecde ermesini, vâkalarının ve hallerinin değişip mânevî makamları aşmasını sağlar. Sâlik müşâhede makamına ulaşmaya kadar zikirle meşgul olur. Bu makama ulaştığında dil zikri gönül zikrine dönüşür. Şâbâniyye'de sâlikin sülûkünün amacı vahdet-i vücûda ulaşmaktır. Bunun için mürid aşk, cezbe ve melâmet yoluyla Hakk'ın birliğini/tevhîd idrak etmeye çalışır. Bu idrak tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sîfât, tevhîd-i zât denilen üç makamı, yedi nefis merhalesini (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, kâmile) ve yedi esmâyı (lâilâhe illallah, Allah, hû, hakk, hayy, kayyûm, kahrhâr) seyrederek gerçekleşir. Sülûk sırasında yaşanan tevhîd makamları İslam, iman ve ihsan makamlarıyla da açıklanır. Buna göre derviş seyr ü sülûkün ilk mertebesinde İslam, ruhanî hükümlerinin hâkim olduğu seyr ü sülûkün ortasında iman, hakkaniyyetin belirtileri zuhûr ettiği son mertebede ihsan makamındadır. Bu üç makamın her birinde sâlikin geçmesi gereken ikişer mertebe vardır. Sadr ve kalp mertebelerini içeren İslam makamında sâlik kelime-i tevhîd ve ism-i celâlin/Allah ism-i şerifinin (c.c) dairesindedir. Bu makamda tevhîd-i ef'âl gerçekleşir. İman makamının ilk mertebesi olan ruh mertebesinde hû ismi, ikincisi

olan sır mertebesinde Hak ismi dairesindedir. Bu makamda tevhîd-i sîfât gerçekleşir. İhsan makamının ilk mertebesi sırr-ı hafî, ikincisi sırr-ı ahfâ mertebesi olup sâlik hay ve kayyûm ismi dairesindedir. Bu makamda tevhîd-i zât gerçekleşir. Sâlikin ulaşacağı yedinci makam “makam-ı hafâ-yı mutlak”tır. Bu makamdaki sâlik kahhar ismi dairesinde olup vuslata ermiş, fenâfillâh olmuştur. Mânevî yolculuğun sonu olan bu makama vahdet veya mutlak hafâ mertebesi de denilir. Sâlik bu yedi mertebeyi aşip sâfiye makamına gelmedikçe nefsini bilip kâmil olamaz. Bu makamları yaşarken gönül âleminde hazerât-ı hamse kendisine keşfolunur, bütün kayıtlardan kurtulup Hakk’ı müşahede eder. Bundan sonra seyir yine devam eder ve sülûk-i sâni denen bu yolculuğa nihayet yoktur. Şâbâniyye tarikatında halvet üç, beş veya yedi gündür. Dervîşi halvete tarikat âdâbı üzere şeyh koyup çıkarabilir. Dervîşin kendi kendine halvete girmesi çoğu kez kendisine perde olur. Erbaîn sadece şeyhler içindir. Şeyh olanlar halvete ve erbaîne pîrlerinin ruhaniyetinden yardım istemek için girerler.

Şâbâniyye tarikatında cehrî zikir esas olmakla birlikte kısmen hafî zikir de uygulanmaktadır. Toplu zikirler kuûdî olarak başlar, kıyâmî ve cehrî olarak devam eder. “Darb-ı esmâ” denilen kuûdî zikir özel bir ritim ve hareket içinde icra edilir. Şeyhin ellerini yere vurmasıyla kuûdî zikirden kıyâmî zikre kalkılır. Kıyâmî zikir “ayak esmâsı” ve dönerek yapıldığı için “devran” diye de adlandırılmaktadır. Bu sebeple Halvetî Şâbânîler’e “Devrânîler” adı da verilmektedir. Şâbâniyye’de cemaatle zikir genellikle perşembeyi cumaya ve pazarı pazartesiye bağlayan gecelerde yapılır. Bunun dışında kandillerde ve bilhassa muharrem ayında aşure gecesinde meclis ihya edilir.

Halvetî-Şâbânî mürşid ve halifeleri bilhassa özel günlerde siyah renkli taç ve hırka giyerler. Şâbâniyye mensuplarının giydiği üç çeşit hırka vardır. Takvâ hırkası ve irfan hırkası sâlike, iradet hırkası mürşid-i kâmile aittir. Takvâ hırkası sâlike tecellî-i ef’âl, irfan hırkası tecellî-i sîfât, iradet veya hakikat hırkası tecellî-i zât makamına ulaştığında giydirilir. Hilâfet ve irşad sahiplerinin giydiği bu hırkanın rengi siyahtır. Şâbâniyye’de dört çeşit taç vardır. Yol tacının sarı ve tepesi yeşil olup risâlesi bunlara göre daha açık yeşildir. Üçüncü esmâya (hû) gelen sâlike giydirilir. Velâyet tacının sarı yeşil veya beyaz, tepesi beyazdır. Dördüncü esmâya (Hak) gelen sâlike giydirilir. Hilâfet (irşad) tacının tepesi ve sarı yeşil, risâlesi siyahtır. Esmâ-i seb’ayı tamamlamış olan müntehî sâliklere giydirilir. Mürşid tacının tepesi beyaz, sarı yeşil siyah, risâlesi beyazdır. Ortasında bir düğme vardır. Velâyete ve irşad sırrına ulaşan mürşidlere mahsus olup insân-ı kâmilî remzeder. Şâbâniyye tarikatında mürşid postu beyaz veya siyah olduğu gibi mor renge boyanabilir. Mor renk bütün renklerin karışımı olup zâhir ve bâtın bütün varlıkların toplam rengidir.

Şâbâniyye’de vakit namazlarında okunan virdler dışında her sâlikin uygulaması gereken günlük vird 100 estağfirullah, 100 salavat ve 300 kelime-i tevhidden ibarettir. Bunun yanında sâlik yedi esmadan hangisine yükseldiyse bu ismi önceki isimlere ilâve ederek ders yapar. Seyyid Yahyâ Şîrvânî tarafından tanzim edilen

vird-i settâr diğer bütün Halvetî kollarında olduğu gibi sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar okunur. Şâbânî müşşidleri virdle ilgili ana erkânı korumakla birlikte gördükleri lüzum üzerine sâliklerine ilâve bazı virdler de verebilirler. Ancak bunlar umumileşmemiş ve geçici olarak verilmiş olup bir müddet sonra bırakılır (Tatçı: XXXVIII, 214).

Tevhîd ile sülûk sûfinin tasavvuf eğitiminin her merhalesinde “kelime-i tevhîd/lâilâhe illallah” ve kelime-i tevhidin içinde mündemiç bulunan ilahî isimler ile meşgul olmasıdır. Bu ilahî isimler lafza-i celâl (Allah) ve “Hû” ism-i şerifleridir. İsmail Hakkî Bursevî’nin (v.1137/1725) belirttiğine göre İbrahim Zâhid Geylânî’ye (v.700/1301) gelinceye kadar sûfiler hallerine münasip bir ilahî isimle meşgul olarak manevî terbiyede bulunmuşlardır. Çoğu zaman kelime-i tevhîd bu manevî terbiyenin anahtarı olmuştur (Bursevî: 1291, 63, 110). Bir kısım sûfiler ise Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye (k.v) kelime-i tevhîdi telkin ettiğini ve Hz. Ali’den Cüneyd-i Bağdâdî’ye (v.297/909) kadar sûfilerin başka bir ilâhî isme ihtiyaç duymaksızın sadece kelime-i tevhîd ile manevî terbiyede bulunduğunu ifade etmektedirler.

Bunun sebebi tasavvufun zühd dönemi olarak adlandırılan bu devrede yaşayan sûfilerin aşk, ibadet, taat, riyazet ve mücâhade hususlarındaki kabiliyet ve uygulamalarının manevî terbiye için yeterli olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî’den (v.297/909) Yahyâ Şîrvânî’ye (v.869/1464) gelinceye kadar geçen süre zarfında yaşayan sûfiler dönemlerindeki sâliklerin kabiliyetlerine uygun bir tarzda manevî terbiyeyi kolaylaştırmak için içtihat ederek seyr ü sülûka bazı ilahî isimleri ilave etmişlerdir. Bu ilahî isimler “Lâilâhe illallah, Allah, Hû ve Hakk” ism-i şerifleridir. Sûfiler bu dört ism-i şerifi tasavvufî eğitimin dört makamı olarak kabul etmişler ve her birinin nurlarını, eserlerini ve sırlarını tahsil etmeyi tasavvuf eğitiminin unsurları arasına dâhil etmişlerdir. Yahyâ Şîrvânî de (v.869/1464) tasavvuf eğitimi kolaylaştırmak gayesi ile bu dört ilahî isme üç ilahî isim daha ilave etmiştir. Bu ilahî isimler şunlardır: “Hayy, Kayyûm ve Kakhâr”. Bu ilahî isimler de tasavvuf eğitiminin üç mertebesi olarak kabul edilmiştir. Böylece tasavvuf eğitimi tespit edilen bu ilahî isimler adedince yedi mertebeye ayrılmıştır. Bu yedi mertebe “Etvâr-ı seb’â” olarak isimlendirilmektedir (Harîrî, 1287: 121-22; Merter, 2013: 119, 189). Esmâ ile sülûk kavramı da tespit edilen bu ilahî isimler aracılığı ile manevî terbiyenin tamamlanması anlamına gelmektedir (Usta, 2015: 52).

İlahî isimler ile manevî terbiye usulünü (esmâ ile sülûk) benimseyen Halvetiyye Tarikatı’nda bu isimlerin tespiti hususunda birbirinden farklı birçok görüş bulunmaktadır. Halvetiyye Tarikatı Pîrlerinden Yahyâ Şîrvânî (v.869/1464) “Lâilâhe illallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm, Kakhâr” isimlerini seyr u sülûkun esası olarak benimsemiştir. Halifelerinden Habib Ömer Karamânî (v.902/1496) bu isimlere “Samed, Basîr, Gafûr, Vedûd ve Vehhâb” isimlerini ilave ederek sayıyı on ikiye çıkarmıştır. (Akhîsârî: vr. 25a) Diğer bir halifesi Yusuf Mahdûm (v.890/1485) ise bu isimler yerine “Kâdir, Kaviyy, Cebbâr, Mâlik ve Vedûd” isimlerini ilave

etmiştir. Halvetiyye-i Şemsiyye kolunun irşad usûlü bu isimler ile dir. Halvetiyye'nin Ahmediyye kolu piri Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî (v.910/1504) Şîrvânî'nin isimleri üzerine "Vâhid, Ahad, Samed, Alîm ve Azîm" isimlerini ilave etmiştir. Sinâniyye, Uşşâkiyye, Ramazâniyye, Cerrâhiyye Tarikatları bu isimler ile manevî terbiyelerini gerçekleştirmektedirler. Halvetiyye Tarikatının diğer bazı kolları ve Celvetiyye Tarikatı, Şîrvânî'nin isimleri üzerine "Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ahad ve Samed" isimlerini ilave etmiştir. Bu tarikatların manevî terbiye usulleri de bu ilahî isimler ile dir (Harîrî: 121-122; Bursevî: 112).

Tasavvuf eğitimi açısından sûfilerin ortaya koyduğu bu ilahî isimler iki kısma ayrılmaktadır. İlki usûl olarak adlandırılan Yahyâ Şîrvânî'nin ortaya koyduğu yedi isimdir. Diğerleri ise fûrû' olarak isimlendirilen diğer isimlerdir. Usûle ait isimler tasavvuf eğitimi mertebelerinin nispet edildiği ve manası ile sûfinin tahakkuk etmesinin gerekli olduğu isimlerdir. Bu isimler manevî eğitim esnasında sûfinin müşâhade kılacağı nurların ve eserlerin kaynağını teşkil etmektedir. Fûru' olarak isimlendirilen ilahî isimler ise sâlikin tasavvuf eğitimi esnasında devam etmesi gereken zikirlerin yanında mürşidlerin sülûku kolaylaştırmak için ihdas ettikleri ilave isimlerdir (Uşşâki: vr. 37b-38a).

İmam-ı Rabbânî'nin öne çıkardığı latife kavramının sûfiler arasında yaygınlaşması ile birlikte tasavvuf eğitimi yöntemleri iki kısımda mütalaa edilmiştir. Bunlardan ilki "nefsânî yol/tarîk-i nefsâniye" ikincisi ise "rûhânî yol (tarîk-i rûhâniye)" olarak isimlendirilir (Nakşibend: 1284/1867, 3). Nefsânî yol sûfinin mücâhade ve riyazetler ile nefsin terbiye etmesidir. Bu yöntemi benimseyen sûfiler "Etvâr-ı seb'a" olarak isimlendirdikleri insan benliğinin/nefsinin yedi mertebesinden geçerek Hakk Teâlâ'ya vâsıl olmayı hedeflemektedirler. Onlara göre Yüce Allah'a giden sonsuz sayıdaki yolların yedi merhalede ele alınmasını ifade eden "Etvâr-ı seb'a" metodu diğer metotlara nispeten kolay, kapsayıcı ve tesirli bir metoddur. Özellikle Halvetiyye Tarikatına mensup sûfiler tarafından bu mertebelerin her biri için husûsî yöntemler ortaya konmuştur. Bu yöntemleri belirleyen husus sûfilerin insanı Allah'a ulaştıran ilahî isimleri bir derencelenirmeye tabi tutarak yedi ilahî ismi diğer ilahî isimlerin kaynağı olarak mütalaa etmeleridir. "Ümmühât-ı esmâ/ana isimler" olarak nitelenen "Lâilaha illallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm, Kahhâr" isimleri sûfinin tasavvuf eğitimi esnasında tahalluk ve tahakkuk ettiği isimlerdir. Tasavvuf tarihinde öne çıkan kimi sûfiler kendi manevî tecrübeleri esnasında elde ettikleri keşfi bilgiler neticesi bu ilahî isimleri arttırmış yahut değiştirmişlerdir. Böyle bir tasarrufun sonucu olarak tarikatlar tesis edilmiş yahut var olan tarikatlar içinde yeni şubeler meydana gelmiştir (Ayntâbî: vr.23ab).

Salahaddin Abdullah Uşşâki (v.1197/1783) fûrû' isimlerin ihdas edilme sebebinin zamane sâliklerin sülûkun zorluklarına katlanamayarak sülûku terk etmelerinin önüne geçmek olduğunu belirtmektedir. (Uşşâki: vr. 37ab). Fûru'

olarak nitelenen ilahî isimler hem sūfinin bulunduğu mertebenin isminin mütalaa edilmesinde hem de bu mertebenin niteliklerinin elde edilmesinde sūfiye yardımcı olmaktadır. Sūfilerin ifadelerine göre tasavvuf eğitimi esnasında bazen sūfiler buldukları mertebenin alâmetlerini ve eserlerini müşâhade kılsalar bile çeşitli sebepler dolayısı ile bu mertebenin isminin/zikrinin hakikatlerini idrak edemeyebilirler. Uşşâkî'ye göre bu kimseler şayet buldukları nefis mertebesinin alâmetlerini ve eserlerini müşâhade kılmışlar ise bir üst mertebeye geçirilmeleri gereklidir. Ancak bu durumda sūfinin manevî yolculuğuna yardımcı olacak olan fûru' isimlerin sūfiye telkin edilmesi gerekmektedir. Sūfi tekmîl-i sülûk edinceye kadar yani kendisinin idrak etmesi gereken hakikatleri mütalaa edinceye kadar tasavvuf eğitimini mürşidi tarafından kesintisiz olarak bu fûruât isimlerin telkini ile sürdürecektir (Uşşâkî: vr.36a-37a).

Mutasavvıflar, nefsi ve mertebelerini şu şekilde tanımlamaktadır: Nefis lafzı bazen hem rûh hem de vücûdun tamamına şamil olur ki, o zaman nefis, insan demektir. Bazen de sadece rûhi manevî mânasına kullanılır. Fakat ekseriyetle, nefis denince şehvî duygular, bedenî ve zihnî arzular kastedilir. Zihin, bir takım duyu organları vasıtasıyla onları meydana getirip, kötü işler yaptırır. İnsanın manevî yönüne taalluk eden nefis ise, çok defa bir mertebeden diğer bir mertebeye intikal eder. Bunun en süflî derecesi nefsi emmâredir ki, sahibini, harama, kötülöklere sevk eder. Yûsuf Suresinde bu nefsin yaptığı korkunç tahrip ve tesirler Yûsuf (a.s) tarafından mütevazı bir surette beyan olunur (Bûsîrî: 1977, 26). Sufiler alışlagelen bir tasnifle nefis mertebelerini yedi kısma ayırırlar.

3. Halvetilikte Nefs Mertebeleri

3.1. Nefs-i Emmâre: Emir ve yasaklara aldırmayan, bedenî hazlara meyilli, lezzet ve şehveti emreden, kalbi süflî yöne çeken kuvvet anlamındadır (Cürçânî: 243; Kadri: IV, 532). Emmâre nefsin sindiği bünye robot gibidir. İrade, muhakeme ve şuur felce uğramıştır. Mahsulü, hınç, kin, küçümseme, saldırma ve zulüm olan nefis-i emmârenin lügatinde gözyaşı yoktur (Öztürk, 1973: 37). Nefsi emmârenin makamı dünyadır ve dünyadaki haller ise vefasızdır. Nefsin efendileri, rûh ve akıl, hemşehrileri, gördüğü haller ve keyfiyetlerdir. Binaenaleyh nefis dünya hallerini, rûh ve aklın ikaz ve tembihlerini sair insanlarda görüp hissettiği müessir hususları kendi mürşidüne beyan etmeli ve içerisinde olanı tamamen açıklamalıdır (Âbidin Paşa: 1324/1906, I, 117). Bu nefis, bedeni ve hayvani arzuları kamçılayan, zevk ve şehvet peşinde koşturana, insana kötülük yapmasını emreden ve adeta zorlayan nefistir. Bütün kötülük ve çirkinliklerin kaynağıdır. Bu nefsin rengi mavidir ve islahı için yüz bin kere "La ilahe illallah" zikri tekrarlanmalıdır (Gümüşhanevî: 369, 428).

Sūfinin manevî dönüşümü olarak ifade edebileceğimiz etvâr-ı seb'a yöntemine göre sūfinin manevî tecrübeleri: Tasavvuf eğitimi açısından manevî tecrübeler sūfinin halleri, vâridleri, müşâhade kıldığı nurlar ve renkler, görmüş olduğu rüyalar

(Yıldırım ve Qasem, 2016: 26-62.) keşif, kerâmet, cezbe ve sûfinin karşılaştığı diğer manalardır. Sûfî tasavvuf eğitiminin her merhalesinde birbiri ile bağlantılı ancak biri diğerine benzemeyen manevî tecrübeler yaşayacaktır. Bu manevî tecrübelerin genel yapısı sûfinin kastı ve yönelme isteği olmaksızın ansızın kalbine hücum ederek onu tahakkümü altına almasıdır. Sûfî tasavvuf eğitiminin ilk mertebesinde son mertebesine kadar kesintisiz olarak bu manaların tesiri altında bulunacaktır. Sûfinin manevî tecrübeleri onun hangi mertebede bulunduğuunun alametlerini taşımaktadır (Usta, 2015: 231).

Sûfî kötülüğü emreden nefis makamında bulunmakla birlikte bu mertebede Hakk'ı talep ettiği cihetten daima bir mücadele içinde bulunmaktadır. Netice itibariyle sûfinin bu manevî cihadı sebebiyle ruh nefse hâkim ve gâlip olur, nefis mağlup ve mahkûm olur. Ruh ve nefis vahdet bulur. Böylece ruh nefse muradınca tasarruf eder. Onu kendi hükmüne alır ve nefsin hükmünden kurtulur. Bu esnada sûfinin iç dünyasında sûfiler tarafından manevî doğum olarak nitelenen bir iç aydınlanması meydana gelir (Uşşâki: 48b-49a; Usta, 2015:233).

Sâlik bu mertebede nefsin kötü sıfatlarını hayvanlar şeklinde görür. Bu hayvanların kötü sıfatları sâlikin kötü ahlakı olarak yorumlanır. Şayet rüyada gördüğü hayvan sâlike gâlip geliyorsa nefis-i emmârenin kuvvetine ve tâlibin üzerindeki tesirine işarettir. Sâlik hayvanın üzerine gâlip ise nefsin mağlup olduğuna işarettir. Ancak bu işaret yanında bir üst mertebeye geçmek için sâlikin nefsin arzularını büsbütün fenâ kılması ve kötü sıfatlarını iyi sıfatlara tebdil etmesi beklenmelidir (Hüdâyi: 2a; Usta, 2015: 269).

Sâlik nefesine ilişen her kötü ahlakı bir suret ile görür (Uşşâki, 48b). Yırtıcı kuşlar, vahşi hayvanlar, fil, hınzır, köpek, yılan, akrep, fare, merkep, tilki, kurt, aslan ve sair tüm hayvanât bu mertebede nefis ve nefsin sıfatları olarak tabir edilir (Karamâni/ Cemâl Halife: 23b; Çelebi Halife: 47a-52a, 48a; Usta, 2015: 266).

Rüyada akrep görmek, azap, başkasına haksız yere eziyet etmek, düşmanlık ve soğukluktur (Ramazan: 29a; Edirnevî, 1314: 28). Aslan, zulüm, tekebbür ve kibirdir (Edirnevî: 28; Sofyavî: 56a; Aksarayî/Çelebi Halife: 48a; Marmaravî: 35b-36a). At, sûfinin iç dünyasıdır. Boğa, çok yemek ve içmektir. Ayı, öfke ve kendini beğenmedir. Çekirge, havâtır-ı şeytaniye ve bozuk fikirlerdir. Deve, kin ve hasettir. Eşek arısı, faydasız iş tutmak, havâtır-ı şeytaniye ve bozuk fikirlerdir. Eşek, şehvet çokluğu, yemeğe ve cinselliğe düşkünlük ve Allah yolunda tembelliktir. Eti yenilen hayvan, nefsin mubah olan işlere yönelmesidir. İnek, çok yemektir. Fare, halktan gizli ancak Hakk'a malum olan meşru olmayan şeye mübaşeret sıfatıdır. Fil, kendini beğenmedir/ucub. Hınzır/Domuz, haram, dünya sevgisi, cinsel arzu ve ehlullahtan gâfil olmaktır. Kaplan, zulüm, tekebbür ve gazaptır. Karınca, hırstır. Keçi, havâtır-ı şeytaniye ve bozuk fikirlerdir. Yılan, çıyan ve akrep, nifak, düşmanlık ve soğukluktur. Kedi, nifaktır. Köpek, öfke, cimrilik ve kendini beğenmedir. Kurt, hasettir. Maymun,

gammazlık ve gıybettir (Hüdâyî: 1b-2a; Abdülgaffâr: 29a; Edirnevî: 28; Sofyavî: 56a; Marmaravî: 35b-36a; Usta, 2015: 271).

Katır, dünya sevgisi, yalan, cinsel arzu ve haram yemektir. Koyun, çok yemektir. Susığırı yahut Karasığırı, çok yemek ve içmektir. Yarasa, inat ve Hakk'ı örtmek ve Hakk'ı görmemektir. Serçe, şekâvettir/kötülük. Tavşan, gaflettir. Tilki, tezvîr (kötü söz, yalan) ve hiledir. Yırtıcı hayvanlar, zulüm ve kibirdir (Edirnevî: 28; Sofyavî: 56a; Çelebi Halife: 48a; Marmaravî: 35b-36a).

Cemâdât: Sâlikin rüyasında yere ait unsurlar görmesi nefsin sıfatlarına, göğe ait unsurlar görmesi de sâlikin manevî yolculuğuna ve berzah âlemine işaret etmektedir. Ağaç, yabani ağaçlar ve orman, Allah rızasına muhalif olan tasarrufların kalpte yerleşmesidir. Ağaçların ve ormanların yanıp kül olduğunun görülmesi kötü sıfatların ve tasarrufların fenâ kılındığına işarettir. Ay, gökyüzü (bulutsuz ve açık) ve yıldız, makâm-ı sadra işarettir. Güzel ahlaktan teslim, tefvîz, tevekkül, kanaat ve fenây-ı ef'âle müteallik eserlerdir. Bir şeyi iki hal yahut surette görmek, berzâhî tavra işarettir. Bulanık sular ve benzeri, dar sokaklar, esrar ve içki, nefis-i emmârenin sıfatıdır. Kap kakak, berzah âlemine işarettir. İyi ve güzel yiyeceklerin yanında boş kaplar görmesi de sâlikin böyle bir ara tavırda bulunduğuna işarettir. Meyhane yahut bozahâne, vaktini kötü fikir ile geçirmektir. Mezbele ve tuvalet, nefsin dünyaya olan meylidir. Uçurum, nefis-i emmârenin sıfatıdır. Kireç, ilk tavrın fenasına, ilk ve ikinci tavır arasındaki berzaha işarettir. Taş, nefis-i emmârenin alâmetidir (Hüdâyî: 2b; Marmaravî: 35b; Abdülgaffâr: 29a; Sofyavî: 57a).

Her mertebede bulunan nefsin yedişer sıfatı vardır. Nefis-i emmârenin yedi sıfatı şöyledir: 1. Cimrilik, 2. Hırs, 3. Cehalet, 4. Kibir, 5. Şehvet, 6. Haset, 7. Gazap. Kötü ahlakın kaynağı, şeytanın ordusu ve nefsin avânesi olarak isimlendirilen bu sıfatlardan her biri bir yaramaz hayvanın sıfatına uygundur. Bu açıdan bu sıfatlar hayvanî sıfatlar olarak nitelendirilmektedir (Sünbül Sinan: 23b; İbrahim: 40ab; Ünsî: 7b; Halvetî: 90b).

3.2. Nefsi Levvâme Gaflet uykusundan kalbin nuru ile aydınlandığı nisbette nurlanan, Allah Teâlâ'nın emirlerine bazen uyan bazen uymayan, işlediği günahlar sebebiyle üzüldüğü, kendini kınayan ve azarlayan nefistir. (Cürcânî: 243; Kâşânî, 1992: 115; Hafenî, 1987: 257). Bu nefse sahip olan kişi hak yola girmiştir. Fakat beşeriyet icabı bazen hata işleyince kendi nefsinin kınar, tenkit eder. Nefsin bu derecesi muteberdir. Hatta Cenâb-ı Hak bu nefis üzerine Kur'ân-ı Kerim'de yemin etmiştir. "Kendini levmeden nefsi şahit tutarım" (Kıyamet, 75/2). (Bûsîrî: 25; sad. Harman: 26-27). Bu nefis, yaptığı kötülüklerden dolayı kendisini cezalandıran/kınayan, gafletten uyanan, yaptığı kötülüklerin farkına varan ve kalpten gelen nurlarla aydınlanan nefistir. Bu nefsin sahibi, ilahi nurlar ile şeytani duygular arasında kalır. Bir yandan istek ve arzularına kapılıp şeytana uyar ve kötülük yapar. Diğer yandan yaptığı kötülükten dolayı pişman olur ve Yüce Allah'tan günahının affedilmesi için

yakarışta bulunur. Bu nefsin rengi sarıdır. Bu nefsin daha iyi bir duruma gelebilmesi için yüz bin kere “Allah” (c.c) isminin zikredilmesi gerekir (Gümüşhanevî: 369, 428).

Etvâr-ı seb'a müellifleri tasavvuf eğitiminin ikinci mertebesi olan kalp makamının ayırt edici manevî halinin cezbe olduğunu söylemişlerdir. Cezbe “Hakk’ın kulu kendine çekmesi ve aniden yüce huzuruna yükseltmesi” olarak tarif edilmiştir. Bir diğer tarifi ise şöyledir: “Cezbe, külfet ve çalışmaya girmeksizin Hakk’a giden menzilleri geçmesi ve yakınlığa ermesi için gerekli olan her şeyin Hakk’ın inayeti ile kula verilmesidir.” Tasavvuf eğitimi esnasında bazı güzel davranışları sebebiyle Yüce Allah sâlik kendine yaklaştırmakta ve onu hususî bazı manevî makamlara erdirmektedir. Bunun alâmeti sâlikin çalışma ve gayreti olmaksızın kendinden geçerek vecd ve istiğrak haline girmesidir (Kaşânî: 65; Usta, 2015:238).

Etvâr-ı Seb'a müelliflerine göre sâlikin mücahede ve rıza ile bu merhaleden kurtulması gereken yedi kötü sıfatı bulunmaktadır. Bunlar 1. Levh/kınama, 2. Heves, 3. Mekk/hile, 4. Ucb/kendini beğenme, 5. İşret, 6. Temennî, 7. Kahır sıfatlarıdır. (Akhisârî: 19b; Sofyavî: 59b; Ünsî: 8a; Uşşâkî: 31a).

3.3. Nefsi Mülhime Hayır ve şerri idrak edebilme melekesine sahip olan ve şehvî arzularına karşı direnen, sabır, tahammül ve benzeri yüce sıfatların yanı sıra sahibi keşif ve ilhama mazhar olmaya başlayan nefistir. (Hafenî: 257; Bûsîrî: 25; a.g.e., sad. Harman: 27). Bu nefsin rengi kırmızıdır. Bu nefis için de doksan bin kere “Hu” zikr-i celilinin okunması gerekir (Gümüşhanevî: 428).

Tasavvuf eğitimi esnasında sâlik manevî bilgileri keşif yoluyla tahsil etmektedir. Keşif kul ile gayba ait hususlar arasındaki perdenin kalkması olarak tarif edilmiştir. (Kuşeyrî: 75-76). İbnü'l-Arabî keşifleri akli, kalbî, sırrî, ruhî ve hafî olmak üzere beş kategoriye ayırmıştır. Akli keşif/nazarî keşif akledilen şeyler üzerindeki perdelerin kalkmasıdır. Böylece mümkün varlıkların sırları ortaya çıkar. Kalbî keşif müşâhadeye has nurların görülmesidir. Sırrî keşif yaratılanların sırlarının ve yaratılış hikmetlerinin ortaya çıkmasıdır ki bu ilham olarak isimlendirilir. Ruhî keşif zaman ve mekân kaydından kurtularak cennet, cehennem ve meleklerin görülmesidir. Hafî keşif ise Hakk’ın cemâl ve celâl sıfatlarının tecellilerinin görülmesidir. Bu tür keşfe sıfatı keşif de denilmiştir. Hakk’ın ilim sıfatıyla tecellisi dini bilgilerin ortaya çıkmasına, kelim sıfatı ile tecellisi Hakk’ın kelim ve hitabının duyulmasına, görme sıfatı ile tecelli ise temaşa ve müşâhadе halinin ortaya çıkmasına sebeptir. Hakk’ın celâlî sıfatları sâlikin fenâyı tahsil etmesine Hakk’ın cemâlî sıfatları ise şevk ve beka halinin tahsiline neden olmaktadır (Uludağ: XXV, 315-316; Usta, 2015: 244).

Sufiler bu mertebede sâlikin yedi güzel ahlakı tahsil etmesi gerektiğini belirtmişlerdir: 1. İlim, 2. Tevazu, 3. Tahammül, 4. Sehâvet/cömertlik, 5. İstikamet/doğruluk, 5. Kanaat, 7. Sabır. (Hamza: 84b; Marmaravî: 37a; Sofyavî: 62b; Akhisârî: 20a; Karamanî: 24b; Ünsî: 8ab; Tokadî: 11b).

3.4. Nefsi Mutmainne: Kalp nuru ile nurlanması tamamlanmış, (Cürcânî: 243) kötü huyları tamamen terk edip, güzel ahlâk ile muttasıf, ahiret ve rûhaniyetten asla şüphesi olmayan bu nefis sahibi tam bir kalp huzuruyla mesut olur (Bûsîrî: 24-25; *a.g.e.*, sad. Harman: 27). Bu nefis sahipleri, gafletten azat olmuş, âlim, âmil ve fâzıl insanlardır. (Safer Baba: 215). Nefis, mutmainne makamına ulaştınca akıl ve rûha tamamen boyun eğer ve bencillik şaibesinden kurtulmuş olur. Kâmil akıl, nefsin, nefsi mutmainne olduğunu görünce arzusu hilafına iş görmeyip ona mutabık surette icraatta bulunur (Âbidin Paşa: IV, 157, V, 13). Arınan ve huzura kavuşan bu nefis, kötülük ve çirkinliklerden uzaklaşmış ve ilahi huzura yücelmiştir. Kalpten gelen ilahi nurlar bu nefsi ıslah etmiş ve güzel ahlaklarla süslemiştir. Bu nefse sahip olanlar, aşağılık şeylerle meşgul olmazlar. Onların gayeleri din ve dünya işlerini düzeltmektir. Halk içinde olsalar bile onların kalpleri daima Hakla beraberdir. Bu nefsin rengi beyazdır. Bu nefis için de yetmiş bin kere “Hayy” zikr-i celilinin okunması gerekir (Gümüşhanevî: 369, 428).

Tasavvuf eğitimi açısından nefsin bu mertebesinde görülen nurun anlamı sûfinin anâsırın ve beşeriyetin yani hissi âlemin etkilerinden bütünüyle kurtulması neticesi Hz. Peygamber’in (s.a.v) herşeye sirayet eden nurunu yani “Nur-i Muhammediyeyi” tüm eşyada müşahade kılmasıdır. Bu nur sûfinin ulaştığı marifettir. Bu marifet renk ve ışık şeklinde misali bir tarzda sûfi tarafından görülmektedir. Zira sûfi ilahî sırları marifet ile keşf eder. Beyaz nur ise bunun sûreti olmuştur. Sâlikin bu mertebede Hz. Peygamber’in (s.a.v) ruhaniyeti ile şeref bulması ve diğer peygamberlerin ruhaniyetleri ile sohbet etmesi de ulaşılan bu marifet ile yani görülen bu nur ile gerçekleşecektir. Sûfilerin Hızır (a.s) ile görüşmelerini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Belirtildiğine göre Şeyh Seyfullah Nizamoglu (v.1010/1601) tasavvuf eğitimi esnasında müşşid Şeyh Ümmî Sinan’ın (v.976/1568) Hızır (a.s) ile görüşüp konuştuğuna şahitlik etmiştir. Bu merhaleye ulaşan sâliklerin benzer tecrübeler yaşamaları da söz konusu olabilmektedir (Uşşâki: 53a).

Etvâr-ı seb’a müellifleri dördüncü tavırda yani nefis-i mutmainne mertebesinde tahsil edilmesi gereken güzel ahlak kâideleri şunlardır: 1. Cûd, 2. Tevekkül, 3. Gam, 4. Tezellül, 5. İbadet, 6. Şükür, 7. Zühd. (Akhisârî: 21b; Akşemseddin: 84b; Fuâdî: 20a, 67b; Usta, 2015: 312).

3.5. Nefsi Râziye: Razi ve hoşnut olan nefis demektir. (Cebecioglu: 1997, 549). Bu makamda sâlikte beşerî sıfatlar yok olup, bekâ’ya istidat kazanmaya başlar, (Türer: 138) güzel ahlâk ve hakkıyla ibâdet etmekle beraber Cenâbı Hakk’ın bütün emir ve tecellilerinden razı olur. Nefsin mutmainne ve râziye olduğunu akıl görünce riyâzât ve sair cihetler ile nefse ettiği cefaları unutturmak üzere, pişmanlığını izhar eder. Bilir ki, nefis, mutmainne ve râziye olduktan sonra bi-iznillahi Teâlâ bir daha doğru olmayan yola geri dönmez. (Âbidin Paşa: IV, 171). Bu nefsin rengi yeşildir. Bu nefis için de doksan bin kere “Kayyum” zikr-i celilinin okunması gerekir (Gümüşhanevî:

428). Bu mertebede sûfî mukarrabîn zümresinin nitelikleri ile vasıflanacaktır. Sûfî bu niteliklerin etkisi ve tesiri ile mest u hayrân olarak kendine ait idrakini kaybedecektir. Bu idrak kaybı ile birlikte sûfî kendi varlığını müşâhede kılamayacaktır. Sûfinin Hakk Teâlâ'nın sıfatlarındaki bulunuşu olarak kabul edilen bu durum sûfinin Hakk'ın boyası ile boyanması olarak da ifade edilmiştir. Bâlî Efendî Sofyavî (v.960/1553) sûfinin bu mertebede Hakk'ın sıfatlarında fenâ bulma hali akabinde Hakk'ın zâtında da fenâ bulacağını belirtmektedir. (Akhisârî: 22b-23a; Sofyavî: 66b; Usta, 2015: 261).

Tasavvuf eğitiminin beşinci tavrında yani sırıu's-sır mertebesinde fenâ kılma halini tecrübe eden sûfinin manevî yolculuğunu kolaylaştıracak yedi ahlak kaidelerini tahsil etmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu ahlaki kaideler şunlardır: 1. Zikir, 2. İhlas, 3. Verâ, 4. Rızâ, 5. Riyâzet, 6. Kerâmet, 7. Vefâ. (Akhisârî: 22ab; Akşemseddin: 84b; Hasan Ünsî: 8b-9a; Fuâdî: 19b-20a, 76b; Sünbül Sinan: 24a).

3.6. Nefsi Marziyye: Kendisinden razı ve hoşnut olunan nefis anlamına gelir (Cebecioğlu: 47) Bu mertebede sâlik Allah'tan razı olduğu gibi Allah da ondan razıdır. Bu makamda efâl, esmâ ve Hakk'a ait tecellilere nail olunur. (Türer: 138). Bu nefsin rengi siyahtır. Bu nefis için de yetmiş beş bin kere "Rahman" zikr-i celilinin okunması gerekir (Gümüştanevî: 428).

Tasavvuf eğitiminin bu mertebesi esnasında sûfî ile Rabbi arasında husûsî bir yakınlık meydana gelecektir. Sûfî Rabbisine yaklaştıkça onun galebesi altında kalacaktır. Bu ise sûfinin kendisini ve tüm gayr ve sivâ olarak isimlendirilen mevcûdâtı yok olarak bilmesine sebep olacaktır. Sûfinin bu mertebede tecrübe edeceği en önemli manevî hal Hakk'ın sıfatlarından ve fiillerinden başkasını müşâhede kılamama halidir. (Akhisârî: 24ab). Böyle bir manevî tecrübe sûfinin tüm eşyanın Hakk'ın mazharları olduğu idraki içinde bulunduğunu göstermektedir. Sûfinin tecrübe edeceği bir diğer manevî hal ise kendisine hikmet pınarlarının feth olmasıdır (Sofyavî: 70a; Çelebi Halife: 44b; Usta, 2015: 264).

Tasavvuf eğitiminin altıncı tavrı olan nefis-i marziyye mertebesinde beka hâlini tecrübe eden sûfinin yedi ahlaki vasfa sahip olması gerektiği belirtilmiştir. Tahsil edilmesi gereken yedi güzel ahlak kâidesi şunlardır: 1. Tahalluk, 2. Terk, 3. Lütuf, 4. Tefekkür, 5. Takarrub, 6. Safâ, 7. Likâ. (Ünsî: 9ab; Akhisârî: 23b; Sofyavî: 68a; Tokâdî: 11b; Gülşenî: 6b-7a; Uşşâkî: 34b-36a; Marmaravî: 38a).

3.7. Nefsi Kâmile: Bu mertebede sâlik, olgunluk özelliklerini elde etmiş, irşâd makamına yükselmiş, adeta cisimleşmiş bir melek halini almıştır. Bu nefse, nefis-i kudsiyye, nefis-i sâfiyye, nefis-i sâliha ve nefis-i zekiyye de denilir (Türer: 138; Cebecioğlu: 47). Cenâbı Hak ile bu nefis sâliha arasında derin bir takım sırlar bulunmaktadır (Bûsirî: 25; *a.g.e.*, sad. Harman: 27). Bu nefsin belli bir rengi yoktur. Diğer altı rengin bütünü kendisinde dalgalar halinde bulundurur. Bu nefis için

de yüz bin kere “Rahîm” zikr-i celilinin okunması gerekir. Bu nefis herkes için iyilik ister, kâfire iman, günahkâra tevbe arzular. Bu nefse sahip olan kimse artık halkı irşad etme görevini üstlenecektir. Bu dereceye erişen kimsenin nefsi artık ruhunun emrine verilmiştir (Gümüşhanevî: 428).

Tasavvuf eğitiminin nihayetinde sûfi âlem-i lâhutun müşâhedesine ulaşacaktır. Bu müşâhadenin alâmetleri sûfinin bu mertebedeki manevî tecrübeleri olmaktadır. Bu alâmetler şunlardır: Sâlik bazen cemâl bazen de celâl sıfatlarının ve bunların eserlerinin zuhûru altındadır. Cemâl sıfatlarının tecellisi sûfinin Allah ile olma huzuru ve itmi'nânı içerisinde bulunmasıdır. Celâl sıfatlarının tecellisi ise Hakk Teâlâ'ya doğru sûfinin manevî seyrine devam etmesidir. Hakk'ın cemâl ve celâl sıfatları birbirine zıt ama aynı zamanda birbirini tamamlayan bir şekilde eserlerini meydana getirecektir. Bu eserler âşıklık ile maşukluğun, zâhir ile bâtının ve vahdet ile kesretin bu mertebede sûfinin vücûdunda bulunmasıdır. Hakk Teâlâ'nın zâtî tecellisinin bir gereği olan cemâl ve celâl sıfatları böylelikle sâliki daimi bir tarzda istikamet üzere tutacaktır. Bu ise sûfinin doğru bir şekilde Allah'a yönelmesi ve diğer kulların da bu kimse vasıtası ile Allah'a yönelmeleri anlamına gelmektedir. İlhamlar, işaretler ve rubûbiyet sıfatlarının tecellileri ise daima sûfiye Hakk'a olan yönelişi esnasında refakat edecektir (Hüdâyi: 6a; Sofyavi: 71a; Karamanî: 26b; Akhisârî: 25a; Usta, 2015: 265).

Sûfi tasavvuf eğitiminin yedinci tavrında yani nihayetinde insan-ı kâmilin sıfatlarını elde etmiş olmaktadır. Bu sıfatlar sûfinin Hakk'ın zâtına mahsus tevhide ulaşması, ilahî sıfatlar ile vasıflanması, manevî lezzetleri tamamlaması yani ilahî tecellilerin nihayetine ulaşması ve Hakk'ın rızasına teslim olmasıdır (Ünsî: 11b; Tokâdî: 11b).

Etvâr-ı seb'a şu şekilde özetlenebilir: İlk Tavır/tavr-ı evvel, makam-ı sadr, nefis-i emmâre, sadr. İkinci Tavır/tavr-ı sânî, makam-ı kalp, nefis-i levvâme, kalp. Üçüncü Tavır/tavr-ı sâlis, makam-ı rûh, nefis-i mülhime, şeğaf. Dördüncü Tavır/tavr-ı râbî, makam-ı sır, nefis-i mutmainne, fuâd. Beşinci Tavır/tavr-ı hâmis, makam-ı sırru's-sır, nefis-i râziye, habbetü'l-kalb. Altıncı Tavır/tavr-ı sâdis, makam-ı hafi, nefis-i marziyye, süveydâ. Yedinci Tavır/tavr-ı sâbi, makam-ı ahfâ, nefis-i kâmile/sâfiye, rûh-i kudsi, mühcetü'l-kalp (Usta, 2015: 109-110).

Peygamberlerin kademi üzerine olmak veya tasavvuf eğitiminde rol modeller ve manevî rehberler: Peygamberler sûfilerin Allah'a giden yolculuğunun rehberleri ve rol modelleri olarak kabul edilmişlerdir. Peygamberlerin öğretisi sûfiyi Allah Teâlâ'ya götüren yol ve yöntemler manzumesidir. Sûfiler tasavvuf eğitimini “bir peygamberin kademi üzere bulunmak” olarak tarif etmişlerdir. Kademi üzere olmak Hakk Teâlâ'ya giden yolda onunla aynıleşmek anlamına gelmektedir. Yani sûfi kademi üzere olduğu peygamberin nitelikleri ile tahakkuk edecektir. Bu tahakkukun iki yönü vardır. İlki sûfinin ilim ve marifetini bu peygamber vasıtası ile almasıdır. İkinci yönü ise sûfinin

kademi üzere bulunduğu peygamberin manevî ve ahlakî sıfatlarını tahsil ederek bunları kendi hal ve tavırlarına yansıtmıştır (Uludağ: XXIV, 56).

Tasavvuf eğitiminin her bir merhalesinde sūfinin bir peygamberin kademi üzere bulunacağı belirtilmiştir. Tasavvuf eğitiminin yedi merhalesi için yedi peygamber tespit edilmiştir. Bu peygamberlerin tespitinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) miracı esas alınmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) miracı esnasında her gök tabakasında karşılaştığı peygamberin niteliklerini sūfinin manevî yükselişi esnasında tecrübe ettiği ve sahip olduğu manevî niteliklerin sembolü olmuştur. Bu sebeple tasavvuf eğitiminin birinci mertebesi Hz. Âdem'in tevbesinden hareketle Âdemî tavır, ikinci mertebesi sūfilerin ifadelerine göre bu tavır rûhânî kuvvetler ile nefsânî kuvvetler arasında bulunan bir ara tavidir. Hz. Nuh ve kavmi arasındaki irtibattan hareketle Nühî tavır, üçüncü mertebesi bütün yaratıkların Hz. Yahya katında bir olmasından hareketle Yahyavî tavır, dördüncü mertebesi Hz. Peygamberin dördüncü semada Hz. İdris ile karşılaşması ve sūfinin ruhanileşmesinden hareketle İdrisi tavır, beşinci mertebesi Hz. İsa'nın dünyadan uzaklaşarak Allah Teâlâ'da fanî olması keşif ve irfanının berrak olmasından hareketle İsevi tavır, altıncı mertebesi Allah Teâlâ'nın Kelim ve Alim isimlerinin tecellilerine mazhar olmasından hareketle Musevî tavır ve tasavvuf eğitiminin nihyeti Hz. Peygamber (s.a.v)'in İsm-i Azam'ın mazharı olması ve asıl insan-ı kâmil olarak nitelendirilmesinden hareketle Muhammedî tavır olarak isimlendirilmiştir (Sofyavî: 59a-71a; Usta, 2015: 90).

Gümüshanevî, *Camiu'l-Usul* isimli eserinde Bayezid-i Bistami'nin şöyle dediğini aktarır: Bir müridin Allah Teâlâ'ya varma yolu kendi nefsinden geçer. Müridin tarikat yolculuğu nefsini yenmesiyle sona erer. Nefsin yenme zaferlerin en büyüğüdür. Nefislerinizin arzularına karşı çıkın ki, gayenize ulaşabilirsiniz (Gümüshanevî: 424).

Nefse hükmetmesini bilen cihana hâkim olacaktır. Nefsine hükmetmek, ihtirasını ve sevgisini rûhunun mihrini yapmaktır. Küçük menfaatlerini, huzur ve saadetini, korkusunu, ümidini, gurur ve kibrini ayaklar altına almaktır. Nefsine hükmeden, maddeye ve cemiyete köle olmaktan kurtulacak, düşkünlük bentlerini yıkan bir rûh, sel olup taşacak, yatağını kendi belirleyecek, akacağı yeri bulacak ve mutlaka zafere ulaşacaktır. (Ülken: 1971, 69-70). Çünkü en büyük esaret, kendi hayvânî ihtiras ve şehvetlerinin kulu ve kölesi olmaktır (Ayyerdi, 1976: 337) Nefis, süflî âlemin aşığı, şerrin kaynağı, rûhu Rabbine ulaşmaktan alıkoyan, hevânın etkisiyle hareket eden negatif bir unsurdur. Nefsin ıslah ve terbiyesi tarikat eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Mutasavvıflar, nefse muhalefetin en büyük ibâdet olduğu hususunda hemfikirdirler. Sufiler nefsin mertebelerinin ve her bir mertebede sahip olunan özelliklerin daha kolay anlaşılması için konuyu bir şema ile izah etmeye çalışmışlardır (Harîrî-zâde: I, vr.344b).

Sūfiler nefsi çeşitli istiarelerle anlatmışlar, mesela bazen saldırgan köpeğe, kurnaz tilkiye, pisboğaz domuza, iğrenç fareye, korkunç yılan ve ejderhaya, bazen

Firavun ve Nemruda, bazen puta, zindana, cehenneme, bazen hak hukuk bilmeyen hırsıza, bazen cadıya ve bazen de insanı baştan çıkararak kadına benzemişlerdir. Mutasavvıfların çoğuna göre bir bedende sadece bir tek nefis bulunur. Kötülüğü emretme/emmare, kötülüğü kınama/levvame, itminana erme/mutmainne, razı olma/raziye, razı olunma/marziyye ve kurtuluşa erme/kâmile gibi hususlar bu tek olan nefsin sıfatlarıdır (Kuşeyri: 269; Hucvirî: 244-245; Mevlana: I, 135, 368; II, 20, 60, 81; III, 207, 261, 331; Uludağ: XXXII, 528).

4. Sonuç

Bu çalışmada daha çok manevî terbiye sistemi ile ele aldığımız Halvetiyye tarikatı Türk insanına en fazla etki eden tarikatlardan biri, belki de en önemlisidir. Bu tarikat, her sınıf ve zümreden insana hitabeden ve müntesipleri arasında her meslekten insanları görmenin mümkün olduğu bir gönül ocağıdır. Ancak, söz konusu Halvetilik olunca diğer tarikatlardan farklı olarak, hemen her kesimden insanı barındırması ve tasavvuf tarihinde birçok kollara ayrılmasından dolayı “tarikat fabrikası” olarak nitelendirilmiştir. Osmanlı Padişahlarının yarısından fazlasının bu tarikata mensub olduğu bilinen Halvetilik, tekke sayısı bakımından diğer tarikatlardan hemen her zaman fazladır ve çok çabuk bir şekilde alt şubelere ayrılabilme özelliği ile dikkat çekmektedir.

Söz konusu tarikat, tasavvuf tarihi açısından olduğu kadar Türk tarihi ve kültürü açısından da hemen hemen birinci sırayı alabilecek bir tarikattır. İslam kültür tarihinde, Türklük rengi ağır basan ve kırka yakın şubesi bulunan Halvetiye tasavvuf okulu, tamamıyla sünni karakterlidir. Bu yönü ile şia kökenli faaliyetlerin önlenmesinde tarihî bir misyona sahiptir (Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/779/9983.pdf>Erişim tarihi: 02.12.2017).

Toplumsal yönü etkin olan tarikat, “Nefsini bilen Rabbini (c.c) bilir” hakikatinden hareketle bireysel, derunî bir eğitim sistemi olan nefis terbiyesinde de önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bunun için de öncelikle etvâr-ı seba veya nefsin mertebeleri dediğimiz insanın manevî anatomisini tespit ederek işe başlamışlardır. Buradaki asıl amaç, tasavvufî terbiyeden geçerek nefsin ıslahı, ruhun saflaştırılması ve kalbin selim bir kalp haline getirilmesi ile yaratılış gayemiz olan kâmil insanı elde etmektir. Tasavvufta nefsin ve ruhun eğitimi, Peygamber (s.a.v) Efendimiz’in: “Beni Rabbim (c.c) terbiye etti. Terbiyemi en güzel şekilde yaptı” (Münavî, Feyzü’l-Kadir, I, 224). hadîs-i şerifinde ifade edilen gerçeğin hayata geçirilmesi amelîyesidir. Yaygın eğitim kategorisinde değerlendirilen bu eğitim sistemi asırlar boyu süregelmiş, topluma ışık tutmuştur. İşin içine sosyal hizmet mefhumunu da katan sûfî dervişler Anadolu’dan Balkanlar’a Osmanlı coğrafyasındaki her inanç, mezhep ve meşrepten insanın gönül dünyasında taht kurmuşlardır. Çalışmamızı somut bir örnekle bitirelim. Bu hizmet halkasının en mühim şahsiyetlerinden biri Kastamonu merkezli faaliyet gösteren

Şeyh Şa'bân-ı Velî Hazretleri (v. 976/1568-69)'dir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v. 672/1273), Hacı Bektaş-ı Velî (669/1271), Hacı Bayram-ı Velî (v. 833/1429) ile birlikte Anadolu'nun dört büyük manevî direğinden/evtâd-ı erbaa biri olarak kabul edilir.

Sonnotlar

1.Evtâd Kur'ânî bir kavramdır. Nebe sûresinin *Biz yeryüzünü bir beşik, dağları da onun için birer direk kılmadık mı?* (78.Nebe:6-7). âyet-i kerîmelerinden ilham alınarak tasavvuf literatürüne kazandırılmıştır. (Bkz., Uludağ, "Ricâlü'l-Gayb", TDV, XXXV, ss. 81-82.

Kaynakça

- Abdülgaffar b. Ramazan. *Etvâr-ı Seb'a Risâlesi*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Ef, nr. 2478/2, vr. 28a-33a.
- Abdülhakim Arvasî. (1341/1922). *er-Riyâzu't-Tasavvufiyye*. İstanbul.
- Abdülkâdir Geylânî. (1973). *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*. Mısır.
- Abdümü'min el-Hafenî. (1987). *Mu'cemu Mustalâhâti's-Sûfiyye*, Beyrut.
- Abdürrezzâk b. Ahmed Kâşânî. (1992). *Mu'cemu Istilâhâti's-Sûfiyye*. Kahire.
- Âbidin Paşa. *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*. (1324/1906). İVI, İstanbul.
- Ahmed Müsellem, Ebû'l-Vefâ Edirnevî. (1314). *Şerh-i Kaside-i Şumû'l-lâmî fi Beyân-ı Etvâr-ı Seb'a*. İstanbul.
- Akşemseddin, Mehmed bin Hamza. *Ahvâlu's-Sülûk*. Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa Tekkesi, nr. 334.
- Alicı, Mustafa, "İslam'ın Üç Boyutu: iman, İslam ve İhsan", https://www.academia.edu/7017922/Islam%C4%B1n_%C3%BC%C3%A7_boyutu_Three_Dimensions_of_Islam, (erişim: 29.11.2017)
- Annemarie, Schimmel. (2000). *Tasavvufun Boyutları*, Çev., Yaşar Keçeci, İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Atay, Tayfun. (1996). *Batı'da Bir Nakşi Cemaati Şeyh Nazım Kıbrısı Örneği*. İstanbul.
- Atik, M. Kemâl. (1997). "Nefis", *İslami Kavramlar*, Ankara.
- Aynî, Mehmed Ali. (1930). "Nefs Kelimesinin Mânaları", *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 14, 48-52.
- Ayntâbî, Muhammed Emin b. Muhammed Esad. *Ezvakü'l-Hâlidî ve Etvârü'n-Nakşibendî*. Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 778.
- Ayverdi, Sâmîha. (1976). *Millî Kültür Meseleleri ve Maârif Davamız*. İstanbul.
- Azîz Mahmud Hüdâyî. *Risâle der Beyân-ı Etvâr-ı Seb'a*. Süleymaniye Ktp., H. Şemsi Güneren, nr. 61-12, vr. 101b-103b.
- Bâlî Efendi, Sofyavî. *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*. Süleymaniye Ktp., Uşşaki Tekkesi, nr. 258/2, vr. 45b-78a.

- Bilgili, İsmail. (2016). “Hoca Ahmed Yesevî'nin “Divan-ı Hikmet” Adlı Eserine Fikhî Açıldan Bakış”, II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu, Ankara.
- .(2016). “Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetleri Bağlamında Zâhir-Bâtın Fıkhı, Şeriât-Tarikat Bütünlüğü”, II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu, Saraybosna.
- .(2017). *Konyalı Şeyhâde Ahmet Ziya Efendi, Hayatı, Şiirleri ve İcâzetleri*, 1. bs, Dizgi Ofset Matbaacılık, Konya
- .(2013). “Necâtü'l-Ğâfilin” Şerhi Şifâü'l-Mü'minin'e Farklı Bir Bakış”, I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu, Gümüşhane.
- Cebecioğlu, Ethem. (Ocak 1993). “Nefs”. *Bizim Dergah*, 57, 4043.
- .(Haziran 1994). “Nefs”. *İslam Dergisi*, 130, 54.
- .(1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara.
- Cemâleddin Aksarayî (Çelebi Halife). *Risale fi'l-Etvar ve'l-Meratib*. Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 438/3, vr. 47a-52a.
- Cemâleddin İshak Karamânî (Cemâl Halife). *Risâle fi Etvârî's-Sülûk*. Millî Ktp., Yazmalar, nr. 9007/13, vr. 123b-127a.
- Dodurgalı, Abdurrahman. (1998). “Nefs ve Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, İstanbul.
- E. Bannerth. (1964-1966). “La Khalwatiyya en Egypt”, *MIDEO*, VIII, 1-75.
- E. E., Calverley. “Nefs”. *İslam Ansiklopedisi*, IX, 178-183.
- Ebu Abdillah, Haris b. Esed elMuhasibî. (1988). *Âdabu'n Nufûs*. Tah. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut.
- Ebû Abdillah, Muhammed b. İsmail el-Buhârî. (1414). *Sahihi Buhârî*. IVI, Dâru İbni Kesîr, Dimeşk.
- Ebû Abdirrahman, es-Sülemî. (1970). “Uyûbu'nNefsi ve Mudâvâtuhâ: Nefsin Kusurları ve Bunların Tedavisi”. Çev. Süleyman Ateş. *AÜİFD.*, c. XVI, Ankara 233-238.
- .(1981). *Sülemî'nin Risaleleri: Tasavvufun Ana İlkeleri*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara.
- Ebû Abdullah, Muhammed b. Yezîd İbn Mâce. (Ty) *Sünen*. Daru İhyâi't Turâsil Arabî, III, Basım yeri yok.
- Ebû Hâmid Muhammed. (ts). *Gazzâlî. İhyâu Ulûmi'd Dîn*. IV, Beyrut.
- Ebu Talib Mekki. (1995). *Kutu'l-Kulub*. Daru Sadır, Beyrut.
- Eşrefoğlu, Rûmî. (1996). *Müzekki'n-Nüfûs*. Haz. Abdullah Uçman. İstanbul.
- Feridüddîn Attar. (1984). *Tezkiretü'l-Evliyâ*. Çev. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları.

- Gümüşhanevî. (1979). *Camîu'l-Usul: Veliler ve Tarikatlarda Usul*. Çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları.
- . (1298). *Kitabü'l-Arifin, (Mecmuatü'l-Ahzab'ın II. Cildinin kenarında)*. İstanbul.
- Gürer, Dilaver. (1999). *Abdülkâdir Geylânî Hayatı Eserleri Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hançerlioğlu, Orhan. (1977). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul.
- Hasan Ünsî. *Etvâr-ı Seb'a*. İBB. Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1508/02, vr. 7b-11a.
- Harîrî-zâde Muhammed Kemaleddin. *Tibyânu Vesâili'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-Tarâik*, I-III, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, No: 430432, I, vr.344b.
- Hüseyin b. Muhammed, Rağîb el-İsfehânî. (1986). *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul.
- Hüseyin Destgayb. (1998). *Nefsi Mutmainne*. Çev. Aziz ÇınarŞefik Onar, İstanbul.
- İbn Kayyim elCevziyye. (1993). *Kitabu'rRûh*. Çev. Şaban Haklı. İstanbul.
- İbn Meserre. (1999). *elMüntekâ Muttakilerin Yolu*. Çev. M. Necmettin Bardakçı. İstanbul.
- İmam Bûsîrî. (1977). *Kaside-i Bürde*. Tercüme ve Şerheden: Âbidin Paşa. *Tercüme ve Şerhi Kasîdei Bürde*. Sad. Ömer Faruk Harman. İstanbul.
- İsmail Hakkı Bursevî. (1291). *Silsile-i Celvetiyye*. İstanbul: Haydarpaşa Hastanesi Matbaası.
- Kadrî, Hüseyin Kazım. (1943). *Türk Lügati Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatları I-IV*. İstanbul.
- Kemâleddin el-Harîrî. (1287). *Fethu'l-Esrâr Şerh-i Virdü's-Settâr*. Matba-i âmire.
- Kınalı-zâde Ali Efendi. (1248/1832). *Ahlâk-ı Alâî*. Mısır.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. (1978). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye. Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risalesi*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- La'li Fenâyi el-Gülşenî. *Etvâr-ı Seb'a*. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2089/2, vr. 4b-11b.
- Mehmed Emin Tokadî. *Etvâr-ı Makâmât-ı Hazret-i Ali*. İBB. Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1160/04.
- Mehmed Nûrî, Şemseddin Nakşibend. (1284/1867). *Risâle-i Murâkabe (Miftâhü'l-Kulûb İçinde)*. İstanbul: Esad Efendi Matbaası.
- Mehmed Şâkir Halvetî. *Etvâr-ı Seb'a*. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmalar, nr. 59/6.
- Merter, Mustafa. (2013). *Nefs Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Muhammed A'la b. Ali, et-Tehânevî. (1862). *Kitabu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Fünûn* I-II. Tashih, Muhammed Vecîh-Abdülhak-Gulam Kadir. Kalküta.
- Muhammed b. Mükerrerem. İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Beyrut.
- Muhammed Şucâî. (1999). *Makâlât-I Ne İdik Ne Olduk Ne Olabiliriz: Nefis Terbiyesinin Nazarî Esasları*. Çev. Ali Eren. İstanbul.
- Mustafa Karahisârî Ahterî. (1283/1867). *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Sultâniyye.
- Mütercim Asım Efendi. (1305). *Kamus Tercümesi*. c. IIV, İstanbul.
- Niyâzî Mısırî. *Mevâidü'l-İrfan*. Çev. Süleyman Ateş. ts. İstanbul.
- Ömer Fuâdî. *Beyân-ı Etvâr-ı Seb'a*. İBB. Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Ktp., Belediye Yazmaları, nr. 981/05.
- . *Muslihu'n-Nefs*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Ef, nr. 2287/3, vr. 11b-77b.
- Öztürk, Abdülvehhab (1995). *Ansiklopedik Kur'ân-ı Kerîm Sözlüğü*, İstanbul.
- Öztürk, Yaşar Nuri. ((Mart 1973). "Tasavvuf Bâtîni Kuvvetler II", *Hareket*, Cilt: 8/87, 33-40.
- Safer Baba. (1998). *Tasavvuf Terimleri Istilâhâtî Sofiyye fî Vatanı Asliyye*, İstanbul.
- Salahaddin Abdullah el-Uşşâkî. *Mir'ât-ı Esmâ (On İki Sülûk İsimleri Şerhleri)*. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4595.
- Selvi, Dilaver. (1997). *Kur'ân ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, İstanbul: Şûle Yayınları.
- Seyyid Şerif Cürcânî. *Kitabü'tTârifât*. Basım yeri ve tarihi yok.
- Sünbül Efendi, Yusuf Sinan b. Ali. *Risaletü'l-Etvârî's-Seb'a*. İBB. Atatürk Kitaplığı Nadir Eserler Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 341/02, vr. 23b-24a.
- Şah Veliyullah Dehlevî. (ts). *Hüccetullâh'l-Bâliğâ* I-II. (1994). Kahire.
- Şücaeddin İlyas b. İsa Akhisârî. *Risale-i Etvâr-ı Seb'a*. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 820/3, vr. 19a-25a.
- Tatçı, Mustafa. (2010). "Şâbâniyye", *TDV*, XXXVIII, 211-215.
- Türer, Osman. (1995). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul.
- Uludağ, Süleyman. (1994). "Devrân", *TDV*, c. IX., 248-249.
- . (1997). "Halvetiyye", *TDV*, c. XV, 393-395.
- . (2008). "Ricâlü'l-Gayb", *TDV*, XXXV, ss. 81-82.
- . (2006). "Nefis". *TDV*, XXXII, 527, 527-529.
- . (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul.

- Usta, Muhiddin. (2015). "Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu." Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziyâ. (1971). *Aşk Ahlâkı*. Ankara.
- Yazıcı, Tahsin. (1956), "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, II, 87-113.
- Yazır, Muhammed Hamdi. (1979). *Hak Dinî Kur'ân Dili*, I-X, İstanbul.
- Yıldırım, Birol ve Qasem Rafeq Hamood Najı. (2016). "Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10, 26-62.
- Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî. *Etvâr-ı Seb'a*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Ef., nr. 2688/5, vr. 59a-68b.

NUSAYRİLİKTEKİ AMCALIK GELENEĞİNİN YORUMLANMASI*

THE INTERPRETATION OF UNCLE CUSTOM IN NUSAYRISM

Gökçen ÇATLI ÖZEN**

Öz

Bireyin kültürel süreçleri edinmesi, çocukluk dönemiyle beraber ailede ve birincil çevrede oluşturulan etkileşimle başlar. Bu açıdan çocukluk dönemi toplumsallaşmanın ve aidiyet kazanmanın hem ilk deneyimi, hem de en önemli aşamasıdır. Çoğu kültürde, “çocukluk-ergenlik-yetişkinlik” geçişleri, birbirini takip eden bir sıralamayla yaş almaya bağlı, olağan bir süreci teşkil ederken, kiminde bu süreç dâhil olma kurallı, kutsal ve sırlı bir yapıyla, yola giriş törenleriyle sağlanmaktadır. Bu özelliği taşıyan törenlerden biri de, erkek Nusayri çocuğun yetişkinliğe geçişine aracılık eden amcalık geleneğidir. Buna göre Nusayri bir ailede doğan erkek çocuğun, topluluk nazarında gerçek bir Nusayri olarak kabul edilmesi, geçiş törenlerinin başarıyla tamamlanmasına bağlıdır. Bazı kaynaklarda Nusayrilik, Arap Aleviliği olarak sınıflandırılmaktadır. Yine benzer kaynaklarda bu sınıflandırmanın, Alevilik üzerinden geliştirildiğini ve Anadolu/Türk Aleviliği ile benzeştirildiğini görmekteyiz. Bu yaklaşıma tezat, makalede tümevarımcı bir yöntemle, her toplumun ve topluluğun kökeniyle bağlantılı olarak kendine has bir parmak izi olduğu ama toplumsal uyum bakımından bunların üst kültürde buluşma gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Amcalık geleneği, Anadolu/Türk Aleviliği, çocuk, Nusayri/Arap Aleviliği, yola giriş töreni.

Abstract

Every individual starts to acquire their cultural competence in childhood as a result of their interaction with their family and primary environment. For this reason, childhood is the first experience and the most important stage of socialising, forming the identity and creating a sense of belongingness. Going through transitions from childhood to adolescence and adulthood consecutively involves a usual process in most cultures, this can be done in a systematic, holy and secret ceremony in some other cultures. A good example of this ceremony is the local custom of uncle mediating between the male Nusayri child and his puberty. According to this custom, the acceptance of being a real Nusayri in the value of the community depends on the successful completion of the transitional ceremonies by the male child born in a Nusayri family. Nusayrism is considered to be Arabic Alawites according to some sources of information. It is widely argued that this classification can be generalized about Alevism and there can be a close resemblance between Anatolian or Turkish Alevism and Nusayrism in some sources. Taking everything into account, this article leads us to think in such an empirical way that each society and community can be said to have its own unique genetic fingerprints but in terms of social cohesion they need to meet in upper culture.

Key Words: uncle custom, Anatolian/Turkish Alewism, child, Nusayri/Arab Alewism, entry ceremony.

* Makalenin Geliş Tarihi: 11.01.2018, Kabul Tarihi: 14.05.2018. DOI: 10.31624/tkhubvd.2018.2

**Dr. Öğr. Üyesi, Adres: İstanbul Aydın Üniversitesi Beşyol Mah. İnönü Cad. No: 38 Küçükçekmece, İstanbul/Türkiye, gokcenozen@aydin.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0375-3986.

1. Giriş

Nüfusunun büyük bir bölümünün Arap coğrafyasında özellikle de Suriye’de, bir bölümünün ise Türkiye’nin Güney bölgesinde bulunan Nusayriler/Arap Aleviler, Şii kökenli ve Bâtını karaktere yani takıyyeye-gizliliğe dayalı (Turan, 1996: 5-6) ve anadilleri ile etnik kökenleri Arap menşeli olan bir topluluktur. Türkiye’de 1965’ten bu yana nüfus sayımlarında etnik köken veya mezhep sorulmamaktadır. Kesin olmayan sonuçlara göre, Nusayrî nüfusu Türkiye’de 350 bin civarında iken Suriye’de bu sayı 1 milyon civarındadır (Massignon, 1964: 365-370). Türkiye’deki Nusayriler, kimi kaynaklarda Alevi olarak sınıflandırılrsa da, bu tanımın yakın tarihe dayanan bir genelleme ve sonradan oluşturulan siyasi bir tutum olduğu anlaşılmaktadır. Durumun kaynağı Fransızların, Osmanlı toprağı Suriye’yi, savaşı kaybetmesi ardından zapt etmesiyle başlar. Akabinde sömürgecilik anlayışı gereğı 1920’lerle birlikte Nusayrilere, Alevi denmeye başlandığı dikkat çekmektedir. Nusayrilerin, Anadolu/Türk Alevileriyle aralarında bulunan bazı ortak sembolleri kullanarak, toplumsal kimliklerini yeniden inşa etmek istedikleri düşünülebilir. Ne var ki bunun zorlama bir tanım olduğu ve toplumsal gerçekle bağdaşmadığı görülmektedir (Güngör, 2017: 81). Öyle ki Arap kültürü menşeli Nusayrilik ile Türk/Türkmen kültürü menşeli Alevilik arasında, benzerliklerden çok farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Nusayriliğın/Arap Aleviliğın lider mekanizmasında Ali b. Ebî Tâlib, Muhammed b. Nusayr en Nemiri, Hamdân el-Hasibi (Şeyh Yaprak) gibi Arap öncüler bulunurken (Turan, 1996: 5-6; Bulut, 2011: 579-581), ekseriyetle Alevilikte ve Bektaşilikte Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli gibi Türk/Türkmen kültüründen gelen liderler vardır. Ayrıca Alevilikte ve Bektaşilikte, anadil ile ibadet dili Türkçe iken, Nusayrilikte/Arap Aleviliğinde bunların Arapça oluşu önemli bir farklılık arz etmektedir (Bulut, 2011: 579-581, 602).

Dikkat çeken bir diğer önemli somut farklılaşma, Nusayrilerde ve Tahtacılar da (Türk ve Çapar, 2011: 17; Yılmaz, 1948: 76; Bozkurt, 2012: 399-401) uygulanan fakat genel açıdan diğer Alevi topluluklarda benimsenmeyen, çocukların amcalık geleneğı aracılığıyla, topluluğa kabulünü sağlayan yola giriş/geçiş Perşembe törenlerinde görülmektedir. Bir topluma/topluluğa ait olma iki statü üzerinden sağlanabilmektedir: İlki doğumla birlikte erişilen, edinilmiş statü ile diğeri ise sonradan elde edilen kazanılmış statü ile (Akan, 2003: 81). Dolayısıyla Nusayrî bir ailede dünyaya gelmekle, birey edinilmiş statüye sahip olsa da, gerçek statüsüne ancak amcalık geleneğı ile erişebilmektedir. Bu geçiş ise belli uygulamalarla mümkün olmaktadır. Çalışmada bu süreçler, literatür taramasına ilaveten getirilen yorumlarla irdelenmiştir.

2. Nusayrî Çocukların Yola Giriş/Geçiş Töreni Olarak Amcalık Geleneğı

Kültür parmak izi gibidir. Özellikle de dışa kapalı geleneksel topluluklardaki kültürel yapılanmalar, parmak izine benzetilerek açıklanabilmektedir. Nasıl ki

bir bireyin parmak izi eşsiz ise, bir kültürün de nevi şahsına münhasır olarak diğerlerinden farklılaştığı anlaşılmaktadır (Çatlı Özen, 2017: 162). Tıpkı bazı kültürlerin çeşitli toplumsal aşamalardan geçerken yola giriş törenlerine müracaat etmelerindeki farklılık gibi. Genel olarak yola giriş törenlerinin -ki bunlar ekseriyette dini bir tutuma dayanırlar- uygulanma sebebi, bireyi topluluğun kültürel unsurlarına hazırlayarak ona kazandırmaktadır. Yola giriş törenlerinde birey yeni bir statü edinmek üzere, topluluk huzurunda ve onun onayıyla çeşitli törenlerden geçer. Böylece topluluğa “yeniden” giriş hatta “gerçek” bir giriş yapar. Bu anlayışa göre birey, ailesinin mensup olduğu inancı, doğumuyla birlikte üstlense de, toplulukla aidiyetin kurulması ve bağlılığın denetlenmesi ancak doğumdan sonra yapılan törenlerle sağlanmaktadır. Bu hususta çeşitli kültürlerin, farklı uygulamaları olduğu bilinmektedir. Kimi doğum-ergenlik-yetişkinlik gibi yaş sınıflamasıyla, kimi bekarlık-evlilik-boşanma gibi medeni durum sınıflamasıyla, kimi ise toplumsal statü sınıflamasıyla geçiş törenlerine müracaat etmektedir (Haviland ve vd., 2008: 106, 472-473). Kimi toplulukta ise törenler, yetişkinlik dönemi beklenmeksizin çocuk yaşta kilerine uygulanmaktadır (Eliade, 1992: 161). Tıpkı Nusayrîlikteki, gibi. Nusayrî inancına göre Nusayrî bir ailede doğmak ve yetişmek, bu yoldan kabul edilme noktasında yeterli değildir; gerçek bir Nusayrî olmanın koşulu, Türkçedeki yaygın kullanımıyla “amcalık geleneği” ve Arapçadakiyle *emmü’l-seyyid* olarak da bilinen törenlerden başarıyla geçmeye bağlıdır (Türk, 2010: 64). Amcalık geleneği kelimesinin kullanımı kültürden kültüre, yöreden yöreye değişebilmektedir. Örneğin Hatay-Adana yöresindeki Nusayrî geleneklerine göre bunun halk arasındaki Arapça kullanımı *emmü’l-seyyid* iken, Suriye Nusayrîlerinde *em-i seyyd* olarak tercih bulunduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin Arapçadaki genel kullanımı ise *ammu seyyid* olarak belirtilebilmektedir.

Amcalık törenine tabi olan çocuğun, Nusayrî etnik kökenli ve 10-15 yaş aralığında (Türk, 2016: 16) olması gerekmektedir. Çocuğun adeta dini bir eğitim sürecine tabi tutulduğu bu tören, üç aşamalı olup, yaklaşık olarak bir yıla yayılmaktadır. Bu aşamalar aşağıdaki gibidir (Türk, 2010: 64; Türk ve Çapar, 2011: 17-42):

- Birinci aşama (Erkek çocuğunun 10-15 yaş aralığına tekabül eder): “Girdi” (*Tadeyi*)
- İkinci aşama (Birinci aşamadan ikincisine geçiş süresi kırk gündür): “Orta” (*Tideynis*)
- Üçüncü aşama (İkincisinden üçüncüsüne geçiş yedi-dokuz aydır): “Çıktı” (*Tıdlıhâ*)

Geçiş törenlerindeki üçleme, Morris (2004: 393), Van Gennep (1960) ve Turner (1967) tarafından “eşik öncesi-eşik-eşik sonrası” olarak çalışılmış ve bu durum, Türk ve Çapar aracılığıyla Alevilikteki yola giriş törenlerine uyarlanarak

kiyaslanmıştır. Buna göre, Nusayrîlikteki üçlü aşama, birbirinin nispeten tekrarı olmakla birlikte, eşikten eşiğe geçiş, bireyin arzu edilen konuma yaklaşmasına tekabül eder. Nusayrîlikteki üçlü geçişin ilk aşaması olan eşik öncesi evrede yani “girdide” (*tadeyi*), bireyin topluluktan ayrıldığı görülür. Bu ayrılma, bir arındırmadır. İkinci aşama eşik evresinde yani “ortada” (*tideynîs*) ise bireyin, toplulukla tüm iletişimi/etkileşimi kısıtlanarak, topluluk dışına çekildiği anlaşılır. Bu durum, törene tabi tutulan bireyin, simgesel de olsa ölüm aşamasıdır. Son aşama eşik sonrasında yani “çıktıda” (*tidlihâ*) ise bireyin, yeni statüsüyle arınmış bir şekilde doğumunu gerçekleştirmek üzere diriliş aşamasıdır (Türk, 2010: 64; Türk, 2016: 16; Türk ve Çapar, 2011: 17-42). Türk ve Çapar’a göre Nusayrîlikteki “girdi-orta-çıktı” üçlemesinin orta aşamasındaki simgesel ölüm ritü, reenkarnasyon inancının bir göstergesidir. Öyle ki amcalık törenine tabi olan çocuğun, aşamalar süresince kendi evinden uzak, din/egitim amcasının evinde bir inzivaya tabi tutulması, simgesel ölüm ritinin bir tezahürü olmakla birlikte, çıktı aşamasının sona ermesiyle kazanılan yeni statü üzerinden, bireyin simgesel bir yeniden doğuş yaşadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan din/egitim amcanın simgesel ölüm yaşayan çocukla toplumsal ilişki kurabilmesi, amcaya insanüstü kutsal bir yeti de katmaktadır.

Eliade’ye göre yola giriş törenlerinden geçen birey, sırlara vakıf olup “bilen kişi” konumuna yükseldiği için topluluk içindeki statüsü de yükselmektedir (Eliade, 1992: 165). Çağdaş toplumlarda statü, özellikle de eğitimle sonradan kazanılsa da, Nusayrîlerde olduğu gibi bazı geleneksel toplumlarda bu, genelde doğumla veya topluluk içinde gerçekleşen uygulamalarla edinilir. Bu doğrultuda Nusayrîlikte amcalık geleneğinin, çocuğa statü kazandırmasıyla bilen kişi konumuna yükselmesinin aşamaları, aşağıda ele alınmaktadır:

2.1. Birinci Aşama “Girdi” (*Tadeyi*)

Amcalık törenlerinde tüm eşikler, yolun en üst mertebesini sembolize eden Şeyh önderliğindeki cemaatin, bir odada halka biçimini oluşturmasıyla yürütülür. Nusayrî erkeklerden meydana gelen cemaatte Şeyhin iki yardımcısı, çocuğun erkeklerden oluşan ailesi, eğitimini üstlendiği din/egitim amcası, topluluğun en saygın yaşlısı ve topluluğun misafir katılımcıları yer almaktadır. Sadece erkek çocuklarına uygulanan törenin başlangıcında çocuk, odada bulunmaz. Tören tütsü yakılması, Şeyhin üzüm suyundan bir yudum alması ve bunu diğer cemaat üyelerine sunmasıyla başlar. Toplu namaz kılınır ve devamında defalarca müracaat edileceği üzere, Fatıha Suresi ile Nusayrîlerin 16 sureden oluşan kutsal kitabı *Kitâbu'l-Mecmu'u* okunur (Türk, 2016: 16-17).

Girdi aşamasında üzüm suyunun alınması aslında birçok inancın benzer tören kültürüdür. Örneğin Hıristiyanlıkta da üzüm suyu ve ekmek mecazlarını görmektediriz. Buradaki üzüm suyu, Hz. İsa'nın kanını, ekmek ise bedenini sembolize ederek,

“evharistiya” törenlerinde topluluğun kutsanmasına aracılık etmektedir (Erginer, 1997: 107). Bulut’a göre de Nusayrılıkte tören başlarken sıvının alınması, bir kutsanma aracıdır ve nasıl ki Hıristiyanlıktaki sıvı, Hz. İsa’nın kanını simgeliyorsa, Nusayrılıkte de üzümün, Kutsal Şarap Kültü inancıyla Hz. Ali’nin kanını simgelediği düşünülür (Bulut, 2011: 604). Olağan bir sıvının, cemaat üyelerinin ona yükledikleri manayla tümüyle sembolik bir etkileşim yaratması, olağan bir tahtaya kutsal bir değer yüklenmesine ve “şuringa” haline dönüşmesine benzemektedir.

Spencer bütün dinlerin kökeninde atalara tapınmanın bulunduğu bahsetse de, kuramı evrensel olmamakla eleştirilmiştir. Geleneksel, ataerkil ve endogamik yapıya kapalı toplumsal yapılarıdaki törenlerde, atalara müracaat edilmesi ve onlardan medet umulması, geçmişin yeniden canlandırılmasına karşılık gelmektedir (Horton, 1970: 131-171). Bu da Nusayrılıkteki törenlerde, Hz. Ali’ye müracaat edilerek, bugünün geçmiş üzerinden kurgulanmasını anımsatmaktadır.

Amcılık töreninin devamında, dualar akabinde Şeyh, sol elini göğsünün üstüne koyar ve başını iki yana çevirip cemaati selamlaması ardından, bunu diğer katılımcılar da uygular. Çocuk içeriye alınır, katılımcıların elini öper ve din amcasının yanına, Şeyhin karşısına oturur. Şeyh, çocuğa neden geldiğini sorar. Çocuk, sırrı öğrenmeye geldiğini ve olgunluğunun bunun için yeterli olduğunu söyler. Şeyh, aday çocuğa sırrı ifşa etmenin sakıncalarını ve neticelerini söyleyerek uyarıda bulunur ve ondan bu sırrı saklayacağına dair yemin etmesini ister (Türk, 2016: 16-17). Aslında bu uyarı, Bulut’un da değindiği gibi, tarihte yaşanmış bir olaydan ötürü, uyarıcı bir nitelik taşımaktadır. İddia olduğu üzere 1863 yılında Süleyman Efendi adlı kişi, *Kitâbu’l-Mecmu’u* yayımlayarak sırrı ifşa ettiği için Tarsus’ta cemaat mensuplarınınca öldürülmüştür (Bulut, 2011: 595-613). Bu örnekten hareketle, törenlerdeki takiyyenin aslında bir savunma aracı olduğu düşünülebilir. Ayrıca Nusayrî inancına göre kadın ve çocuklar, yol dışındakilerin sırrı öğrenmek istemelerinin baskısı karşısında, yetişkin erkeklere göre muhtemelen daha zayıf görüldüklerinden, törenlerden uzak tutularak, sırrın daha iyi korunacağını düşünürler (Türk, 2016: 16-17). Nusayrilerdeki bu yapılanma, erkek egemen bir anlayışla topluluğu olası dış tehditlerden korumak adına sistemleştirilse de, öbür yandan yetişkin kadınları da ötekileştirebilmektedir. Kültürleşmemek adına, sırrın yabancıardan korunması, açıklanabilir bir tutum olmakla birlikte, yetişkin kadınlardan da sakınılması, kadını edilgen plana itiyor izlenimi yaratabilmektedir. Zira erkek egemen bir bakışla icra edilen törenlerden başarıyla geçen 10-15 yaşındaki erkek çocukların, yetişkin kadınlardan daha yetişkin görülmeleri ve onlara daha çok güvenilmesi bu düşünceye zemin teşkil etmektedir.

Törenin başarıyla neticelenmesiyle, “hırisi” olarak adlandırılan, et ve pilavdan oluşan kutsal yemeğe geçilmektedir (Türk, 2016: 16-17). Yiyecek-içeceklerin toplulukla birlikte alınması işbirliği yapmak, ilişkileri geliştirmek ve duygu

bağı kurma amacı taşımaktadır. Ayrıca Erginer'e göre tören bitimindeki ikram, Yahudilikteki "şükran kurbanı yemeği" ile benzerlik taşımaktadır. Öyle ki şükran kurbanı, tıpkı hırısıdaki gibi niyet edilen işlevin yerine gelmesi akabinde, bir memnuniyet ve minnet göstergesi olarak yenilen topluluk yemeğidir (Erginer, 1997: 99-101). Hırısının şükran yemeğindeki gibi "komünyon yemeği" ile de benzerlikler taşıması mümkün müdür? Smith, komünyon yemeğinin tarihi gelişimini ele alarak, kesilen kurbanın, simgesel olarak Tanrıyı sembolize etmekle beraber, bazı eski kültürlerde totemin insanlardan seçildiğini fakat daha sonra bunun biçim değiştirerek, hayvana dönüştüğünü ileri sürer. Smith, komünyon yemeğiyle birlikte kurban edilen hayvanın, tören bitimiyle dirilecek olan bireyi sembolize ettiğini belirtir. Frazer ise kurbanın, Tanrıya sunulan hediyeden ibaret olduğunu belirtir. Anlatımdan hareketle, daha ilkel topluluklarda kurban insan iken, daha gelişmiş olanlarda bunun kanlı (hayvan) veya kansız (nesnelere) araçlarla işlevsellik kazandığı anlaşılır. Totemin neyi sembolize ettiği bir yana, esas kaide totem yemeği dolayısıyla topluluğun bir araya gelmesi, akrabalığın ve birlikteliğin yeniden tesis edilmiş olmasıdır (Erginer, 1997: 20-24; 80-84). Buradan hareketle Nusayrılıkteki hırısının, şükran ve komünyon yemeklerine benzer biçimde, topluluğun şükran duygusunu ve birbirlerine olan bağlarını kuvvetlendirdiği düşünülebilir. Topluluk bağını kuvvetlendirmek üzere bu tür yemeklerin, geçmişte yaşandığı varsayılan evrensel bir nevrozla ilişkilendirilmesi mümkün müdür? Freud, aslında insanlığın teolojik döneminde totemin, kadınlara ulaşmak için erkek evladı tarafından öldürülen babayı sembolize ettiğini ve zamanla bunun hayvana dönüştüğünü belirtir (Freud, 1984). Hırısı yemeği için kesilen kurbanın, "Oedipus Kompleksi" ile doğrudan ilişkisi olmasa da, kadınların törenlerden uzak tutulması, Freudçu bir yaklaşımla, bu nevroza karşı geliştirilmiş, erkekler arası toplumsal bir mutabakatın göstergesi olarak düşünülebilir. Hatta tören süresince kadınların, konuşulmanın duyulmasını önlemek amacıyla, kulaklarının pamukla tıkanması (Türk, 2016: 16) nevroza karşı alınmış bir önlem olarak yorumlanabilir.

Amcılık geleneğinde kadının tek görünürlük kazandığı yer, yemek pişirme aşaması olmakla birlikte, bunda görev alacakların evli olmaları (bekâr, boşanmış veya dul kadın olmaması), menstürasyon döneminde olmamaları ve sağlıklı bir doğum yaptıysa, üzerinden en az kırk gün geçmiş olması istenir (Türk, 2016: 16-17). Nusayri kadınlardan beklenen bu unsurların, az gelişmiş topluluklardaki kimi geleneklerle benzerlik taşıdığı görülür. Örneğin Nepal'in bazı köylerinde hâlâ uygulanan eski bir geleneğe göre, kadınlarla menstürasyon dönemi boyunca kirli görüldükleri inancıyla, temizlenene dek, her türlü toplumsal iletişim kesilmektedir (www.unwomen.org). Gelişmemiş ve tümüyle ataerkil yapıdaki bazı toplumlarda görülebilen bu ve buna benzer uygulamaların sebebi, ilgili topluluklarda kadının erkek kadar işlevsel ve yararlı görülmediği gerekçesiyle, ikincil plana itilmesine dayandırılabilir mi? Cevap görecelidir. Ayrıca Nusayrılık bazı kaynaklarda Aleviliğe bağlı bir inanç olarak belirtirse de, geleneksel Anadolu/Türk Aleviliğinde cem törenlerine katılım, semah

dönme, On İki Hizmetin yerine getirilmesi, kurban tıglama ve lokma dağıtımı gibi uygulamaların tümü ayırım gözetmeksizin, kadınlı-erkekli-çocuklu yapılmaktadır (Korkmaz, 1993: 70). Her ne kadar Arslanoğlu, Alevilikte kadına değil, erkeğe secde edildiği için semahtaki kadınlar arasında, mutlaka bir erkeğin bulunması gerektiğini belirtse de (Arslanoğlu, 1998: 24-26), Çatlı Özen'in İstanbul'da dört cem evinde yürüttüğü güncel bir saha çalışmasına göre, erkeklerle birlikte kadınların ve kızlı/erkekli çocukların tüm uygulamalarda yer almakla beraber kadınların, erkekler olmaksızın semah oluşturabildikleri deneyimlenmiştir. Denilebilir ki Anadolu/Türk Aleviliğinde kadın, biyolojik cinsiyeti dolayısıyla, büyük oranda ikincil edilmemekle beraber, toplumsal cinsiyet tabakalaşmasına da maruz kalmamaktadır (Çatlı Özen, 2013: 188-189). Buradan hareketle, Anadolu/Türk Alevilerinin, kadına tanınan toplumsal görünürlük ve katılım açısından, Nusayrilerden/Arap Alevilerden daha eşitlikçi bir yapılanmaya sahip oldukları söylenebilir.

2.2. İkinci Aşama “Orta” (*Tıdeynis, Temlik/Temlikil Erbiğın*)

Birinci aşamadan ikincisine geçiş süresi kırk gün olmakla birlikte, her üç aşamanın da aslında birbirinin tekrarı niteliği taşıdığı görülür. Tören, ilkinde olduğu gibi Şeyhin önderliğinde yürütülmekle beraber, Nusayrilikte temel öğretisi sayılan *Ayn-Mim-Sin* üçlemesinin ele alınmasının ve namaz kılmasının öğrenilmesi gibi temel dini eğitimlerin aktarımlarıyla doludur (Türk, 2016: 17). Morris'e göre genel manada tüm törenlerin dışavurumları simgeseldir ve törenlerin özünü anlayabilmek için bunların taşıdıkları manaların çözümlenip, yorumlanması gerekmektedir (Morris, 2004: 285). Bu doğrultuda *Kitâbu'l-Mecmu'u'ya* göre *Ayn*, Hz. Ali'yi; *Mim*, Hz. Muhammed'i; *Sin*, Selman-ı Farisi'yi sembolize etmektedir. Turan, sembol ve sır yüklü bu durumu, Bâtınlığın bir göstergesi olarak da yorumlanmaktadır (Turan, 1996: 6). Nusayriliğin, homojen-türdeş bir yapıya sahip olmadığı ve birçok inançtan etkilendiği düşüncesi hâkimdir. *Ayn-Mim-Sin* üçlemesinin de, Hıristiyanlıktaki baba-oğul-kutsal ruh inancını sembolize ettiği belirtilir. Buna göre Nusayriler, Hz. Ali'yi inancın en tepesine yerleştirip (Bulut, 2011: 185, 602-603), Tanrısalılaştırarak tıpkı Hz. İsa gibi göğe yükselerek reenkarne olduğuna inanırlar (Türk, 2010: 261; Beşe, 2010: 181).

2.3. Üçüncü Aşama “Çıktı” (*Tıdlıhâ, Tuluğ*)

İkincisinden üçüncüsüne geçiş için yaklaşık olarak yedi ila dokuz ayın geçmesi beklenir. Bu sürede çocuk, cemaatin denetlemesine ve din/egitim amcasının kültürlenmesiyle kültürlenmesine tabi tutulmaya devam etmektedir. Törenin bu aşaması, yine öncekilerin bir tekrarı niteliğinde olup, aynı zamanda nihai bir sınav özelliği de taşımaktadır. Törende, Şeyh çocuğa *Kuranı Kerim* ve *Kitâbu'l-Mecmu'u'ya* el bastırarak ve baş koydurarak, kırk kez tekrarlatarak yola sadık kalacağına dair yemin etmesini ister ve tıpkı diğer aşamalarda olduğu gibi, üzüm suyundan yudumladıktan sonra çocuk, büyüklerin elini öper ve odadan çıkar. Törenin bu sıralamada ilerlemesi

çocuğun, sırrı taşıyabilecek olgunlukta olduğuna kanaat getirildiği ve yetişkin bir Nusayrî statüsüne erişim hakkının tanındığının göstergesidir (Türk, 2016: 18-19). Bir yıllık eğitim ve gözetim döneminin başarıyla sona ermesi akabinde çocuk, artık gerçek evine dönme özgürlüğündedir. Çocuğun yol kurallarına daima sadık kalacağına garantisini, din amcasıyla bağının daima sürecek olmasına dayandırılabilir.

Durkheim'e göre toplumun var olabilmesi için insanlar arası bağlılık ve dayanışmanın da sağlanması gerekmektedir. Ona göre her toplum, ahlaki bir birlikteliği meydana getirmektedir. Birey, bu ahlaki yapıyı koruyarak, toplumca nasıl ki ödüllendiriliyorsa, ihlal etmesi durumunda da cezalandırılmaktadır (Durkheim, 2006: 269). Bu bağlamda amcalık geleneğinden başarıyla geçen çocuk, çıktı aşamasının bitimiyle sırra vâkıf yetişkin bir Nusayrî statüsüne yükselerek, toplulukça ödüllendirildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun, çift yönlü bir yarar sağladığı söylenebilir: İlki Nusayrî çocuğun statü kazanarak yola girişi elde etmesi, diğeri ise topluluğun, kendi varlık sebebini teşkil eden ahlaki değerlerini, bireyler üzerinden işlevsel hale getirerek, bunu koruma altına almasıdır.

Türk, Nusayrîlikte/Arap Aleviliğinde uygulanan amcalık geleneği ile Anadolu/Türk Aleviliğinde uygulanan musahiplik/kardeş aile geleneği arasında bazı benzerlikler olduğunu belirtir. Benzerliğe göre her ikisinde de, akrabalık bağı bulunmayan gruplar, tören akabinde akraba sayılmaktadır. Sonradan oluşturulan akrabalık bağı dolayısıyla, iki ailenin birbirleriyle evliliklerinin, tıpkı enest durumdaki gibi yasak kabul edildiği anlaşılmaktadır (Türk, 2016: 16). Aralarında kan bağı olmayan bu iki grubun, törenler akabinde tek bir aileye dönüşmeleri, sonradan oluşturulan bir dayanışmaya ve gruplaşmaya meydan vermektedir. Aslında bu durum, bazı yarı kapalı veya kapalı tabakalaşma sistemlerinde uygulanan toplumsal yapılanmalarla benzerlikler taşımaktadır. Öyle ki kapalı tabakalaşmada toplumdaki bireyler, birbirine eşit olmayan hiyerarşik sınıflara ayrılırlar (Haviland ve vd., 2008: 556). Bu bağlamda amcalık ve musahiplik geleneklerinin, topluluk içinde hiyerarşik bir sınıflama yaratarak, bunlara tabi olanları grup içinde daha ayrıcalıklı bir konuma getirdiği düşünülebilir. Öte yandan her iki gelenekte, törene tabi olan iki aile arasında kan bağı olmamasına rağmen, tören akabinde evlilik sınırlaması getirilmesi, kapalı tabakalaşmadaki endogamik/grup içi evlilik anlayışıyla da örtüşmektedir. Endogamik anlayış gereği sınırlandırılan evliliklerin, bu iki gelenek dolayısıyla grup içi yatay ve dikey hareketlere de kısıtlama oluşturulduğu görülür.

3. Amcalık Geleneğinin Değişimi

Morris, dinlerin dayanağını törenlere bağlar ve pratikteki bu uygulamanın, dinin düzeni ve gelecekteki varlığı açısından elzem olduğunu belirtir (Morris, 2004: 111). Bu bağlamda her ne kadar amcalık geleneğinin, günümüzde değişime uğrasa da, halen uygulama bulan bir anlayış olmakla beraber, inancın kapalı toplumsal yapılanmasına işlevsellik katmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Değişen hususlara

bakacak olursak, amcalık geleneğinin üçlü aşamaları geleneksel anlayışta bir yıla yayılırken, bu durum günümüzde değişime uğrayarak tek aşamaya düşmüştür. Durumun sebebi, Türkiye’de çocukların zorunlu eğitime tabi olmaları ve bundan dolayı, bir yıl süresince okul eğitiminden uzak kalamayacak oluşlarıdır. Değişimle birlikte artık çocuğun amca evine taşınmaksızın günün belli saatlerinde veya haftanın belli günlerinde amca evine gittiği kaydedilmektedir. Amcalık geleneğinin kurban anlayışı da değişime uğramıştır. Buna göre geleneksel yapıda üç kurban kesilirken, günümüzde ailelerin ekonomik durumları göz önünde bulundurularak, kurban sayısı teke indirgenmiştir. Son olarak geleneksel uygulamada din/eğitim amcasının seçimi çocuğun babası tarafından yapılıyorken, günümüzde bu seçimin gönüllülük esasına dayalı olarak çocuğa bırakıldığı belirtilmektedir (Türk, 2010: 64; Türk, 2016: 16).

Ayrıca Nusayrilerin/Arap Alevilerin, geleneksel yapı içindeki amcalık geleneğini, zaman içerisinde çağdaş yapıdaki Türk milli eğitim değerlerine uyumlu hale getirmeye çalıştıkları anlaşılır. Bu durum aslında bir gelişim ve uyum göstergesi olmakla beraber, onların resmi kurumlarla büyük çaplı çatışma yaşamalarını da engellemiştir. Bu uyumlu değişimin kökenini, Cumhuriyetin ilk yıllarında yürürlüğe sokulan Hars Komitelerine bağlayarak açıklamak mümkündür. Buna göre eğitim kurumu statüsündeki Hars Komiteleriyle birlikte İçel, Mersin, Tarsus, Adana ve Seyhan bölgelerinde yaşayan Nusayrilere, resmi Türk eğitim kurumları tarafından Türkçe öğretilmiştir. Dil öğrenimi akabinde, Türk gelenekleri de aktarılmaya çalışılarak, sosyokültürel bütünleşmenin sağlanması amaçlanmıştır (BCA. Nr. 490.01.584.17.03). Bu durumun Nusayrilerin, toplumun diğer kesimleri ve kurumlarıyla farkındalık sağlamalarını ve benzerliklerin oluşturulması ile farklılıkların azaltılmasına vesile teşkil ettiği söylenebilir.

4. Amcalık Geleneğinin Alevilikteki Çocuk İkrarıyla Karşılaştırılması

Türk’ün belirttiği üzere amcalık geleneği, bir tür toplumsal davranış öğretisi olmakla beraber hem bir kültürelleme aracı, hem de ergenliğe geçiş töreniyle birlikte statü kazanılan sosyal bir yapıdır. Amcalık geleneği, din/eğitim amcası ile çocuk arasında oluşturulan somut bir ilişkiden ibaret değildir; çocuğun yetişkin hale dönüşmesiyle birlikte, toplumsal olguya da işlevsellik sağlayan önemli bir kültürel süreçtir. Bu bağlamda amcalık töreninden geçmeye hak kazanan çocuğun, bazı temel özelliklere de sahip olması gerekmektedir. Bunlar Nusayrı anne ve babadan doğmak, utanç verici bir suç işlememiş olmak, öğrenme güçlüğü çekmemek ve eğitim sürecine uygun/hazır olmaktır (Türk, 2016: 14-16). Buradan da çıkarsama yapılacağı üzere, çocuğun amcalık törenine katılabilmesi için en temel şart Nusayrı anne ve babaya dayanıyor olmasıdır. Bu bağlamda tıpkı Bektaşilikteki gibi sonradan yola geçiş, Nusayrilikte mümkün değildir. Mümkün olmadığı gibi amcalık töreninden geçmeyenler de, gerçek bir Nusayrı kabul edilmemektedirler.

Yukarıdaki anlatıma tezat, Alevilikteki ve Bektaşilikteki Dört Kapı Kırk Makam anlayışıyla, her Alevi doğumuyla birlikte ilk kapı olan Şeriat Kapısından geçmiş sayılmaktadır. Bu düşünceye göre, her yeni doğanın dünyaya masum geldiğine inanıldığı için herhangi bir geçiş törenine gerek kalmaksızın yoldan kabul edilir. İkinci kapı olan Tarikat Kapısı ise, zorunlu olmamakla birlikte, ikrar verip ikrar alınan bir aşamadır. Bu eşikte dileyen yetişkinlere, bireysel ikrar cemi ve/veya musahip aile edinme cemi düzenlenebilmektedir. Üçüncüsü, Marifet Kapısıdır. Burada birey, nefesine karşı gelir ve olgunlaşma yaşar. Son kapı olan Hakikat Kapısında ise birey, manevi özünde Hakk'a ulaşır (Yaman, 2011: 233-234). Nusayrilikte ise bireyler doğumla birlikte yoldan sayılmazlar ve yola girme hakkı, sadece erkek çocuklarına verilir. Buna göre denilebilir ki, Nusayriliğin amcalık geleneğinde yola girilir; Anadolu/Türk Aleviliğinde ise doğumla birlikte yolda olunur. Peki, Nusayrilikte kadınlara yönelik uygulanan yola giriş törenleri var mıdır? Geleneksel Nusayrilikte sadece endogamik evliliğe izin verildiğinden, yola girmiş Nusayrî erkeklerle evlenen Nusayrî kadının, erkek yapılanması üzerinden grup içine pasif bir giriş yapabildiği anlaşılır. O sebeple kadınlara uygulanan herhangi bir geçiş töreni yoktur. Dolayısıyla amcalık geleneği ile Nusayrî erkeklerin hem evlendikleri kadınların, hem de topluluktaki diğer erkelerin yola girişlerinde aktif bir aracılıkta buldukları anlaşılmaktadır. Kadının ve geleneğe tabi olmamış erkeğin topluluk yapılanmasında aktif bir rolünün olmadığı vurgulanmalıdır. Alevi topluluklarda ise kadının toplumsal görünürlüğü ve toplumsal alana katılımı eşitlikçi açık bir tabakalaşma geleneğine sahiptir. Hatta Alevi topluluklar Nusayrîlere nazaran çok daha modern olmakla birlikte yol dışında yapılan Alevi-Sünni evliliklerine yönelik yasaklayıcı toplumsal yapılanmanın da kentleşmeyle birlikte değişime uğradığını ve dış evliliklerin artış gösterdiği Alevi topluluklardaki bu modernleşme, diğer kurumları da modernleştirerek kapalı tabakalaşma unsurlarının zamanla törpülediği anlaşılır (Çatlı Özen, 2008: 90).

Öte yandan Alevi gelenekteki geçiş törenleri genelleme yapıldığı için aslında tartışmalı bir konudur. Zira geçiş törenleri, tüm Alevi gruplarda yer almamakla birlikte, var olanlarda da bunun yetişkinlere uygulanan ikrar cemi ve musahip edinme cemi olduğu anlaşılmaktadır. Nusayrîlerde ve Tahtacılar, çocukların yola girmesine aracılık eden tören anlayışının Alevi ve Bektaşî gelenekte yer almadığı söylenebilir. Zira bu durum, İstanbul'da dört cem evinde yürüttüğüm güncel bir saha çalışmasıyla da teyit edilmiştir. Çalışmaya göre görüşlerine başvurulmuş Alevilerin, çocuk geçiş töreni gibi çocuk ikrarı geleneğine de yabancı oldukları anlaşılmıştır. Ancak dördüncü kuşaktan birkaç kişi, çok eskilerde 7-8 yaşlarındaki çocuklara bir tören uyguladıklarını belirtmişlerdir. Bu tören akabinde, çocukların yol kardeşi yani musahip edindikleri aktarılmış olsa da törenin, küçük yaştakilere uygulanması büyük sıkıntılara yol açmış ve uygulanmaktan vazgeçilmiştir. Görüşülen kişilere göre musahiplik benzeri yükümlülükler, yetişkinlere bile ağır geliyorken çocuklara uyarlanmasının olası olmadığı yinelenmiştir. Aktarımlara binaen Alevi bir aileye

sahip her yeni doğan, dünyaya Alevi olarak geldiğinden, çocuk yaşta tören lüzum görülmemekle birlikte, dileyen yetişkinlere ikrar verme/alma ve musahip edinme törenleri yapılabileceği belirtilmiştir (Çatlı Özen, 2013: 201-202). Bu çalışmaya dâhil olan Alevilere göre, Alevilikte çocuklara yönelik törenler ya hiç uygulanmamıştır ya da tasvip etmedikleri için 40-50 yıl öncesinde uygulamayı bıraktıkları eski bir gelenek olarak tanımlanmıştır. Çocukların geçiş törenleri, Türk kültüründe uygulama alanı bulan bir anlayışa sahip değildir. Örneğin Ahilik Teşkilatı'ndaki Şed Kuşanma Töreninde bile, ilk kuşanma çocuk yaştakilere değil, iş gücü sahibi delikanlılık çağındakilere uygulanmaktadır (Demir, 2000: 443). Öte taraftan genel manada da törenin, henüz çocuk yaştakilere uygulaması tartışmalı bir durum olabilmektedir. Çünkü tören çerçevesinde çocuktan beklenen sorumluluklar, Türkiye Cumhuriyeti tarafından da kabul edilen ve Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin 1. Maddesine tekabül eden "18 yaşından küçüklerin çocuk kabul edilme" ilkesi ile tezat arz etmektedir (<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ>, 01.05.2017). Bu açıdan da amcalık geleneğinin, çağdaş topluluk yapılanmasıyla tezat içerisinde olduğu söylenebilir.

Akan, toplumsallaşmayı, birbirini takip eden üç evrede ele alır: çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik (Akan, 2003: 84-87). Yukarıdaki örnekten hareketle, her kültürün kendine özgü bir dönencesi yani zaman anlayışı olduğu, dolayısıyla her kültürün aynı dönemde olmadığı anlaşılır. Buna göre, bir toplumun üyesi önce çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik aşamalarından geçer. Ne var ki yaşa bağlı ilerleyen ve buna göre bireye toplumsal sorumluluk yükleyen bu evrimsel süreçlerin birbirinden özellik açısından ayrılması, her toplum için ve her devirde geçerli değildir. Zira çocuk kavramı ve çocukluk dönemine dair farkındalık, son 200-300 yıldır sanayileşmeyle modern toplumlarda var olmakla birlikte, modernleşme öncesi dönemde çocukların, bebeklik dönemi akabinde yetişkinlerden farkları yokmuşçasına toplumsallaştıkları görülür (Giddens, 2008: 215). Bunun sebebi, toplumbilimlerinde birçok kuramcı tarafından fikren paylaşılan toplumsal evrimdir. Buna göre teolojik ve metafizik dönemler ardından pozitivist aşamada, cemaat yapılanmasından cemiyet yapılanmasına geçilmiş ve toplumsal iş bölümü üzerinden bireyler, topluma katılım göstermişlerdir. Bu anlatıma bağlı olarak denilebilir ki, geleneksel Nusayrılık grup içi uygulamalarında cemiyet aşamasına geçmediği için amcalık geleneği uygulaması ile çocuk yaştakilerin, yetişkin aşamasına girişine olanak sağlamaktadır.

Geçiş törenlerinin yapılış gayesi, bireylerin içinde yaşadıkları gruba, o grubun yaptırımları ve kuralları doğrultusunda hareket ettiklerini göstermek üzeredir. Bu soyut kabulün somut hale getirilmesi, geçiş törenleriyle hayata geçirilebilmektedir. Bu durum, bir nevi bireyin ilgili grubun kurallarına ne denli bağlı olduğunun da bir göstergesidir. Nusayrilerde/Arap Alevilerinde bu kabul çocuk yaşta, çocuğun geçiş törenlerinden geçerek, yetişkinler dünyasına katılım sağlamasıyla başlar. Günümüz topluluklarında uygulanan yola giriş/geçiş törenleri aslında ilkel topluluklarda

uygulanan erginleme törenleriyle benzerlikler taşımaktadır. Erginleme töreni, erişkinler dünyasına giriş ya da dine giriş manası taşımakla beraber, bilenlerin dünyasına erişim hakkı değeri göstermektedir (Türk ve Çapar, 2011: 17-19).

Nusayrılıkteki din/eğitim amcasının işlevi, Anadolu Aleviliğindeki rehberin işlevine benzetilebilir. Öyle ki her iki gelenekte de birey, yol bilgilerini öğrenme/danışma ve inancın/geleneğin kontrol edilmesi bakımından, Nusayrılıkte din/eğitim amcasına ve Alevilikte rehberine müracaat etmektedir. Din/eğitim amcasının ve rehberin, “birey ile inanç” ve “birey ile cemaat” arasında, “aracı kurum” görevi gördükleri de söylenebilir.

5. Sonuç

Anadolu/Türk Alevileri, Nusayrîlere kıyasla merkezdeki üst kültür anlayışına daha yakındır. Bu da onların daha çağdaş bir sosyal gelişim aşamasını yakalamalarına vesile olduğunu göstermektedir. Öyle ki Nusayrîlerin hem Bâtını inanca mensup olmaları, hem de İbni Haldun’un “coğrafya kaderdir” mantığından hareketle, köken olarak Arap coğrafyasına dayanmaları, Türkiye’de kapalı bir yapılanmayı tercih etmelerini gerektirmiştir. O sebeple yola giriş töreni olarak Nusayrılıkteki amcalık geleneğinin, sınıf ve statü belirlemesi ile yatay ve dikey hareketliliği kısıtlaması, onu kapalı tabakalaşmaya dayandırmıştır. Öyle ki erkek Nusayrîlerin yoldan kabul edilmelerinin kıstası olan amcalık geleneği, grup dışındakilere kapalı olmakla birlikte, kadınlara da ancak Nusayrî erkek üzerinden açıktır.

Amcalık geleneği, Türkiye’deki yerli ve milli kültürün bir parçası olmasa da, Nusayrîlerin çocuklarını Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda okutarak, medeni yasalara uyum göstermeleri, resmi kurumlarla çatışma yaşamalarının önüne geçtiği anlaşılır. Elbette bunu tek sebeple açıklamak mümkün değildir. Günümüzdeki bu uyumun kökenini, Cumhuriyetin ilk yıllarında yürürlüğe konulan Hars Komitelerinin dil-kültür faaliyetleriyle, kültürlenme ve kültürleşme hususlarında oluşturduğu olumlu etkilere bağlayarak açıklamak mümkündür. Böylece Türkçe, Nusayrîlerin ana dilleri olan en az Arapça kadar işlevsel hale gelerek, Şii menşeli inancın kısmen de olsa, Anadolu/Türk Aleviliği ile bir benzerlik kurmasına vesile olabilir. Zira her ne kadar bazı kaynaklarda Arap menşeli Nusayrîlik, Türk menşeli Anadolu Aleviliğine benzetilmeye çalışılsa da, bu durum “zorlama” bir yakıştırma olarak tarihi gerçeklerle örtüşmez.

Nusayrîlik ile Alevilikteki dil, kültür ve mezhep farklılığı kadar çocuk ve kadınlara tanınan toplumsal hak ve görünürlüklerde de farklılıklar gözlemlenmektedir. Nusayrîlikte yola giriş amcalık töreni ile sağlanırken, makalede de ele alındığı üzere Alevilikte durum genelde farklıdır. Nusayrîlikteki amcalık geleneğindeki üçlü aşamanın heterojen bir etkileşimle İslamiyet dışındaki diğer din ve geleneklerden de etkilendiği anlaşılır. Ayrıca amcalık geleneğinin ulus devlet yapılanmasıyla ve

modernleşmeyle değişime uğradığı da görülür. Bunun yanında Nusayrılıkteki din/ eğitim amcasının yapılanması, Anadolu/Türk Aleviliğindeki rehberin işlevine benzetilebilir. Öyle ki, her ikisinde de birey, yol bilgilerini öğrenme/danışma ve inancın/geleneğin kontrol edilmesi bakımından, Nusayrılıkte din/eğitim amcasına ve Alevilikte rehberine müracaat edilmektedir. Bu iki unsurun, birey ile inanç ve birey ile cemaat arasında adeta bir aracı kurum özelliği taşıdıkları da söylenebilir.

Kaynakça

- Akan, Vildan. (2003). “Birey ve Toplum”. *Sosyolojiye Giriş*. Editör. İhsan Sezal. Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi, 81-104.
- Arslandoğlu, İbrahim. (1998). “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 6, 11-34.
- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Nr. 490.01.584.17.03.
- Beşe, Ahmet. (2010). “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 54, 159-182.
- Bulut, Halil İbrahim. (2011). “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrılık”. *Ortadoğu Yıllığı* C7, 579-614.
- Bozkurt, Fuat. (2012). “Ocaklarda ve Buyruk Kitaplarına Göre Çeşitli Alevi Gelenekleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 63, 385-410.
- Çatlı Özen, Gökçen. (2008). “İstanbul ve Nevşehir’de Alevi-Sünni Evliliğinin Antropolojik Açından İncelenmesi”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- . (2013). “Cem Evlerine Devam Eden Alevi Topluluklarda Kentleşme ve Modernleşme Bağlamında Kültürel Aktarım ve Sosyal Değişim”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- . (2017). “Nusayrilerin Kültürel Etkileşim İncelemeleri”. *Journal Of Analytic Divinity*. Cilt 1, Sayı 1, 150-166.
- Demir, Galip. (2000). *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu ve Ahilik*. Ankara: Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları.
- Durkheim, Emile. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. Çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Eliade, Mircea. (1992). *İmgeler Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.
- Erginer, Gürbüz. (1997). *Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayıncılık.
- Freud, Sigmund. (1984). *Totem ve Tabu*. Çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Giddens, Anthony. (2008). *Sosyoloji*. Yay. Haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Güngör, Özcan. (2017). “Alevilik Üst Kimliği Kullanımın Aleviler-Nusayriler Bağlamında Dış Kimlik-İç Kimlik Yansımaları”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Vol. 12/2, 75-90.
- Güvenç, Bozkurt. (1994). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökalp, Ziya. (1981). *Makaleler V*. Haz. Rıza Kardaş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 337, Ziya Gökalp Dizisi, 16.
- Haviland, William A. vd. (2008). *Kültürel Antropoloji*. Çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs.
- Horton, Robin. (1970). *African Traditional Thought and Western Science*. Ed. Bryan R. Wilson. Rationality Oxford: Blackwell, 131-171.
- Korkmaz, Esat. (1993). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları, 70-72.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. (2010). *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 19.
- Kroeber, Alfred Louis ve Clyde Kluckhohn. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Random House, Vintage.
- Massignon, Louis. (1964). “Nusayriler”, *İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 9, MEB Yayını.
- Moris, Brian. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*. Çev. Tayfun Atay. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Turan, Ahmet. (1996). “Kitâbu'l Mecmu'u'nun Tercümesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 5-18.
- Turner, Victor. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. London: Cornell University Press.
- . (1969). *Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing.
- . (1975). *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. London: Cornell University Press.
- Türk, Hüseyin. (2010). *Anadolu'nun Gizli İnanç Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 64.
- . (2016). “Dine Giriş Ritüeli Olarak Nusayrilerde Amcalık Geleneği”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, Cilt 31, Sayı 31, 13-26.
- Türk, Hüseyin ve Mustafa Çapar. (2011). “Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 60, 17-42.
- Türkdoğan, Orhan. (2006). *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Van Gennep, Arnold. (1960). *The Rites Of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Yaman, Mehmet. (2011). *Alevilik (İnanç, Edeb, Erkân)*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Yılmaz, Abdurrahman. (1948). *Tahtacılar da Gelenekler*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Commission of the European Communities. (2010), "Towards an EU Strategy on the Rights of the Child". Erişim tarihi: 01.05.2017.
- <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2006:0367:FIN:EN:PDF>.
- Abolishing Chhaupadi, "Breaking The Stigma Of Menstruation In Rural Nepal." Erişim tarihi: 15.04.2017. www.unwomen.org

**IRAK TÜRKMENLERİ ARASINDA MUHARREM AYI
RİTÜELLERİ ÇERÇEVESİNDE OLUŞAN SÖZLÜ HALK
EDEBİYATI ÜRÜNLERİ VE BU ÜRÜNLERİN GELENEKSEL
ANLATICILARI***

**PRODUCTIONS AND NARRATORS OF ORAL FOLK POETRY
ABOUT MONTH OF MUHARRAM RITUALS AMONG IRAQI
TURKMEN**

Necdet Yaşar BAYATLI**

Öz

Muharrem ayı, bütün Müslüman halklarda olduğu gibi Türk insanı içinde önemli aylardan biri sayılır. Anılan ayın 10. gününde peygamber efendimizin torunu Hz. Hüseyin, Kerbela topraklarında Yezit bin Muaviye ordusu tarafından ailesi ile birlikte kuşatılmış; önce susuz bırakılmış daha sonra kafası kesilmek suretiyle şehit edilmiştir. İslam tarihinin en acımasız olayının yaşandığı bu tarihten itibaren Muharrem ayında genel olarak Müslümanlar özel olarak da Şii kesimi Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan ailesi ve yakınlarının anısına çeşitli ritüeller icra etmektedirler. Uzun yıllar Türk devletlerinin önemli bir parçasını teşkil eden ve Şii kesiminin yoğun olarak yaşadığı ülkelerden biri olan Irak'ta icra edilen söz konusu ritüeller arasında önemli kültür unsurları bulunmaktadır. Bu unsurlar incelendiğinde İslamiyet öncesi Türk kültürü ve inanç sisteminin izleri bulunduğu görülmektedir. Bu çalışmada Irak Türkmenleri arasında Muharrem ayında icra edilen ritüeller ve Irak Türkmen halk edebiyatında Hz. Hüseyin başta olmak üzere ehlibeyt ile ilgili Muharrem ayına özgü sözlü ürünler ve bu ürünlerin geleneksel anlatıcıları üzerinde durulacaktır. Çalışmada yer alan bilgi ve metinler farklı bölgelerde yaşayan Türkmenlerden tarafımızdan derlenmiş, yazıya geçirilmiş ve incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Irak Türkmenleri, Türkmen halk edebiyatı, Muharrem ayı, geleneksel anlatıcı

Abstract

Muharram month considered as an important month for all Islamic peoples and Turkish people. Since (Imam Hussein "Peace be upon him"), the grandson of the Prophet Mohammad, was killed in the tenth day of Muharram in Karbala with his family and friends, after preventing them from drinking water, by Yazid Ibn Ma'awia's army. Imam Hussein's head "Peace be upon him" was cut in this event which is deemed as the cruelest event in the Islamic history. Starting from that date all Muslims around the world, especially Shia, perform diverse rituals in this month to commemorate Imam Hussein, his family and friends in Karbala's event. Iraq is one of the countries where Shia is a majority; at the same time, this country has an important place for Turkish countries across history. In these rituals there are important cultural elements; when we study and analyze them, we find a Turkish believes was among Turkish peoples before adopting Islam and elements of Turkish culture. In this study we address Muharram's rituals of Iraq Turkmen and the folk literature about these rituals then we will address the narrators who narrate Karbala event orally in Husseinia sessions. The literary texts and information in this study were collected by us from oral sources, and then we wrote, analysis and classified them.

Keywords: IraqiTurkmens, Türkmen folk literature, Muharrem moon, traditional narrator

* Makalenin Geliş Tarihi: 12.02.2018, Kabul Tarihi: 09.04.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.3

** Doç. Dr. Bağdat Üniversitesi Diller Fakültesi Türk Dili Bölümü, Bağdat/İrak, najdatmurad@gmail.com. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-6506-1379>

1. Giriş

Hicri takvimin ilk ayı olan Muharrem, bütün İslam âlemi için ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Kelime itibarı ile Arapça kökenli olup “haram, men edilen, yasaklanan” anlamlarına gelmektedir. İslamiyet’ten önce Araplar, Zilkade, Zilhicce, Recep ve Muharrem aylarında savaşmaz ve yasaklanan işleri yapmazlardı.

Hicri 61 yılında Muharrem ayının 10. gününde peygamber efendimizin torunu Hz. Hüseyin, Kerbela topraklarında Yezit bin Muaviye ordusu tarafından ailesi ile birlikte kuşatılmış; önce susuz bırakılmış daha sonra kafası kesilmek suretiyle şehit edilmiştir (Bayatlı, 2016:12).

Günümüzde yatırı Kerbela’da çok tanınmış bir ziyaretgâh olan Hz. Hüseyin’in vahşice öldürülmesinin İslam dünyasında kısa ve uzun vadeli büyük etkilere yol açtığı söylenebilir. Kısa vadede Emevi iktidarı yıkılmış, uzun vadede ise Sünni ve Şii şeklinde ikili mezhebin yapılanması giderek belirginleşmiştir. Şii kesimine göre Hz. Hüseyin iyi ile kötü mücadelesinde fedakârlık ve haksızlığa karşı olmanın bir sembolüdür. Bu yüzden Şiiler onun ve ailesinin yaşadığı acıları, çeşitli ibadetlerde yaşatarak onu anmaktadırlar (Yaman, 2007:181). İslam tarihinin en acımasız olayının yaşandığı bu tarihten itibaren Muharrem ayında genel olarak Müslümanlar özel olarak da Şii kesimi Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunan ailesi ve yakınlarının anısına çeşitli ritüeller icra etmektedirler.

Uzun yıllar Türk devletlerinin önemli bir parçasını teşkil eden ve Şii kesiminin yoğun olarak yaşadığı ülkelerden biri olan Irak’ta icra edilen söz konusu ritüeller arasında önemli kültür unsurları bulunmaktadır. Bu unsurlar incelendiğinde içinde İslamiyet öncesi Türk kültürü ve inanç sisteminin izlerinin bulunduğu görülmektedir. Türklerde olduğu gibi Türk kültürü çatısı altında yaşayan ve Türklerle yakın temas içerisinde bulunan diğer etnik gruplarının, İslamiyet’e girmeden önce icra ettikleri ritüelleri, İslamiyet’ten sonra İslam kisvesi altında benzer bir şekilde devam ettirdikleri gözlemlenmektedir.

Yaşar Kalafat’ın kullandığı Türk kültürlü halkların (Kalafat, 2008: XII) yaşadığı önemli coğrafyalardan biri sayılan Irak’taki oluşumlar arasında Türkmenlerin önemli bir yeri, kültürü, folkloru ve edebiyatı vardır. Türkmenler, bu coğrafyada Türk soyunu temsil etmekte olup Türk halk kültürü ve edebiyatının sürdürülmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Her iki mezhebe bağlı olan Türkmenler, günümüzde hayatın muhtelif safhalarında sahip oldukları köklü ve sağlam kültürleriyle bu coğrafyada yaşayan diğer oluşumları güçlü bir şekilde etkilemişlerdir. Dolayısıyla Muharrem ayı ritüelleri ve onun etrafında oluşan inançlar gibi Irak halkının bütün etnik grupları tarafından icra edilen bazı gelenek ve göreneklerde Türk kültür unsurlarının varlığı güçlü bir şekilde kendini göstermektedir.

Bu çalışmada Irak Türkmenleri arasında Muharrem ayında icra edilen ritüeller ve Irak Türkmen halk edebiyatında Hz. Hüseyin başta olmak üzere ehlibeyti ile ilgili Muharrem ayına özgü sözlü ürünler ve bu ürünlerin geleneksel anlatıcıları üzerinde durulacaktır. Çalışmada yer alan bilgi ve metinler farklı bölgelerde yaşayan Türkmenlerden tarafımızdan derlenmiş, yazıya geçirilmiş ve incelenmiştir.

2. Metin ve Değerlendirme

Çalışma, aşağıda belirtilen iki ana başlık altında ele alınacaktır.

1. Türkmenler arasında Muharrem ayında icra edilen ritüeller
2. Muharrem ayı ritüelleri çerçevesinde oluşan sözlü halk edebiyatı ürünleri ve bu ürünlerin geleneksel anlatıcıları

2.1. Türkmenler Arasında Muharrem Ayında İcra Edilen Ritüeller

İrak'ın genelinde Muharrem ayı ritüelleri Zilhicce ayının son gününde Kerbela'da bulunan Hz. Hüseyin ve Hz. Abbas'ın yatırılarındaki kubbelerde asılan ve intikamlarının henüz alınmadığına bir işaret anlamına gelen kırmızı bayraklar indirilip yerine taziye simgesi olan siyah bayraklar asılarak başlar (Kk1). Bu dinî ritüeller Kerbela'dan başlayarak Irak'ın diğer illerine yayılır. Başlangıçta Bağdat'ta Kazımiye semtinde yatırılı bulunan Şii kesiminin 7. imamı Hz. Musa El-Cevad'ın yatırınının kubbesine “Ya Hüseyin (ياحسين) ve Ya Kamer Beni Haşim (ياقمر بني هاشم)” olmak üzere iki bayrak asılır. İlk bayrak Hz. Hüseyin'in, diğeri ise Hz. Abbas'ın yatırından getirilir. Böylece başkent Bağdat başta olmak üzere Irak'ın diğer illerinde de taziye merasimleri ve muharrem havası başlatılır (Kk2).

Ev ve işyerlerinin çoğunda bayraklar, Hz. Hüseyin, Hz. Abbas, Hz. Hüseyin'in aile fertlerinin temsili resimleri asılır, siyah elbise giyilir; Hz. Hüseyin'in özlü sözleri büyük kumaşlara yazdırılır.

Bu mübarek ayda insanlar Hz. Hüseyin ve ailesinin yüz suyu hürmetine Cenab-ı Allah'tan murat ister, hacetlerinin yerine getirilmesi için dua eder ve adak adarlar. Bu durumun sadece Şii mezhebine bağlı olan Türkmenler için değil, bütün Irak halkı için geçerli olduğu söylenebilir. Örneğin, çocuğu olmayan kadınlar, çocuk sahibi olabilmek için bu ayda çeşitli dilek tutma yollarına başvurumaktadırlar. Hamile olmayan kadınlar, hamile kaldıkları takdirde, bir sonraki yıl Hz. Hüseyin için siyah elbise giyeceklerini, yemek pişireceklerini, Kerbela'ya yayan olarak [yürüyerek] gideceklerini, fakir fukaraya yardım edeceklerini söyleyerek dilek tutarlar (Kk3).

Muharrem ayı sırasında Türkmenler dâhil bütün Şii kesimi, bir yaşında olan çocuklara yeşil elbise giydirir. Bu pratiğin Kerbela toprağında kundaktayken kendisine isabet eden bir okla şehit edilen Hz. Hasan'ın oğlu Kasım'ın anısını ihya etmek amacıyla yapıldığı söylenmektedir (Kk5).

Halk bu ayın ilk günlerinden itibaren büyük kazanlarda yemek pişirir; konu komşu ve fakir fukaraya tabak veya tencereler içinde dağıtır. Et ve nohut ezmesi karışımından pişirilen “kıyma aşı” ile “pilav”, bu yemeklerin başında gelir. Irak halk kültüründe “kıyma aşı”, Muharrem ayı ile anılır bir yemek olmuştur. “Herise” de kıyma aşı gibi Muharrem ayı yemekleri ile anılır. Herise, buğday ve et ezmesi karışımı ile büyük kazanlarda pişirilir. Bu kazanlar büyük kepçelerle karıştırılır ve insanların çoğu bunu karıştırırken murat ister ve dilek tutarlar. Halk sevap kazanmak ve “murat almak” için yemeklerin pişirildiği büyük kazanlara az miktarda tuz atar. Bazı insanların kepçe ile bu kazanı karıştırırken Hz. Hüseyin, Hz. Fatma ve Hz. Abbas’ın yüzünü gördüğü rivayet edilmektedir (Kk3). Ayrıca kuru fasulye ile pilav, pilav üstü et veya tavuk gibi yemekler de pişirilip dağıtılır. Konu komşulara tabaklar içinde baklava başta olmak üzere diğer tatlı çeşitlerinin dağıtımı yapılır. Kimileri ise yemeği pişiren aileye bir miktar para vererek yapılan yemeğin maliyetine katkıda bulunur (Kk4).

Ölmüş ataların ruhundan medet ummak Türkler arasında çok köklü bir inançtır. Bununla birlikte ölmüş atalar için dövünme pratiğinin de eski Türkler arasında var olduğu çeşitli yazılı kaynaklarda geçmektedir. Örneğin, Göktürkler arasında bir ölüm vuku bulduğu zaman, ölü bir çadıra konur; oğulları, torunları, erkek-kadın başka akrabası atlar ve koyunlar keser, çadırın önüne sererler. Ölü bulunan çadırın etrafında at üzerinde yedi defa dolaşırlar Kapının önünde bıçakla yüzlerini kesip ağlarlar. Yüzlerinden kan ve yaş karışık olarak akar (İnan, 2006:177).

Muharrem ayının 9. gününde halk sabaha kadar uyumaz; buna “Hicce/حجة” adı verilir. Söz konusu gecede sabaha kadar halk dövünerek ağlar. Halkın çoğu bu gecede evde yemek pişirmez. Ocağın ateşinin yakılmamasının gerektiğine inanılmaktadır (Kk7). Halkın bir kısmı bu gecede Kerbelâ’ya gider, Hz. Hüseyin ve kardeşi Hz. Abbas’ın yatırlarını ziyaret ederler. Bazı illere uzak olmasına rağmen halkın bir kısmı oraya yayan olarak gider. Bu günde fakir fukaraya, yetim-öksüzlere, para ve elbise vermenin çok sevap kazandıracağına inanılır. 9. günün gecesini 10. gününün sabahına kadar Kerbelâ’da geçirenin yetmiş yıllık sevap kazanacağına inanılır (Kk8).

Bağdat başta olmak üzere Irak’ın muhtelif illerinde Hz. Hüseyin için toplu yürüyüşler düzenlenir; sokak, mahalle ve caddelerde çadırlar kurular; ziyarete giden vatandaşlara çeşitli hizmetler sunulur, yiyecek ve içecekler dağıtılır. Söz konusu çadırlarda büyük hoparlörlü teypler ve CD çalarlarda Hz. Hüseyin, Hz. Abbas ve Hz. Hüseyin’in ve aile fertleri ile ilgili mersiye ve sine-zen¹ havaları çalınır. Türkmenler arasında deste olarak bilinen bu toplu yürüyüşler, Saddam Hüseyin iktidarının düştüğü 9 Nisan 2003 tarihinden sonra çoğalmıştır (Bayatlı, 2016: 15).

Rivayetlere göre, Hz. Hüseyin savaş meydanında yere düştükten sonra düşmanlar, atları ile onun göğsü üzerine basmışlardır. Bu yüzden günümüzde sineye

vurma âdeti sırasında onun acısını paylaşmak amacıyla göğüsten kan çıkarmanın da sevap sayılacağına inanılır. Böyle yapınca Hz. Hüseyin'in ak ve temiz kanının öcü alınmış olacağı düşünülmektedir. Aynı zamanda Hz. Hüseyin'in kafası savaş meydanında bir taşla vurulmuş ve kanı akıtılmıştır. Bu yüzden Şii kesim başlarına vurarak kan çıkarmaya çalışırlar (Kk9) .

Son yıllarda yayan olarak Kербela'ya giden ziyaretçiler için masaj hizmeti (Omuz, kol, ayak ve bacak masajı yapma) verilmeye başlanmıştır (Kk2). Yayan olarak Kербela'ya giden ziyaretçiler ellerinde yeşil bayraklar taşırlar. Böyle yapınca Hz. Hüseyin tarafından karşılanacaklarına inanırlar. Dilek tutanlar ve murat isteyenler de ellerinde bayrak taşıyarak Kербela'ya giderler (Kk10). Bazı illerden Kербela'ya konvoylar şeklinde gidilir. Hz. Hüseyin ve Hz. Abbas'ın yatırıları arasında toplu bir şekilde sinezen merasimi düzenlenir ve büyük hoparlörde hangi il veya ilçeden geldikleri anons edilir.

Şii topluluğu arasında Muharrem'in ilk on gününde oruç niyetini almadan oruç tutmak müstehaptır. Muharrem'in 10. gününde oruç tutmak caiz değildir. Hz. Hüseyin ve ehlibeyti ile dayanışma içinde olduklarını kanıtlamak için halk yoğurt, süt vb. yiyeceklerle orucunu açar. Bunun yanı sıra bu günlerde kimse çalışmaz, dükkânlar ve işyerleri kapatılır (Kk8).

Bu günlerde zorunlu olmadıkça tıraş olunmaz, eğlenceli ve keyifli işlere girilmez, lükse kaçan hayvani gıdalardan uzak durulur, su yerine sulu gıdalar tercih edilir, çatal-bıçağın görülmediği mütevazı sofralar kurulur (Kk5). Halk bu günlerde temiz elbise giyer, elbisenin düğmelerini yukarıdan açar. Fazla gülmez, eğlenmez ve yaşamını yas havası içerisinde geçirir.

10. günde halk konvoylar hâlinde sokağa desteye çıkar ve zincir, kılıç, balta ile dövünür ve beyaz kefenler giyinir. "Tatbir" (تطبير)² adı verilen merasim yapılır (Kk9). Bu merasimde kılıçla başa vurulur ve kan akıtılır.

Bu ayda halk açık meydanlarda Teşabih (تشابه) denen Kербela'nın temsili canlandırılmasını seyretmeye gider. Bu oyunlarda Hz. Hüseyin ve beraberindekiler ile Yezit ordusu arasında yaşanan savaşlar canlandırılır. Bu canlandırma da bir nevi halk tiyatrosudur. Tiyatro, kalabalık bir topluluğun iştirakiyle canlandırılır. Hz. Hüseyin Hz. Abbas ve diğer aile fertlerinin rolünü alan kişilerin yüzü yeşil çarşafı örtülür. Hz. Hüseyin'in beraberinde bulunan diğer 72 kişinin rolünü üstlenenlerin yüzü açık olur. Büyük bir heyecanla seyredilen bu canlandırma esnasında kimi seyirci çok etkilenir. Hatta çoğu zaman Yezit'in rolünü üstlenen kişiye saldırdığı ve öldürecesine dövüldüğü görülmüştür (Kk4). Canlandırma alanında, Kербela olayında sözü edilen, düşman askerleri, elbiseleri, kılıç-kalkanları, çadır, kazan, at vb. malzemeler temin edilir.

Hız. Hüseyin'in şehit edildiği Muharrem'in 10. gününde Kербela'ya giden ziyaretçiler onun için "Tuveyriç Koşusu"nu (ركضة طويريج) yaparlar. Rivayetlere göre, Hız. Hüseyin Kербela savaşında Irak halkından yardım istemiş, Irak halkı da onun yardımına koşmuş, ama ona vardıklarında başının gövdesinden kesildiğini ve aksakalının kanlara karıştığını görmüşler (Kk6). Ziyaretçiler her yıl Muharrem ayının 10. gününde öğlen namazından sonra Hız. Hüseyin ve Hız. Abbas yatırları arasındaki mesafeyi toplu olarak koşarlar. Bu koşu sırasında bazı ziyaretçiler kumaş parçalarını Hız. Hüseyin yatırının üzerine atarlar. Bunu yaptıklarında dileklerinin gerçekleşeceğine inanırlar (Kk 7).

Ziyaret sırasında bazı ziyaretçiler Hız. Hüseyin ve Hız. Abbas'ın yatırlarındaki demir tırnaklıklara bez bağlar ve dilek tutarlar. Söz konusu bez bir başka ziyaretçi tarafından çözülürse dileğin gerçekleşeceğine inanılır. Bu pratik Türk dünyasının muhtelif yerlerinde icra edilmektedir (Kalafat, 2010: 298, 390, 391). Bununla birlikte yayan olarak Kербela'ya gidenler, yolda dinlenince yer/ toprak üzerine yazı yazarak dilekte bulunurlar. Kutsal saydıkları bu yerlerin/toprakların üzerine yazdıkları dileklerin gerçekleşeceğine inanırlar (Kk1).

Muharrem ayının 21. gününde Şiiler tatlı dolu bir tepsi hazırlar, bu tepsinin üstüne seyit dua okur. Dua okunduğunda orada hazır bulunanlar ellerini tepsinin altına koyarlar. Dua bittikten sonra tatlılar dağıtılır (Bayatlı, 2016:18). Buna "Kisve duası" adı verilir. Ayrıca buna "Hız. Fatma'nın Sevinci" anlamına gelen "Farhat'üz-Zehra" (فرحة الزهراء) denir. Bu ritüele göre, Hız. Hüseyin'in gövdesinden ayrılan başı gövdesinin defnedildiği yere getirildiğine inanılır ve böylece sevenlerinin acısı diner (Kk7).

Hız. Hüseyin ölene kadar aç ve susuz bırakıldığı için Şii kesimi özellikle su dağıtmayı büyük sevap sayar. Su dağıtırken "iç ve Hız. Hüseyin'in susuzluğunu hatırla" (اشرب وتذكر عطش الحسين) denir. Hatta Şii kesimi arasında Dicle Nehri'nin Hız. Fatma'nın mihri muaceli, Fırat Nehri'nin ise mihri müeceli olduğu inancı³ yaygındır. Bu yüzden her fırsatta "Nasıl olur da Hız. Hüseyin annesinin mihri muaceli ve mihri müeceli olan bu nehirlerden su içmekten men edilmiş?" ifadesi esfle dile getirilir (Bayatlı, 2016:18).

Sevap kazanmak ve hayır iş yapmak düşüncesiyle Hız. Hüseyin için yapılan ikramlar çerçevesinde özellikle kadınlar tarafından onun kundaktaki şehit oğlu Abdullah'ın ruhuna süt ve meyve dağıtır (Kk5).

Şiiler saçlarının ucunu keser ve pişirilen yemek kazanlarının altındaki ateşe atar. Böylece bereket kazanılacağına, ayrıca bunu yapan kızların saçının uzayacağına inanırlar (Kk5).

Şii kesimi arasında, içinde Hz. Hüseyin ve Hz. Abbas'ın cesetleri defnedildiği için Kerbela'nın toprağı kutsal bir toprak olarak kabul edilir Bu yüzden Kerbela toprağından yapılan daire, üçgen, dörtgen vb. şekillerdeki taşları getirip namaz kılarken secde sırasında alın kısımlarının onun üzerine konmasına özen gösterirler (Kk2).

Muharrem'in 40. gününden sonra gelen Safer ayında hayat normal akışına döner; Hz. Hüseyin ve Hz. Abbas'ın yatırları üzerine asılan bayraklar aşağı indirilir.

Türkmenler arasında tespit edilen bu pratiklerin Irak'ta yaşayan diğer etnik gruplarına mensup Şiilerin arasında da benzer şekilde yapıldığı söylenebilir (Bayatlı, 2016:12-22). Muharrem ayı sırasında icra edilen bu âdet ve uygulamalar arasında; bayrak asma, siyah elbise giyme, sakal uzatma, dövünme, saç kesme, yemek pişirme, taziye meclislerini kurma vb. gibi pratiklerin benzerlerine eski Türk inanç sisteminde de rastlanır.

Söz konusu pratiklerin başında yer alan çeşitli rengârenk bayrakları asma pratiğı eski Türkler arasında mevcuttur. Türk halk kültüründe de bayrak, dinî ve mistik boyutu olan bir olgudur (Kalafat, 2009:196). Eski Türk inançlarından itibaren var olan bugün güney Sibiryaya ve Moğolistan Türk kültür bölgelerinde varlığını Şaman, Budist ve Müslüman halkın saçıkları ile de sürdürülen Ovoo/Oboolar oba, çadır bağlantılı inanç içerikli yapılanmalar olup Türk inanç kültüründeki bayrak anlayışının kökenleridirler (Kalafat, 2009:180). Bayrak, Türk kültürü halklarda sadece sembol değil, aynı zamanda bir anlaşma aracıdır. "Bayrak kaldırma, bayrak asma, bayrak sallama, bayrak açmak, bayrak göstermek, bayrak dikmek, bayrak indirme" ayrı ayrı anlamları olan deyimlerdir (Kalafat, 2009:182). Eskiden de Türklerin ölümlerinin mezarlarına bayrak diktiğı çeşitli kaynaklardan öğrenilmektedir (İltar, 2003:11-19). Tahtacılar arasında evlilik töreninde bayraktar ve arkadaşları, bayrak direğı yapmak için uzunca bir çam ağacı keser, bu ağacın ucuna yaşlı bir kadın tarafından bayrak asılır. Bayrakla direğın tepe noktası arasına ayna bağlanır. Bayrak direğının çam ağacından olması ve bu ağaca bayrağın yaşlı bir kadın tarafından asılması, bayrakla direğın ucu arasına ayna asılması ağaç kültü, atalar kültü ve mitolojik bir unsur olarak aynayla ilgilidir (Kayaabş, 2016:50). Bununla birlikte günümüzde Cayık, Som ve Anadolu'da Tahtacılar arasında ölü gömme geleneklerinde görülen "Yel bayrağı"⁴ geleneğı devam etmektedir (Dilek, 2008:633-634).

Siyah elbise giyilmesi ve siyah bayrakların asılması pratiğıne gelince, genel hatlarıyla bakıldığında bütün dünya mitolojilerinde ve simgeciliginde kara rengin daha çok olumsuz anlamları ifade etmek üzere kullanıldığını görmekteyiz. Türklerde kara renk genellikle şu anlamlarda kullanılmıştır: 1.Kuzeyde olan bir yer (şehir, ırmak, göl vs.) ya da kuzeyde yaşayan bir topluluk. 2. Şiddet, güç ve yoğunluğu ve gerçeğı vurgulamak için, 3. İyi ya da iyilik ilkesinin karşısında olumsuz ya da kötü olan ilkeyi belirtmek için. Yas, ölüm gibi insanın hayatında meydana gelebilecek

üzüntü verici hususları ifade etmek için (Çoruhlu, 2006:188). Ölünün arkasından siyah elbise giyilmesi eski Türkler arasında eskiden mevcuttur (Kalafat, 2011:46).

Türklerde yeşil renk gençliğe, umuda, yeniden doğuşa, cennete, koyu olduğu takdirde ölüme işaret edebildiği gibi geçiciliği ve kıskançlığı da ifade edebilir. Ayrıca âşıklar çifti olarak sunulan Venüs ve Merkür'ün rengi olup bundan dolayı ilkbahara, bitkilerin çoğalmasına, bolluk, başarı ve mutluluğa işaret eder (Çoruhlu, 2006:198).

Eski Türk inanç sisteminde ata ve ata kültürünün çok önemli bir yeri vardır. Ölmüş ataları özellikle babaların ve önemli insanların mezarlarını ziyaret etme ve ruhlarına kurbanlar sunma inanç ve adetlere "Atalar kültürü" adı verilmektedir. Atalar kültürü, ölmüş ataları tazim ve onlar için kurbanlar sunma inanç ve âdetidir. Ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği inancı, onlara karşı duyulan minnet duygusu, atalar kültürünün temelini oluşturmaktadır (Artun, 2005:102).

Ölülerin arkasından yemek pişirmek eskiden olduğu gibi günümüzde de Türkler arasında süregelen bir pratiktir. Hun ve Oğuzlar dâhil eski Türkler ölüleri için Yoğ adı verilen ölü aşı pişirmişlerdir (Koca, 2003:174). Eski Türkler arasında ölenin ruhunu memnun etmek için verilen yiyeceklere "ıduk" adı verilir (İnan, 2006:189-195). Bununla birlikte ölen kişinin ardından belli günlerde anma törenlerini yapma pratiği eski Türk inanç sisteminde de mevcuttur. Türkler arasında ölünün üçü, yedisi, kırkı, elli ikincisi ve yılı gibi anma törenleri yapılmaktadır (Örnek, 1971:79-89).

Orta Doğu insanı için evin çok önemli ve kutsal bir önemi vardır. Dolayısıyla halk inançlarında sık sık evle ilgili hususlara değinilir. Bu çerçevede ev motifi Muharrem ayı merasimlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türk kültüründe de eskiden ev sözü çadır ile ilişkilendirilmiştir (Ögel, 2000 C.3: 3). Muharrem ayında Irak'taki Şii kesimi arasında evlerin çeşitli yerlerinde siyah kumaş ve bayrakların yanı sıra Hz. Hüseyin'in temsili resmi ve sözleri kumaşlara yazdırılarak duvarlara asılır.

Ölünün arkasından dövünme, saç yolma ve tırnaklama pratiği, eski Türkler arasında mevcut olduğu çeşitli kaynaklardan öğreniyoruz. Şii kesimi arasında zincirle sırta vurma pratiği, eski Türklerin de kendilerini çeşitli aletlerle yaraladıkları pratiğe benzemektedir (Roux, 1998 199-230, Fazlan 1995: 137-146, İnan 2006:176-200). Eski Türklerde ölünün arakasında düzenlenen yuğlar tüyler ürpertici bir şekilde cereyan etmiştir. Bu törenlerde yüzler dilinmiş, burunlar ve kulaklar kesilmiş ve saçlar yolunmuştur (Falzan, 1995:144).

Muharrem ayı sırasında yatır veya mezarlara çaput ve bez bağlama pratiği eskiden olduğu gibi günümüzde de Türkler arasında çok yaygın bir pratiktir. Türkler eskiden çeşitli dilekleri dilemek için kutsal sayılan yatırları ziyaret eder,bez veya ip bağlarlardı (Eröz, 1992:103).

Ziyaretçilere su dağıtmanın benzer pratiği eski Türk inanç sisteminde de mevcuttur. Türk inanç sisteminde su, ıduk/kustaldır; su iyeleri de ıduktur/mukaddestir. Türk inanç sistemine göre, su çoluk çocuk sahibi ve mahiyetinde bir takım gizli güçleri bulunduran koruyucu bir iyedir (Araz, 1995:54-55).

2.2. Muharrem Ayı Ritüelleri Çerçevesinde Oluşan Sözlü Halk Edebiyatı Ürünleri ve Bu Ürünlerin Geleneksel Anlatıcıları

Muharrem ayı, Irak coğrafyasında yaşayan çok etnik yapılı halkın tamamı için oldukça önemli bir yere sahip olmasından dolayı halk edebiyatı ürünlerinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu ürünlerin çoğunun mersiye tarzında şiir ve hikâyelerden oluştuğu söylenebilir.

Muharrem ayı boyunca Irak Türkmenleri arasında Hz. Hüseyin'in Medine-i Münevver'den Kerbela'ya nasıl ve niçin geldiği taziye meclisleri kurularak mersiyelerle anlatılır.

İl ve ilçelerde bu günlerde toplu yürüyüşler/desteler düzenlenir. Bu destelerin son durağı il veya ilçenin en büyük Hüseyiniyesi olur. Söz konusu yürüyüş sırasında konvoyun başında elinde mobil mikrofon bulunan "Mulla" mersiyelerini davullar eşliğinde söyler. Mersiyenin içeriğine uygun davul ritmi değişir. Konvoyda bulunanlar ise mersiyenin nakaratını (varsa) tekrarlar ve zincir ya da eli ile dövünür.

Bazı aileler, evlerinde Hz. Hüseyin için taziye meclislerini düzenlerler. Bu meclislere konu komşu ve akrabalar davet edilir. "Mullaye" adı verilen ve yürek yakan kadın anlatıcılar getirilir. Mullaye, meclisin ortasında oturup Hz. Hüseyin ve beraberinde bulunanların yaşadığı Kerbela/ Taf (الطف) olayını yürek yakan bir üslupla ezgili bir şekilde anlatır. Anlatma sırasında meclistekileri daha da coşturmak için şiir okur. Hazır bulunan kadınlar ise hem Hz. Hüseyin ve ehlibeyti hem de yakın zamanlarda kaybettikleri akrabaları için dövünerek ağlarlar (Kk3).

Benzer bir şekilde Hüseyniye veya büyük misafirhane salonlarında düzenlenen erkekler meclisinde mulla (Bazı Türkmen yerleşim birimlerinde mulla yerine Arapça olan radud (رادود) sözcüğü kullanılmaktadır.)adı verilen anlatıcı getirilir. Bu mecliste mulla, hazır bulunanlara Kerbala olayını ve Hz. Hüseyin ile ehlibeyti arasında yaşanan diyalogları yürek yakan bir şekilde anlatır (Kk10). Orada hazır bulunanlar sinelerini ve başlarını vurarak dövünürler.

Yukarıda da belirtildiği gibi Muharrem'in ilk üç gününde, 4. gün anlatılacak olan Kerbela- Taf (الطف) olayında şehit düşen ve katılan karakterler tanıtılır ve bu karakterlerin yaptıkları ve yaşadıkları anlatılır. 5. günde Müslim Bin Akil'in hikâyesi, 6. günde Müslim Bin Akil'in çocuklarının hikâyesi, 7. günde Hz. Hüseyin'in kardeşi Hz. Abbas'ın hikâyesi anlatılır. 7. gün taziye merasimini düzenleyen ev

sahibi “Sevap” (ثواب) denen yiyeceği dağıtır. Halk bu günde özellikle Hz. Abbas’ın Kerbela savaşında kesilen ellerine delalet olan ekmek dağıtır. 8. günde daha küçücük bir gençken şehit düşen Hz. Hüseyin’in oğlu Kasım’ın hikâyesi anlatılır (Kk6). 9. günde 14 yaşındaki İmam Ali El-Ekber’in şehit düştüğü gündür. Yemek ve içecekler dağıtılır. 10. gün yani Aşurâ günü Hz. Hüseyin’in şehit düştüğü gün olmasından dolayı halk sabaha kadar uyumaz, dövünür ağlar ve Hz. Hüseyin ile ilgili acı dolu mersiyeleri dinler. Halk bu gecede zincir, balta, bıçak, kılıç gibi keskin aletlerle kendi kendine vurur ve kanını akıtır. Sabah olunca halk birbirine başsağlığı diler ve “Allah bu belada sevabınızı yüceltsin” anlamına gelen *Azama Allah’üucurüküm fi haza El-masab el celil*(عظم الله أجوركم في هذا المصاب الجليل) der ve Hz. Hüseyin’in acısı için saat 12:00’ye kadar oruç tutar (Bayatlı, 2016:16). Bazı anlatıcı kadınların verdiği bilgiye göre, Umeyye çocukları bu günü yani Muharrem’in 10. gününü bir mutluluk ve bayram günü olarak ilan etmişlerdir (Kk7).

Söz konusu anlatıcılar, aynı zamanda, düğün, imamların doğum günleri, sünnet düğünleri vb. sosyal ve dinî münasebetleri de yönetirler. Bunlara tören veya meclis sahibi veya da kendilerini davet eden tarafından bir meblağ para verilir. Paranın miktarı üzerinde hiçbir zaman konuşulmaz, pazarlık yapılmaz. Yapılırsa sevabın ulaşmayacağına inanılır.

Hz. Abbas’ın şehit düştüğü 7. günde Hz. Ali’yi teselli etmek inancıyla Şiiler yeşil bayraklar asar ve taziye meclislerini düzenlerler (Kk4). Taziye adı verilen törenlerin düzenlenmesi, yas merasimlerinde ağıtların söylenmesi ve “Maktel-i Hüseyin” türü eserlerin okunması geleneksel hâle getirilmiştir.

2.2.1. Şiirler

Irak Türkmenleri zengin bir halk şiiri kültürüne sahiptir. Günümüze kadar halk şiiri tarzında şiir yazan yüzlerce şair yetişmiştir. Aşk, vatan, millet, gurbet, ayrılık vb. konuların yanında insanlık tarihinde utanç verici bir hadise sonucunda acımasızca katledilen peygamber efendimizin torunu Hz. Hüseyin ve ehlibeyti ile ilgili Türkmen halk şairleri yürekleri yakan ve duyguları coşturan yüzlerce şiir parçasını ortaya koymuşlardır. Bu şiirlerin bir kısmı sinezen merasiminde icra edilirken, diğer kısmı ise kurulan taziye meclislerinde okunur. Söz konusu şiir örneklerinin birkaç parçasına aşağıda yer verilmiştir:

Hüseyin’di (Hüseyin’dir)

Başsız beden yaralı can Hüseyin’di
Kerbela’da düşen qurban Hüseyin’di

Qılıçların mihrabında namazın
Qılan, qurban veren haqqabuğazın
Bu sahrada elde eden mezarın
Qum üstünde başsız yatan Hüseyin’di

Yalğuz (yalnız)ğerip (garip)Kerbela'dadüşan
Ağ saqallı öz qanına bulaşan
Başı ârşaox üstünde ulaşan
Perresi (sayfası) qan, qanlıQurân Hüseyin'di

Cebrail'in qucağında beslenen
Dili Quranaşağ çağdan seslenen
İndi çölde ve hesrettehirslenen
“Helmin muin” (Yardım eden var mı?) diye sultan Hüseyin'di

Secdegahıqana batan bu çölde
Varı yoxuheqqe satan bu çölde
Başsız ceset uryan yatan bu çölde
Heyder oğlu bu qehreman (kahraman) Hüseyin'di

Yetim qızlarqenşarında can veren
Kerbela'ya izzet şeref veren
El yerine zalimlere qan veren
Zülmeqarşı, qopan tufan Hüseyin'di

Kerbela'da kesik başın güneşi
Heq Allah'ın ufquna ulaştı
Bu manada melaikeler seleşti (konuştu)
Tecsit olan Qapkevseyin Hüseyin'di

Muntahadanqopansedre yaprağı
Üzük(yüzük) için kesilen şah parmağı
Xilqetinde (yaratılışında) enbiyalar ortağı
Bu muqaddeslülü (pırlanta) mercan Hüseyin'di

Ğem diyarı Kerbela'ya vay diyim (diyeyim)
Müptelayım bu aşqarısveydiyim
Yetmiş iki qurbanaleyleydiyim
Heqqıhıqan eden insan Hüseyin'di

Qurbangahda bu qurbanın annesi
Bu meydanda baş baqınan annesi
Zehra diyer cismi qanın annesi
Menim kimin bu bağı qan Hüseyin'di

Hazimdiyercırxa çatan çağımda
Ehl-i beyt'e şiir dolan bağımda
İnşallah mahşar günü sağımda
Defterime büyük (büyük) unvan Hüseyin'di (Dakuklu, 2009: 91-93)

Zeynep Ana İmam Hüseyin'in cesedini meydanda ararken

Başı bedensiz qardaş
Qalmışam sensiz qardaş
Hanı Hüseyin'im hanı
Vuruldu axtıqanı
Baş ayrılmış bedennen
Oxa tutulup canı

Ses ver sesime Hüseyin
Ne oldu Qasım'a Hüseyin
Nece qıydı düşmanlar
O Abbas'a Hüseyin

Bir sözü var dur Hüseyin
Sensiz günüm gör Hüseyin
Qulağ ver dinle meni
Gel halimi sor Hüseyin

Ey qardaşyaralıyam
Yaralı belalıyam
Aç gözü bax halime
Yaslıyamqereliyem

Kim sene qıydıqardaş
Cigerim oydu qardaş
Menim kimin ğeribi
Qardaşsızqoyduqardaş

Ruqayya sene ağlar
Ağlar cigerim dağlar
Kimi var sennen sora
Oxşar derdini sağlar

Gevlime(gönlüme) ataş saldı
Cigerim yaraladı
Biz düştüğ Şam yoluna
Sen Kerbela'daqaıldıy

Söyledim gelme bura
Qıyallar sene sora
Dönersem Medine'ye
Ne diyimgetsem ora

Yola düştüğ piyade
Uğradığdad feryada
Hüseyn'i başsız gömdüğ
Sahra-yıKerbela'da

Hayder Kamil'in sözü
Qurbanı size özü
Qelemiximetiyizde
Yumundaaçığ gözü (Tuzlu, 2016:35-38)

Bu Gece

Canım Zeynep qardaşını veda edende Aşura günü keennama (sanki) bele diyirdi ki
Ya ilahibuqaranlıkqoyqalsın bu gece
Ne olur gün çıxmasın bu gece
Qoy ay uzanasın bu gece

Bu gece son gecemizdi, gel oturqardaş Hüseyn
Başına pervana teki Zeynep dolaşın bu gece
Qoy başın dizlerim üste cox dayandırma meni
Gözünün al qanınamenher uyansın bu gece

Çox dolanma xeymelerde (çadırlarda) zar u hayran ağlama
Qorxıram alsın sesin Aşğar uyansın bu gece
Sıxmaçox alma quçağaQasım'ı gâh Ekber'i
Getirim xınnaları eller boyansın bu gece

Fırat üstünde qelem olmazdan evvel qolarım
Çağırım sal boynuna qolar dolansın bu gece
Getirim al siney üste nazenin Ruqayye'nioxşayağ
laylayqızıqoyma dolansın bu gece⁵

Günahı çox çoxtu her şeyden ağır

İmdataolaşsınHüseyni çağır
Aşıqammecnunembütünevilden
Hüseyn'e ağlaram ne geli elden

Sevdası başımızda taki ezelden
Günahı çoxçoxtu her şeyden ağır
İmdataolaşsınHüseyni çağır

Zehmetti bu aşığıevlimden geçsin
Hüseyn'den başkasın zehmetti seçsin
Mehşerde halıma özü yetişsin
Günahı çoxçoxtu her şeyden ağır
İmdataolaşsınHüseyni çağır

Haqqımdı Hüseyn'e men aşiq olum
Hem özü 'ayalı (ailesi)çox gördü zulüm
Bu ğeripKerbelada kesildi mazlum
Günahı çoxçoxtu her şeyden ağır
İmdataolaşsınHüseyni çağır

Elinin üstünde Aşğaroxlandı
Xeymeler dağıldı birbiryoxlandı
Aşğar'ınqanıyla asman qoxlandı
Günahı çoxçoxtu her şeyden ağır
İmdataolaşsınHüseyni çağır

Gönderdi meydana Hüseyn, Yusuf'u
Benziri lale gül getti sevgilim
Salmarıx elimizden Muhammet dinini
Günahı çoxçoxtu her şeyden ağır
İmdataolaşsınHüseyni çağır⁶

Gözlerim babama qan ağlar

Ruqayya, sensiz oldu bir sürgün
Bibi Zeynep yetiş görmiyi gözlerim
Harda düşüğ babam çekip düzlerim
Dadhavar eylerim eşit sözlerim
Gözlerim açıp seni göreydim bugün
Gözlerim babama qan ağlar
Ruqayya, sensiz oldu bir sürgün

Neler geldi baba sensiz başıma
Düşmanın rahmi yoxtıaxan yaşıma
Kimse çara etmez bu ataşıma
Kime şikat (şikayet) edim men sensiz bugün

Gözlerim babama qan ağlar
Ruqayya, sensiz oldu bir sürgün

Bibi Zeynep görmiy gözlerim ne var
Gözüm açım Hüseyin'di görüm ne var
Dünya beke çox dar oldu ey havar
Qan ağlar gözlerim Hüseyin'e bugün
Gözlerim babama qan ağlar
Ruqayya, sensiz oldu bir sürgün

Hanı ammım (amcam) Abbas derdim dilesin (dinlesin)
Qardaşım Ali Ekber bacım selesin
Şialar menmimnen aza (matem) eylesin
Hüseyin'im başını görmüşəm bugün

Gözlerim babama qan ağlar
Ruqayya, sensiz oldu bir sürgün⁷

Menhere Doğranan Cana Qurban

Menhere doğranan cana qurban
Hanı baş hanı barmağ
Hüseyin can, vay Hüseyin can
Ver cevap ataşım belki sönsün
Kim kesip başını men öleydim
Ver cevap ya Hüseyin Zeynep ölsün

Ver cevap qardaşım Zeynep'em men
Almışam tek başa bekesem (kimsesizim) men
Gözyaşım silim yaralarım
Doğranan canıyaqurban
Menhere doğranan cana qurban

Kim seni saldı qumların üstte
Yatma qumdatelelerin üstte
Qax getir harda qaldı kesik baş
Onu da qoy bu dizlerim üstte
Menhere doğranan cana qurban

Qaxgıdağ Qasım'ıy al qucağa
Ekber'in qoy dudağın dudağa
Qalmasıabrutaqat canımda

Asğar'ı getirin al qucağa
Menhere doğranan cana qurban

Axtarı seni Ruqayya gelsin
İster siney üstünde yatsın
Saxlaqolarıyqurbanollam
Kesilsin barmağıyqoyma görsün
Menhere doğranan cana qurban⁸

Söz konusu örnekler çoğaltılabilir. Ancak tekrara düşmemek düşüncesi ile verilen örneklerle yetinilmiştir. Türkmen halk şairleri, Hz. Hüseyin ve ehlibeytinin sevgisiyle yürekleri yakan güzel şiir parçalarını söylemektedirler. Söz sanatını ustaca kullanarak bu acı olayı en güzel şekilde şiirlerine yansıtmaya çalıştıkları görülmektedir. Kerbela olayını sadece erkek anlatıcılar değil, kadın anlatıcılar da ustaca anlatmaktadırlar.

Halk şiirinin dili sade olmasından dolayı bütün halk söylenen veya anlatılmak istenen düşünceleri kolayca anlar. Bu nedenle Kerbela ile ilgili okunan şiir parçaları çocuğundan yaşlısına, okuryazarlığı olmayandan yüksek tahsillisine kadar herkesçe kolay anlaşılır.

2.2.2. Hikâyeler ve Anlatıcılar

Sözlü gelenekte yaratılan anlatıların günümüze kadar gelmesinde en önemli görevi anlatıcılar üstlenmiştir. Anlatıcı, toplumsal belleğin sözcüsü ve taşıyıcısı konumunda kültürel bellekten beslenerek her icra esnasında anlatıyı yeniden yaratır. Anlatıcı hitap ettiği dinleyici kitlesine icra ortamına ve kendi psikolojik-fizyolojik durumuna bağlı olarak, bir başka deyişle bağlamın gerektirdiği şekilde anlatıya yeni bir form kazandırır (Akyüz, 2011:16).

Halk edebiyatı metinleri, doğduğu toplumun bir vücudu sayılır; anlatıcı ise bu vücudu süsleyerek, onu canlı, çekici ve etkileyici bir şekilde sunma görevini üstlenir. İyi anlatıcı bu vücudu daha güzel anlatır ve benimsetir. Kerbela olayı da Arap ve Türk gibi millet ve diğer topluluklar ile Irak'ın bir vücudu sayılır. Bu vücudu da süsleyip en iyi şekilde sunma görevi de Türkmenler arasında mulla adı verilen geleneksel anlatıcı üstlenmiştir.

Kerbela olayını anlatan mulla, Hz. Hüseyin ve ailesinin Kerbela'ya gidişleri ve orada yaşadıkları olayları, hazır buldukları meclisteki dinleyicilere ustaca anlatırlar. Bu usta anlatıcılar, Türk halk edebiyatında destan ve halk hikâyeleri anlatan usta anlatıcılara benzemektedir.

Günümüzde Türk boyları arasında destan/ hikâye anlatan bu sanatkarlar, geniş Türk coğrafyası ve tarihi süreç içinde değişiklikler göstermiş olsalar da yaşatıldıkları sosyal çevrede fonksiyonları aynı olmuştur. Anlatıda esas unsur vaka olup, belirli bir olay ya da durumun anlatılmasının yanı sıra “söylemin özellikleri” ile hikâye bağlamında özel kullanımlar dikkate alınmalıdır. Zira anlatıcılar, geleneksel anlatımın yanı sıra kişilerin özellikleri, sosyal çevre, zaman, mekân dinleyici ekseninde değişik sunumlar yapabilir (Yücel Çetin 2016: 42).

Irak Türkmenleri arasında Kerbela olayını anlatan geleneksel anlatıcıda bulunması gereken şartların başında anlatıcının sanatını icra ettiği yörede doğmuş, yetişmiş ve büyümüş olması gelmektedir. Hâl böyle değilse, anlatıcı başarılı bir şekilde sanatını icra edemez, dinleyicilerini etkileyemez, olayla ilgili gerekli etkileşimi sağlayamaz; anlattıkları dinleyici tarafından itibar göremez ve olayın değerini iyi aktaramaz.

İyi bir anlatıcının mensup olduğu milletin/ topluluğun kültür değerlerinin inceliklerine vakıf olması, toplum bireylerinin düşünce tarzını, sosyo-kültürel ve psiko-kültürel yapısını iyi bilmesi gerekir. Kerbela olayının anlatıcısı, anlatım sırasında hitap ettiği kitlenin inanç, örf-adet ve duygularına, olayla ilgili anlayışlarına karşı yanlış bir ifadeye bulunmamaya özen gösterir.

Bu anlatıcılar, olayı yeniden canlandırarak günümüz dinleyicisine yeni yaşanmış gibi inanç çatışmalarına mahal vermeden sunmayı iyi bilirler. Hâl böyle olunca dinleyici olayla ilgili sahip olduğu bilgi birikiminde çelişki yaşamaz ve anlatılanları memnuniyet ve rıza ile karşılar. Anlatıcılar, Türk halk hikâye ve destan anlatma geleneğinde mevcut usta-çırak ilişkisi sürecinden geçerler. Bu ilişkiden geçmeyen biri profesyonel anlatıcı olamaz, anlattıkları toplum nezdinde itibar göremez. Bununla birlikte anlatıcının her fırsatta hangi ustanın yanında yetiştiği dile getirir.

Bununla birlikte bazı anlatıcılar, rüyalarında Hz. Hüseyin, Hz. Abbas, Mullayeler (Kadın anlatıcılar) ise Hz. Fatma, Hz. Zeynep, Hz. Rukaya’yı gördükleri için Kerbela olayını insanlara anlatma sanatına başladıklarını ifade etmektedirler. Bu husus bize Âşık tarzı şiir geleneğindeki rüya motifini (Günay 1999: 78-153, Artun 2001: 66-69) andırmaktadır.

İyi, kabiliyetli ve profesyonel bir anlatıcı, eski olayı günümüzün hayat şartlarına uygun bir şekilde anlatabilir ve dinleyicilerin muhayyilesinde canlandırabilir.

Anlatıcının anlatı sırasındaki yaratıcılığı, bir bakıma sanatkarların yaratıcılığına benzemektedir. Dolayısıyla usta anlatıcı, anlatıyı her anlattığında olay örgüsünün temelini değiştirmeden yeni ilaveler ekler ve yaratıcılığını gösterir.

Türk halk hikayelerinin anlatımında olduğu gibi, ister erkek ister kadın Kerbela olayı anlatıcısı, olayları anlatırken, heyecanlı ve coşkulu bölümleri şiirlere başvurarak dile getirir. Bu durum da onun ustalığının bir yansıması sayılır.

İcra ortamında, büyük bir gönül hoşluğu içinde bulunan dinleyiciler, adeta bir düğüm hâlinde oturarak olayın anlatıldığı zamana dikkatlerini verirler. Böylece anlatıcı ile dinleyici arasında sıkı bir bağ oluşur. Her anlatıcının kendine özgü bir üslubu ve anlatım tarzı vardır. Aynı zamanda sözlü kültür geleneğinin de kendine özgü bir üslubu bulunmaktadır. Bu bağlamda Kerbela olayı anlatma geleneği de kendine özgü bir üsluba sahiptir. Türk destan geleneğinde olduğu gibi Kerbela olayı anlatımında hem monotonluğu veya tek düzeliği kırmak hem de anlatılan olayı daha kısa yolda ifade etmek için yer yer karşılıklı diyaloglara yer verildiği görülür (Çobanoğlu 2003: 82-91).

İster erkek ister kadın Kerbela olayı anlatıcıları, genellikle ikinci veya yatsı namazından sonra hazır buldukları mecliste yüksek bir yerde otururlar. Jest ve mimiklerden de istifade ederek İsmail Görkem'in de ifade ettiği gibi "anlatıyı anlattıklarında halkın hisleri üzerinde dramatik tesirler bırakırlar" (Görkem 2008:27).

Anlatım sırasında dinleyicilerin susması gerekir. Dinleyicilerden ses çıkması anlatıcının kızmasına yol açar. Dinleyicilerin gözü kulağı anlatıcıya odaklanmalı ve onun anlattıkları ile ağlayıp dövünmelidir. Bununla birlikte bu tür meclislerde hazır bulunan erkek ve kadınların kırmızı, mavi, sarı vb. rengârenk elbiseleri giymemeleri gerekir. Bu tür elbiseleri giyen varsa meclise alınmaz, alınsa dahi anlatıcı ve dinleyiciler tarafından kovulur (Kk9). Repertuarı zengin, sesi güzel usta anlatıcıların hazır bulunacakları meclisler her zaman dolar taşar. Anlatım sırasında özellikle erkekler meclisinden çıkmaya kalkışan kişi anlatıcı tarafından herkesin önünde azarlanır (Kk4).

Kerbela olayı anlatıları, diğer anlatı türlerinde olduğu gibi abartı unsurları ile doludur. Sözelimi kahramanlar bir kılıcın tek vuruşu ile yüz adamı keser, bir kişi bin kişiye karşı tek başına savaşır, kahramanın haykırışından yüzlerce silahlı adam kaçır, tek okla onlarca adam vurulur vb. Ancak usta anlatıcı bunları o kadar etkileyici bir şekilde anlatır ki, hazır bulunan dinleyicilerin tamamına inandırıcı gelir. Bununla birlikte anlatılarda olağanüstü motifler de yer almaktadır: Cennetteki saraylar, olağanüstü periler, olağanüstü güce sahip kadınlar, çok güçlü insanlar, olağanüstü yerler, ırmaklar, ağaçlar, güller, topraklar, hadiseler, rüyalar, vb. Kısacası Stith Thompson'un *Motif Index of Folk-Literature* isimli çalışmasında yer alan motiflerin tamamı, Kerbela olayı anlatılarında tespit edilebilir.

3. Sonuç

Irak, beş yüzyıla yakın bir dönemde Türk kültürünün etkisi altında yaşamış çok kültürlü ve çeşitli etnik grupları içinde barındıran bir coğrafyadır. Bu coğrafyanın farklı bölge ve şehirlerinde günümüzde de hayatın çeşitli safhalarında yapılan ritüel ve pratiklerde Türk kültür varlığının tesiri gözlemlenebilir.

Genel olarak Irak'ın bütün illerinde yaşayan farklı etnik gruplara mensup Sünni ve Şii Müslümanların Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatma başta olmak üzere bütün ehlibeyte karşı büyük bir sevgi ve hürmetleri vardır. Şiiiler kadar Sünnilerin de çoğu Necef, Kerbela, Bağdat ve Samarra'da bulunan ehlibeyt mensuplarına ait yatırırları ziyaret etmektedirler.

Dolayısıyla yatırlara bez bağlama, toprak ve suyun kutsallığı üzerinde vurgu yapma, bayrak asma, tatlı ve yiyecekleri pişirip dağıtma, ölümler için ağlayıp dövünme, atalar ruhundan medet umma, yatırırları ziyaret etme, kan akıtma, saç kesme, ateşe bir nesne atma, hastalar için şifa dileme, şişe kırma gibi pratiklerin Türk inanç kültüründe olduğu gibi farklı etnik ve mezhepleri kucaklayan Irak coğrafyasında bulunması kültür etkileşimine bağlanabileceği gibi Türk kültürünün bu coğrafyada hâlâ izini sürdürdüğüne bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Irak'ın asli topluluklarından Türkmenler, bu kültür izi ve unsurlarının günümüze kadar ulaşmasında büyük rol oynamışlardır. Hangi coğrafyada yaşarsa yaşasın Türk insanı zengin ve rengârenk bir kültür hazinesine sahip olduğu için kendi varlığını nasıl koruyacağını iyi bilir. Irak Türkmenleri arasında halk hikâyesi ve destan geleneğinin diğer sözlü halk edebiyatı ürünlerine göre zayıf olduğu söylenebilir. Ancak Hz. Hüseyin ve ehlibeyt için destansı bir hava ve ortam içerisinde anlatılan Kerbela olayı anlatımının bu geleneğin yerini aldığı ifade edilebilir.

Halk anlatıcıları, destan ve halk hikâyesinin günümüze kadar ulaşmasında büyük bir rol oynamışlardır. Aynı şekilde Hz. Hüseyin ve ailesinin Kerbela'da yaşadıklarını günümüze kadar ulaşmasında da önemli bir rolleri olmuştur. Söz konusu olayla ilgili belki günümüze kadar dünya çapında farklı dillerle kaleme alınan binlerce kitap ve yazı yayımlanmıştır. Ama bu olayı nesilden nesle sözlü olarak aktaran anlatıcılar, olayın benimsenmesinde yegâne rol almışlardır.

Halk hikâyelerinde olduğu gibi Kerbela olayı anlatılarının da, nazım-nesir karışımı bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Anlatıcı olayı mensur şekilde anlatmakta, duygu ve heyecanı ifade eden bölümleri ise manzum olarak söylemektedir. Mensur kısımda anlatıcı, anlatının ana hattından sapmadan istediği değişikliği yapabilir. Manzum kısımlarda çok az kelime değiştirebilir.

Muharrem ayı ve bu ayda Hz. Hüseyin ve ehlibeytinin yaşadıkları acı olay Irak Türkmen halk edebiyatı üzerine büyük bir etkisi olmuştur. Türkmen halk edebiyatının bütün manzum ve mensur türlerinde bu olayla ilgili motif ve unsurları tespit etmek mümkündür.

Sonnotlar

1 Yas törenleri sırasında el, kılıç, balta ve zincirlerle göğüs, baş, sırt ve omuzu yumruklama, vurma ve yaralamaya Sine-zen adı verilir.

2 Kılıçla başa vurularak kan akıtmaya *Tatbir* adı verilir.

3 Şii kesimi arasında dilden dile anlatılan rivayete göre, Hz. Fatma, Hz. Ali ile evlenirken, onun mihrî muaccele Dicle Nehri, mihrî müeccele ise Fırat Nehri olarak belirtilmiştir.

4 Yel bayrağı, azı yörelerde Tahtacı mezarlarının ayak ve başucuna dikilen iki tahta arasındaki ipe asılmış bez parçalarından ibarettir ve ölünün kırkuncu gününe kadar durmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız (Dilek 2008: 633-634).

5 Tuzhurmatı ilçesinden şair Muhammet Zeynealbidin'in okuduğu bu şiir tarafımızdan yazıya geçirilmiştir.

6 Tazehurmatı nahiyesinde yaygın olarak CD çalarlarda çalınan ve sahibi belli olmayan bu şiir tarafımızdan yazıya geçirilmiştir.

7 Telafer yöresinden şair Mehdi Muratoğlu'nun okuduğu bu şiir tarafımızdan yazıya geçirilmiştir.

8 Telafer yöresinden şair Mulla Muhammet Hüseyin'in okuduğu bu şiir tarafımızdan yazıya geçirilmiştir.

Kaynaklar

1. Sözlü Kaynaklar

KK1. Settâr İzzettin Ali, 1961 Tuzhurmatı doğumlu, lise mezunu.

KK 2. Kasım Hasan Hüseyin, 1957 Karatepe doğumlu, ortaokul mezunu.

KK 3. Zeynep Ekber Ali, 1943 Telafer doğumlu, okuryazarlığı yok.

KK 4. Fazıl Aziz Ali, 19749 Telafer doğumlu, Ortaokul mezunu.

KK 5. Fatma Ali Hasan, 1953 Hanekin doğumlu, okuryazarlığı yok.

KK 6. Kamil Ali Hasan, 1962 Tuzhurmatı doğumlu, öğretmen.

KK 7. Asya İrfan Hasan, 1953 Tazehurmatı doğumlu, okuryazarlığı yok.

KK 8. Zeynelabidin Hüseyin Ali, 1955 Tuzhurmatı doğumlu, esnaf.

KK 9. Muhsin Hüseyin Kasım, 1951 Hanekin doğumlu, esnaf.

KK 10. Murat Ekrem Zeynelabidin, 1956 Dakuk doğumlu, öğretmen.

2. Yazılı Kaynaklar

Akyüz, Çiğdem. (2011). "Dünden Bugüne Türk Dünyası Destan Anlatıcıları". *Turkish Studies* 6/4, s.15-26.

Alptekin, Ali Berat. (2002). *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınevi.

- Araz, Rifat (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Artun, Erman. (2001). *Aşıklık Geleneği ve Aşık Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Artun, Erman. (2004). *Anonim Halk Edebiyatı Nesri*. İstanbul: Kitabevi.
- Artun, Erman. (2005). *Türk Halkbilimi*. 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi.
- Bayatlı, Necdet Yaşar (2016). *Irak Türkmen Halk Edebiyatı Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Türkmen Kardeşlik Ocağı Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (2003). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Çoruhlu, Yaşar. (2006). *Türk Mitolojisinin Anahtarları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Dakuklu, Hazım Şükür. (2009), *Kerbela'da Güneş Batmaz*. Kerkük: Dakuk.
- Dilek, İbrahim. (2008). "Altaylardan Anadolu'ya Bir Yemek, Bir Oyun ve Bir Ölüm Geleneği Üzerine" *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*, Ankara: Akçağ Yayınevi. s. 628-635
- Eröz, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanıcı) ve Alevilik Bektaşilik*. 3.Baskı, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Fazlan, İbn. (1995). *Seyahat Name*. Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Görkem, İsmail. (2008). *Halk Hikayeleri Araştırmaları Çukurovalı Aşık Mustafa Köse ve Hikaye Repertuarı*. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Günay, Umay. (1999). *Aşık Tarzı Şiir Geleneği*. 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınevi.
- İltar, Gazanfer. (2003). "Eski Türklerde Mezar Kültü ve Günümüze Yansımaları" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. S.27, s.11-19.
- İnan, Abdülkadir (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar)*. 6.Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Yaşar. (2008). *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırılmalı Halk İnançları Dedem Korkut Aşağı Eller*. Ankara: Berikan Yayınevi
- . (2009). *Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırılmalı Halk İnançları Kodlar-Kültler I*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- . (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. 6.Baskı, Ankara: Berikan Yayınevi.
- . (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Ölüm*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kayabaşı, Onur Alp (2016). "Taşeli Yöresi Tahtacılarının Geçiş Dönemlerinde Mitolojik Unsurlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 78, s.139-158
- Koca, Salim (2003). *Türk Kültürünün Temelleri II*. Ankara: ODES Ltd Şti Yayınları.

- Rox, Jean-Paul. (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. 2.Baskı, İstanbul: İşaret Yayınevi.
- Ögel, Bahaettin. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş III*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, Bahaettin. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş V*. Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis. (1971). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil Tarih - Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Tuzlu, Haydar Kamil. (2016). *Kerbela Şehitleri*. Tuzhurmatı:
- Yaman, Ali (2007). *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Noktakitap.
- Yücel Çetin, Ayşe. (2016). *Türk Halk Hikayelerinde Anlatıcı Tipolojisi*. İstanbul: Kitabevi.

**SÜNNİ MUTASAVVIFLARDA HZ. ALİ VE EHL-İ BEYT ALGISI:
EŞREFOĞLU RUMİ ÖRNEĞİ* ****
**THE PERCEPTION OF SUNNI SUFIS ON HZ. ALI AND AHL
AL-BAYT: ESHREFOGHLU RUMI'S SAMPLE**

Ahmet ÖZKAN***

Öz

Tasavvufun kurumları olan tarikatların tamamında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e sevgi ve saygı gösterilir. Bunun yanında, Sünni mutasavvıfların eserlerinde görülen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi zaman zaman onların Alevi-Bektaşî olarak algılanmalarına sebep olmuştur. Bu mutasavvıfların en önemlilerinden birisi Kadiriyye Tarikatı'nın Eşrefiyye kolunun kurucusu Eşrefoğlu Rumi'dir. Özellikle *Tarikatname* adlı eserinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e sıkça yer veren Eşrefoğlu, kullandığı ifadeler sebebiyle bazı kesimlerce Alevi-Bektaşî olarak nitelendirilmiştir.

Bu makale sünni mutasavvıfların ve özellikle Eşrefoğlu Rumi'nin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt algısını ortaya koymak ve bu görüşleri sebebiyle haklarında yapılan Alevi-Bektaşî nitelendirmeleri değerlendirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu amaçla öncelikle sünni mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt anlayışları ortaya konulmuş, daha sonra Eşrefoğlu Rumi'nin söz konusu algısına yer verilerek mukayeseler yapılmıştır. Özellikle Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in sünni tasavvuf anlayışındaki yeri belirlenmiştir. Neticede hem sünni mutasavvıfların hem de Eşrefoğlu Rumi'nin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt algısının, sünni tasavvuf kültür içerisinde geliştiği, özellikle silsilesi Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygambere bağlanan tarikatların müntesiplerinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e duyulan sevginin çok yoğun olduğu görülmüştür. Sünni mutasavvıfların bu algısının Alevi-Bektaşî ve Şii zümrelerin algılarıyla zaman zaman benzerlik gösterdiği de ulaşılan sonuçlardadır.

Anahtar Kelimeler: Sünni, Hz. Ali, Ehl-i Beyt, mutasavvıf, Eşrefoğlu Rumi.

Abstract

In all of the orders which are the institutions of Sufism the Hazrat Ali and Ahl al-Bayt are shown love and respect. In addition, the love of the Hazrat Ali and Ahl al-Bayt seen in the works of the Sunni Sufis has caused them to be perceived as Alawi-Bektashi from time to time. One of the most important of these Sufis is Eshrefoghlu Rumi, the founder of the Eşrefiyye branch of Kadiriyye order. Eşrefoğlu, who frequently mentioned the Hazrat Ali and Ahl al-Bayt, particularly in his book *Tarikatname*, has been described as Alawi-Bektashi due to his expressions by some.

This article was written to put forth Sunni Sufis' and especially Eshrefoghlu Rumi's perception of the Hazrat Ali and Ahl al-Bayt and to evaluate their being regarded as Alawi-Bektashi due to his views. For this purpose, first the understanding of the Sunni Sufis regarding the Hazrat Ali and the Ahl al-Bayt was addressed, and then comparisons were made by mentioning perceptions of Eshrefoghlu Rumi in question. In particular, the place of the Hazrat Ali and Ahl al-Bayt in the understanding of Sunni Sufism was identified. As a result, it was observed that both Sunni Sufis' and Eşrefoğlu Rumi's perception of

* Makalenin Geliş Tarihi: 22.12.2017, Kabul Tarihi: 11.03.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.4

** Bu makale 2013 yılında Bingöl'de yapılan Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu'nda aynı isimle sunulan bildirinin genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş halidir.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aozkan@bayburt.edu.tr, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8450-9207>

the Hazrat Ali and Ahl al-Bayt developed in Sunni Sufi culture and the love of the Hazrat Ali and Ahl-al Bayt was very intense particularly in the followers of the orders connected to the Prophet Muhammad through the Hazrat Ali's descendants. One of the findings of the research was that this perception of the Sunni Sufis and Alawi-Bektashi and Shia communities showed similarities from time to time.

Key Words: Sunni, Hazrat Ali, Ahl al-Bayt, sufi, Eshrefoghlu Rumi.

1. Giriş

Çalışmamız açısından üzerinde durulması gereken *Ehl-i Beyt* kavramı, İslam'ın tebliğine kadar geçen süreçte Mekke'de *Beytullah*, yani Allah'ın evi ile ilgili, dolayısıyla Mekke'nin dini ve siyasi hizmetlerini üstlenmiş olan ve aynı soydan gelen aileler için kullanılmaktaydı. Müslümanların Mekke'yi fethetmeleriyle, Ehl-i Beyt kavramı da daha önceki anlamını kaybetti. Kabe, *beytü' l-alihe* olmaktan çıktı (Duman, 2001: 7). Zira Mekke fethedilince Kabe putlardan temizlendi. Böylece bu kavram, muhtevasındaki *ehl-i alihe* manasını da yitirmiş oldu. Ehl-i Beyt kavramı İslami dönemden itibaren günümüze kadar sadece Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu manasına gelen bir terim haline gelmiştir (Öz, 1994: X, 498). Ancak bu kavramın kapsamına giren kişilerin sayıları ve kimliği zamana ve kavrama anlam veren otoriteye göre değişiklik arz etmiştir.

İslam düşüncesinde ortaya çıkan bütün disiplinlerce değer verilen önemli bir sembol olarak karşımıza çıkan Ehl-i Beyt kavramı günümüze kadar çeşitli anlamlar kazanmıştır. Farklı Ehl-i Beyt tasavvurları, aynı tarih diliminde olabildiği gibi, farklı dönemlerde, birbirinden farklı anlayışlar da ortaya çıkmıştır. Kimileri, Hz. Peygamber'in yakın akrabaları olan Ehl-i Beyt'i görmezlikten gelirken, kimileri de meseleyi itikadi yöne taşıyarak ayrıcalıklı bir konum atfetmiştir (Varol, 2004: 65-99; Karabiber, 2007: 2). Örneğin Şii ve Alevi Bektaşî düşüncesinde kavramın kapsamına yönelik açıklamalar Sünnî düşünceden farklıdır. Söz gelimi İmamiye Şia'sı Ehl-i Beyt'e dahil edilen kişi sayısını sadece beş kişi ile sınırlarken (Varol: 2004: 68), Sünnilikte, Hz. Peygamber'in hanımları ve çocuklarının da dahil olduğu ev halkı Ehl-i Beyt kapsamına girebilmektedir (Maturidi, 2005: VIII, 383; Razi, XXV, 210). Tüm Haşimiler'i Ehl-i Beyt kapsamında değerlendirenler olduğu gibi, kavrama sadece Talibiler'i koyanlar da olmuştur. Ümmü Seleme, Vasile b. Eska' ve Selman-ı Farisi'de Ehl-i Beyt kapsamına dahil edilen isimler arasındadır. Ehl-i Beyt kapsamının sadece Hz. Hüseyin soyundan gelenlere ait olduğunu düşünen anlayışlar da mevcuttur (Varol, 2004: 78-83; Fevzi, 2000: 400).

Hz. Peygamber'in ailesini, ev halkını tanımlamak üzere İslam düşünce tarihinde çok sayıda kavram üretilmiştir. Bu kavramların bazıları ya doğrudan Kur'an'dan ya da Hz. Peygamber ve ailesinden merkezi isimlerden hareketle oluşturulmuştur. Al-i Aba, Ehl-i Kisa, Alü Beyt-i Muhammed, Alü Beyti'n-Nebi bunlardan bazılarıdır. Söz konusu kelimeler içerisinde, tarihi kökenleri olması ve Kur'an'da da yer alması itibarıyla, Ehlü'l-Beyt önemli bir kullanım alanına sahiptir (Şahin, 2013: 21) Kavram Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in ev halkı, özellikle hanımı (Hud 11/73),

Hz. Musa'nın ev halkı, özellikle annesi (Kasas 28/12) ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in hayatta olan hanımları (Ahzab 33/33) kastedilerek üç yerde geçmektedir.

Ehl-i Beyt kavramı, tasavvufi metin ve anlayışlarda sıklıkla yer almıştır. Özellikle Hz. Ali'nin merkezi şekilde yer aldığı tarikatlarda bu anlayışın olduğu rahatlıkla görülmektedir. Ancak İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ve intişar eden tarikatların genelinde Ehl-i Beyt'in tanımına yönelik farklılıklar olsa da, Şii ve Alevi düşüncede görüldüğü gibi, tanımın kapsamına girmeyen sahabeden diğer isimlere herhangi bir ön yargı ve eleştiri görülmez ve her sahabe rahatlıkla kabul görür (Şahin, 2013: 23).

Ehl-i Beyt'e kimlerin dahil olduğu konusunda farklı görüşler olmakla birlikte çalışmamızda bu kavramı Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ve onların soyundan gelenler (On iki imam) için kullanacağız. Mutasavvıfların çoğunluğu da kelimeyi bahsedilen anlamıyla kullanmış ve Ehl-i Beyt'e muhabbet beslemiştir. Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi elbette Hz. Peygambere duyulan sevgiden ileri gelmektedir. Özellikle silsilesi Hz. Ali yolu ile Hz. Peygambere ulaşan Kadirilik, Mevvelilik ve Halvetilik gibi tarikatlarda bu sevgi daha yoğundur.

2. Sünni Mutasavvıfların Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Algısı

Sünni âlimlerin hemen hemen hepsinde Ehl-i Beyt'e ve Hz. Ali'ye muhabbet beslendiği vakidir. Özellikle ahlaki metinler, Hz. Peygamber'den sonra Hulefa-i Raşidin'in ve Ehl-i Beyt'in yaşantısı üzerine temellendirilir. Tarikatların birçoğunun silsilesi bu iki halife vasıtasıyla Hz. Peygamber'e bağlandığından, Sünni mutasavvıflarda da Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali'nin ayrı bir yeri vardır. Onlara göre Hz. Ali ilmin pîridir, ledün ilmi sahibi olduğundan tevhitte, marifette, imanda ve ilimde pek kamildir (Aşkar, 2001: 15). Silsilesi Hz. Ali ile bağlanan Kadirilik ve Rifailik gibi tarikatlarda Ehl-i Beyt de özel bir önem kazanır. Henüz tarikatların ortaya çıkmadığı tasavvufun teşekkül döneminde yaşayan mutasavvıflarda da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e ehemmiyet göstermişlerdir. Tüm bunların en belirgin ortak kanaati Hz. Ali'in "veliyyullah" olduğu düşüncesidir (Şahin, 2013: 23).

Klasik tasavvuf kaynaklarının en önemlilerinden *Keşfu'l-Mahcub* isimli eser, sufilerin önderlerinden bahseder ve bu meyanda "Sufilerin Ehl-i Beyt'ten olan imamları" başlığı altında Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Zeynelabidin, Muhammed Bakır ve Cafer Sadık'ın isimlerini zikreder (Hucviri, 1996: 167-172). Buna göre müellifin İmamiye Şiası'nın on ikili imam tasnifini değil yaşamış olduğu Gazne ve civarında hakim olan İsmaili imamlar silsilesini esas aldığı ve altı imamı mutasavvıfların önderlerinden saydığı söylenebilir.

Birçok tarikatın silsilesinde yer alan büyük sufi Cüneyd-i Bağdadi, Hz. Ali'yi tasavvufta pir addederek "usulde ve belada pirimiz Ali Murtaza'dır" demektedir. O'na göre Hz. Ali'nin sözlerinde mükemmel bir incelik vardır ve dinleyene haz verici bir lezzete sahiptir (Hucviri, 1996: 160).

Sünni mutasavvıfların büyüklerinden Mevlana, Hz. Peygamber'e ve ashaba olan sevgisini eserlerinde sıkça dile getirir. Bunun bir sonucu olarak Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e de muhabbet beslemektedir (Mevlana, 1963: c/1 267). Mevlana, *Mesnevi*'de Hz. Ali'den övgüyle bahsederek, O'nun nazar ve akıl sahibi büyük bir veli olduğunu söyler. Mevlana'ya göre Hz. Ali ilmin ve rahmetin kapısıdır. Ancak o kapıyı ancak gözlerini cilalayanlar görebilir, basireti kör olanlar onu göremezler. Bu hususu şöyle dile getirmektedir: "A rahmet kapısı, a eşi, dengi olmayan Allah'ın eşiği, kapısı, sen hiç mi hiç kapanma. Zaten her esinti, her zerre bir pencere; fakat gözü açık olmayan, orada bir kapı var diyebilir mi hiç" (Aksu, 2009: 34).

XV. yüzyılın önemli sufilerinden Yazıcıoğlu Ahmed-i Bican'a göre Hz. Ali Cennette Kevser şerbetinin dağıtıcısıdır ve şehitlerin en önünde yer alacaktır. Akil, kâmil ve muhakkiktir (Yazıcıoğlu, 1977: 267).

Son dönem mutasavvıflarından Alvarlı Efe de, Ehl-i Beyt'i, ışığını ve görüntüsünü Hz. Peygamber'den alan bir ayna olarak telakki etmektedir. Hz. Hasan Allah'ın nurunu, Hz. Hüseyin de deruni vahdet sırrının hikmet incilerini barındıran, cemali Hz. Muhammed'in zatına ayna olan, bu sebeple de güzellik bahçesinin vahdeti simgeleyen gülüdür.

Gül-i gülistan-ı mehasin bedr-i vahdet zat-ı pak
Hazret-i Huseyn'e aşık kademinde bir gubar

Mir'at-ı zat Muhammed'dir cemali can-feza
Sırrı vahdetten derunu ilm-i hikmet dürr-i bar (M. Lütfi, 2013: 160).

Hz. Hüseyin sadece etten kemikten mürekkep bir beşer değil aynı zamanda onun güzelliği Allah'ın kudret dolunayının tecellisi, güzellik ülkesinin vahdet nurundan yaratılmış arşıdır. Kerbela'da kırılan gül Hüda'nın nurlarının hazinesidir hem de ahlak yüceliğinin kaynağıdır. Bedeninin şehit edilmesiyle, Hüda'nın aynası kırılmış olmaz. O her halükarda Ehl-i Beyt halkasının başında olup, değerini korumaktadır ve velayet kubbesinin güneşi olarak ışıklarını saçmaya devam edecektir;

Huseyn-i Kerbela mir'at-ı Hüda
Sadr-ı safa zarf-ı envar-ı Hüda
Emr-i Hakk'a ruhun eyledi feda
İsa ağlar, Meryem ağlar, Kuds ağlar (M. Lütfi, 2013: 160).

Huseyn ser defter-i Al-i Muhammed'de mualladır
Velayet bahçesinde nur güneş-veş pay-dar olsun (M. Lütfi, 2013: 360).

Sünni mutasavvıflar, bazı özellikleri sebebiyle Hz. Ali'yi diğer sahabelerden üstün görürler. O, ilk Müslümanlardandır, Hz. Peygamber (s.a.v)'in damadıdır ve

Peygamberimiz 'in soyu onunla devam etmiştir. Pek çok tarikatın silsilesi Hasan-ı Basri veya On iki İmam kanalı ile Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Bu tarikatlar silsilelerinin Ehl-i Bey'te ulaşmasını bir üstünlük vesilesi kabul etmektedirler. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Hz. Ali'ye duyulan muhabbet diğer Raşid Halifelere ve Sahabe'ye sevgi beslemeye engel değildir.

2.1. Eşrefoğlu Rumi'de Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Algısı

Kadiri Tarikati'nda "Pir-i Sani" olarak kabul edilen Eşrefoğlu Rumi, XV. yüzyılda yaşamış mutasavvıflardan biridir. İznik'te doğmuş, Bursa'da zahiri ilimleri tahsil etmiş, Ankara'da Hacı Bayram-ı Veli'den manevi eğitimini tamamlamış ve ondan hilafet almıştır. Hacı Bayram-ı Veli'nin işareti ile Suriye'nin Hama şehrine giderek, Abdülkadir-i Geylani'nin torunlarından Hüseyin Hamevi'ye intisab etmiş ve ondan Kadiriyye tarikati icazeti alarak Eşrefiyye kolunun temellerini atmıştır. Memleketi İznik'te irşad faaliyetleri yürüten Eşrefoğlu, çok sayıda mürit yetiştirmiş, *Müzekki'n-nufus* ve *Tarikatname* gibi eserleriyle halkın gönlünde yer edinmiştir. *Divan* sahibi bir şair olan Eşrefoğlu, şiirleri ile de tekke edebiyatının önemli temsilcileri arasında yer almıştır. Bazı kaynaklarda Eşrefoğlu'nun seyyit olduğu, vefatından sonra elbisesinden seyyitlik alameti çıktığı, şöhretten kaçındığı için açığa vurmadığı bilgisi yer almaktadır (Bursevi, vr. 2b). Ancak kendi eserlerinde buna dair bir bilgi yoktur.

Eşrefoğlu, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisini eserlerinde özellikle de *Tarikatname*'sinde sıkça dile getiren bir mutasavvıftır. Ona göre Ehl-i Beyt, Hz. Peygamberin çocukları, on iki imam ve onların soyundan gelenlerden olup Ehl-i Beyt'i sevmek vaciptir (Eşrefoğlu, vr. 20a-20b). Eşrefoğlu aynı yerde "çihar-deh masum" yani "on dört masum" ifadesini de kullanmakta ve onların da Ehl-i Beyt'ten olduğunu söylemektedir. Bu kavram Şi'a'nın kendi içerisinde ve Sünnilerde farklı anlaşılmıştır. Safevi Şiiliğine ve bazı Sünnilere göre "on dört masum", Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve On iki imamdır (Fırlı, 2008: 314). Diğer Şiilere ve yine bazı Sünnilere göre ise Emeviler tarafından küçük yaşta katledilen On iki İmam'ın çocuklarıdır (Sarıkaya, 2003:102). Eşrefoğlu'nun bu tanımlamalardan hangisini kastettiği ise açık değildir.

Eşrefoğlu, Hulefa-i Raşidin içerisinde sevlimeye en fazla layık olan kişinin Hz. Ali olduğunu belirterek en evla makamı ona vermektedir (Eşrefoğlu, vr. 3b-4a). Hz. Ali'nin manevi ve ilmi mertebesine hiçbir velinin erişemeyeceğini beyanla onu "evliyaların başı" ve "insanların ve ashabın en alimi" olarak nitelendiren Eşrefoğlu, hakiki bir müridin özelliklerini sayarken de silsilesinin kesintisiz olarak Hz. Ali'ye ve Hz. Peygamber'e ulaşmasını şart koşar. "Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır" (Suyuti, 2004: 1/415) ve "kanın kanımdır" hadisini aktararak Hz. Peygamber ve Hz. Ali arasındaki yakınlığa dikkatleri çekmiştir. Bu hadise göre Rasulullah Hz. Ali'yi kardeş edinmiş, onu gömleğinin içine almış ve "etin etimdir, bedenim bedendir, kanın kanımdır, ruhun ruhumdur, eninle benim aramda kimse yoktur" demiştir (Eşrefoğlu, vr-11 b).

Eşrefoğlu, en fazla vurgu yaptığı ibadetlerden biri olan namazdan bahsederken “bir sufi namazını Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin kıldığı gibi kılmalıdır” (Eşrefoğlu, vr-58a) diyerek Hz. Peygamberin örneğinden başka Hz. Ali’yi de örnek göstermiş, böyle kılınan namazın lezzetinin, safasının ve nurunun dervişe ulaşacağını belirtmiştir. Onun namaz konusunda Hz. Peygamber’in örneğinin yanı sıra Hz. Ali’nin örneğinden bahsetmesi dikkat çekicidir. Kanaatimizce mensup olduğu Kadiri Tarikatı’nın silsilesinin Hz. Ali’ye ulaşması ve müellifin Hz. Ali’yi evliyaların başı olarak sayması bunda etkili olmuştur.

Eşrefoğlu, Alevi-Bektaşî kültüründe Hz. Ali ile ilgili yaygın olarak bilinen bazı hikayelere *Tarikatname*’sinde yer vermiştir. Bunlardan biri Hz. Ali’nin kendi cenazesini götürmesi olayıdır. Hikayeye göre Hz. Ali saldırıya uğrayıp ölmeden önce oğullarına, ölümünden sonra cenazesini sahradan gelecek olan bir kişiye vermelerini vasiyet eder. Vasiyet gereği cenazeyi teslim eden oğulları yüzü kapalı olan gizemli kişiye kim olduğunu sorarlar. Yüzünden örtüyü kaldıran şahsın Hz. Ali olduğunu gören oğulları bu işin sırrını merak eder. Hz. Ali kendi cenazesini taşıırken onlara, zahir gözünden giderildik, ancak mü’minler ölmez, fenadan bekaya irtihal eder, peygamberlerin ve velilerin bedenleri çürümez, diyerek bu işin sırrını beyan eder. Daha sonra oğullarına tabutunu gömmelerini emreder. Oğulları tabutu merak edip açtıklarında içinin boş olduğunu görürler (Eşrefoğlu, vr-14a-16b). Hikayenin kurgusu Alevi-Bektaşî kültüründe var olan Hz. Ali’nin ölmediği düşüncesini çağrıştırmakla beraber, Eşrefoğlu olayı Hz. Ali’nin kerameti olarak algılamakta ve bu düşüncesi Hz. Ali hakkında ortaya koyduğu “baş veli” anlayışını desteklemektedir.

Sünni mutasavvıfların en çok üzerinde söz söyledikleri konuların başında gelen Hakikat-i Muhammedi (Nur-i Muammeri) anlayışı da Eşrefoğlu’nun eserlerinde yer bulmuştur. Nur-i Muhammedi veya Hakikat-i Muhammedi, Muhammed (a.s.)’e mahsus nur veya nübüvvet nuru demek olup, Hz. Muhammed’in her kemalin başlangıcı ve her güzel hasletin kaynağı olarak görülmesidir. Bu anlayışa göre kainatta ilk yaratılan varlık Hz. Muhammed’in nurudur. Hakikat-i Muhammedi telakkisi vahdet-i vücut görüşü ile doğrudan alakalıdır. İlk teayyün olarak isimlendirilen varoluş aşaması Hakikat-i Muhammediyye’dir. Hz. Muhammed aleme mazhar olduğundan ilk olarak onun ruhu yaratılmış, kainat onun için halk edilmiştir (Türer, 1998: 250). Eşrefoğlu, diğer Sünni mutasavvıflardan farklı olarak bu düşünceye Hz. Ali’yi de dahil etmiştir. Ruh-i Muhammedi’nin alemin yaratılmasına sebep olduğunu söyleyen Eşrefoğlu, konuyu izah ederken şöyle bir olayı hadis olarak rivayet etmektedir. “Hazreti Peygamber, Cebrail Aleyhisselam’a “Ya Cebrail, Allah Teala seni yarattığı vakit ne gördün” dedi. Cebrail “Bir yıldız gördüm, nuru azim, yetmiş bin yılda bir doğardı, ben o yıldızın yetmiş bin kez doğduğunu gördüm” dedi. Hz. Peygamber “o yıldız bendim” diye buyurdu. “Ya Cebrail daha ne gördün?” diye buyurdıklarında Cebrail “İki kişi gördüm, biri mağribte biri maşrikta, çevgan ellerinde ve bir altıntop var bu topu birbirlerine atarlar” dedi. Hz. Peygamber “Mağribdeki

Ali idi ve Meşriktaki ben idim” buyurdu” (Eşrefoğlu, vr-12b-13a). Aktarmış olduğu rivayete göre Eşrefoğlu, ilk yaratılan varlığın Hz. Muhammed’in nuru, ondan sonra yaratılan varlığın ise Hz. Ali’nin nuru olduğu fikrini benimsemektedir.

Eşrefoğlu, zikrin önemi ile ilgili bahislerde de Hz. Ali’ye atıf yapar. Kadiri Tarikatı’nın genel usulü olan halka halinde icra edilen zikrin meşruiyetini anlatırken şu olayı nakletmektedir. Hz. Peygamber, cennete ne ile gireceğini ve cehennemden ne ile kurtulacağını soran Ebü’d-Derda’ya “Zikri çok etmek ile” buyurur. Ebü’d-Derda’nın yeniden “Hangi vecih ile zikredelim” diye sorması üzerine, Hz. Peygamber ashaba halka şeklinde durmalarını emretmiş, Hz. Ali’ye de işaret vererek zikri başlatmıştır (Eşrefoğlu, vr-69a). Eşrefoğlu’na göre Kadiri zikrine besmeleden sonra “La ilahe illallah Muhammedü’n-Rasulullah ve Aliyyü’n-Veliyyullah diyerek başlamak gerekir (Eşrefoğlu, vr-70b).

Eşrefoğlu, Hz. Ali ile irtibatlandırılan ve Şia tarafından O’nun imametinde delil olarak kullanılan ayetlerden Maide Suresi 55. ayeti hakkında da görüş bildirmiştir. “Sizin dostunuz (velileriniz) ancak Allah’tır, Resulüdür ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekatı veren mü’minlerdir” mealindeki bu ayette geçen *innema veliyyukum* [sizin veliniz ancak] ifadesinin nüzul sebebi olarak bazı Sünni müfessirler (Suyuti, 2002: 102; Vahidi, 1992: 200) ve bazı Mu’tezili alimler (Zemahşeri, 2003: 635) Hz. Ali’yi göstermektedirler. Ancak Zemahşeri, ayette kullanılan kelimelerin gramer yapısı üzerinden yaptığı yorumunda aynı cümle ve aynı bağlam içerisinde kullanılan farklı kelimelerden birinin açık bir zorunluluk yokken birinin tekil, diğerinin ise çoğul kullanılmasının belaği bir vurgu olduğu, *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُتِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* “Sizin veliniz ancak Allah’tır, O’nun resulüdür, ve Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazlarını kılan, zekatlarını veren müminlerdir” ayetinde “*أَوْلِيَاؤُكُمْ*” çoğul kalıbı yerine “*وَلِيكُمْ*” tekil kalıbının kullanılması, takip eden resul ve müminlere verilen velilik payesinin Allah’ın velayetine tabi olduğunu vurgular (Bayer, 2013: 76). Bu yoruma göre ayette Hz. Ali için işaret edilen velilik Allah’ın velayetine tabidir ve Hz. Ali gibi vasıflarla donanmış mü’minleri de kapsar.

Rivayete göre Hz. Peygamber’in bulunduğu bir öğle vaktinde mescide bir dilenci gelir ve sadaka ister, fakat kimse sadaka vermez. Dilenci ellerini göğe kaldırır ve şöyle dua eder; “Ey Allah’ım, ben şahadet ederim ki Rasullullah’ın mescidinde sadaka istedim, ama kimse bana bir sadaka vermedi”. O sırada Hz. Ali rükudadır ve dilenciye sağ elinin küçük parmağındaki yüzüğü işaret eder. Dilenci de gelir ve yüzüğü alır. Olayı gören Hz. Peygamber “Ey Allah’ım, kardeşim Musa senden istedi ve: ‘Rabbim göğsüme inşirah ver, işimde bana bir ortak ver. Kardeşim Harun’la beni kuvvetlendir..’ dedi de onun hakkında vahiy indirildi; ‘Senin pazunu kardeşinle kuvvetlendireceğiz ve ikinize hükümlanlık vereceğiz.’ buyruldu. Ey Allah’ım, ben de senin peygamberin, safiyyin Muhammedim. Benim sadrına da inşirah ver, işimi

kolaylaştır, Ailemden bana bir vezir ver, Ali'yi; onunla benim sırtımı güçlendir." diye dua eder. Hz. Peygamberin duası henüz bitmeden Cebrail (a.s.) gelir ve Maide Suresi 55. ayetini getirir (İbn Kesir, 1995: 37).

Eşrefoğlu rivayeti ayrıntılı olarak anlatmadan *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ* *innema veliyyukum* [sizin veliniz ancak] ifadesinin Allah Teala ve Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali için geldiğini söyler (Eşrefoğlu, vr. 75b). Bu düşüncesiyle yukarıda bahsettiğimiz, Hz. Ali'yi evliyalardan başı olarak addetmesinin Kur'anî temelini de ortaya koymaktadır.

Eşrefoğlu, Hz. Rasul'ün hayatta iken tacı, hırkayı, irşadı ve imameti Hz. Ali'ye emanet ettiğini söyler. Burada bahsedilen imamet keyfiyetini açıklamayan Eşrefoğlu'nun Hz. Ali'yi ve Ehl-i Beyt'i öne çıkaran fikirleri yanında *Tarikatname* adlı eserinde dört mezhep tasnifine yer vererek Sünniliği "evla mezhep" olarak değerlendirmesi, "imamet" kavramından Ehl-i Beyt'in imametini değil ümmetin imametini anladığını göstermektedir (Eşrefoğlu, vr-18a, 20a).

Tarikatların önemli sembollerinden birisi de kisvelerdir. Eşrefoğlu'na göre sarı ve kırmızı renkli kıyafetler Hz. Hasan ve Hüseyin'den kalmıştır. Sarı elbiseyi Hz. Hasan'ın, kırmızı elbiseyi de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit olmadan önce giydiğini söylemektedir (Eşrefoğlu, vr-76b-77a). Bir diğer sembol de "risale çıkarma" yani sarık sarmaktır. Sarığın ucunu kısa-uzun bırakmanın veya ön-arka taraflara bırakmanın sembolik anlamları ve hatıraları vardır. Eşrefoğlu'na göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye hem kısa hem de uzun risale çıkarmasını emretti. Ondan sonra Hz. Hasan ve Hüseyin de aynısını yaptılar. Risaleyi kısa çıkarmak Hz. Ali'ye, uzun çıkarmak ise Hz. Peygamber'e teşbih oldu (Eşrefoğlu, vr-77b-78a).

Tarikatname'de "Alevî" kelimesini "seyyid" kelimesi ile aynı anlamda kullanan Eşrefoğlu, Seyyidler arasında da Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlerin daha efdal olduğunu belirtmektedir. O'na göre mehdi de bu soydan gelecektir (Eşrefoğlu, vr-19a). Seyyidlere hürmet konusuna örnek olarak İmam Şafi'nin, seyid olan küçük bir çocuk için ayağa kalkarak ona hürmet etmesini gösterir. Seyyidlere hürmet etmenin Hz. Muhammed'e ve Hz. Ali'ye hürmet etmek anlamına geldiğini söyler (Eşrefoğlu, vr-20a). Ancak, her ne kadar soy olarak seyid olanlara hürmet etmenin gerektiğini söylese de, takva sahibi olmayan kişinin seyid olsa da "âl" makamına ulaşamayacağını, seyid olmayıp Hz. Peygamber'in sünnetine uyanların ise soy olarak olmasa da "âl" makamına ulaşacaklarını belirtir (Eşrefoğlu, vr-18b). Bu düşüncesiyle Eşrefoğlu seyidlik anlayışını zahir ve batın olarak şekillendirmekte, zahiren seyid olmayıp manen seyid olunabileceğini, zahiren ve manen seyidliği bünyesinde barındıranların ise sevgiye ve hürmete layık olduklarını ortaya koymaktadır.

3. Sonuç

Sünni mutasavvıflar tarafından meydana getirilen ahlaki metinlerin tamamında Hz. Peygamber'den sonra Hulefa-i Raşidin'in ve Ehl-i Beyt'in yaşantısına yer verilerek örnekliklerinden bahsedilmiş, özellikle de Hz. Ali diğerlerinden farklı bir konuma getirilmiştir. Hz. Ali mutasavvıflar tarafından ledün ilminin ve rahmetin kapısı, velilerin başı, şehitlerin lideri, Cennette kevser şerbetinin dağıtıcısı olarak kabul edilir. Tasavvuf ilminin temel referansı olan ledün ilmi Hz. Ali ve onun soyu ile devam edecektir. Bu sebeple birçok tarikat kendilerini onun vasıtası ile Hz. Peygamber'e bağlamak istemiş ve silsilelerinde özellikle yer vermişlerdir.

Eşrefoğlu Rumi'nin düşünce dünyasında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ziyadesiyle yer almaktadır. Ona göre Hz. Ali Kur'an'da kendisine işaret edilen evliyaların başı, Hulefa-i Raşidin içerisinde sevmeye en fazla layık olandır. Bir mürşidin hakiki mürşid olabilmesinin yolu da silsilesinin Hz. Ali'den geçmesine bağlıdır. Eşrefoğlu'na göre Ehl-i Beyt, güzelliğini efendimizden alan seçkin bir zümredir ve bunlara hürmet göstermek takva ehli olmanın gereğidir. Kendisini eserlerinde Sünni olarak tanıtan Eşrefoğlu Rumi'nin serdettiği fikirler zaman zaman Alevi-Bektaşî zümreye mensup olduğu fikrini uyandırsa da eserlerinin tümüne ve tasavvufi fikirlerine bakıldığında durumun böyle olmadığı görülecektir. Kalam alimleri tarafından tenkide uğramış şathiyye türünden şiirler yazan Eşrefoğlu'nun "Tecelli şevk-i didarın beni mest eyledi hayran / Ene'l-Hak sırrını candan anıncün kılmazam pinhan" (Özkan, 2013: 101) matlali şiirine XVII. asır Alevi-Bektaşî saz şairlerinden Temaşvarlı Hasan Dede'nin "Eşrefoğlu al haberi/Bahçe biziz gül bizdedir/ Biz Şah-ı merdan kuluyuz/ Yetmiş iki dil bizdedir" (Güneş, 2010: 265) şeklindeki taşlaması bu zümre tarafından benimsenmediğini gösteren önemli bir örnektir. Bu taşlama, Alevi-Bektaşî müzik kültürü içerisinde bugün de yer almakta ve bir halk türküsü olarak çalınıp söylenmektedir.

Eşrefoğlu Rumi'nin mensup olduğu Kadiriyye'nin manevi zinciri diyebileceğimiz silsilesi Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştığından Ehl-i Beyt'e, özellikle de Hz. Ali'ye duyulan sevgi ve saygı diğer tarikatlara kıyasla oldukça yoğundur. Kadiriyye'nin Anadolu'daki ilk temsilcisi kabul edilen Eşrefoğlu'nun da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt algısı mensup olduğu Kadiri Tarikatı çerçevesinde şekillenmiştir.

Kaynakça

- Aksu, Ali. (2009). "Mevlana'nın Mesnevisinde Dört Halife". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1, 19-41.
- Aşkar, Mustafa. (2001). *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bayer, İsmail. (2013). "Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları". Yayınlanmamış

- Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Bursevi, Abdullah Veliyyüddin, *Menakıb-ı Eşrefzade*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 3480/2, vr. 2a-29a.
- Duman, M. Zeki. (2001). “Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Beyt” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, 37-58.
- Eşrefoğlu Rumi. (2007). *Müzekki’n-nüfus*. Haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları
- .(Ty). *Tarikatname*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Nu: 441. vr. 1-79.
- Fevzi, Faruk Ömer. (1999). “Ehl-i Beyt Üzerine”. Çev. M. Bahaüddin Varol. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 397-404.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Gazzali, Ebu Hamid b. Muhammed. (1989). *İhyaü Ulumi’d-Din*. Ter. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları.
- Güneş, Mustafa. (2010). “İznikli Eşrefoğlu Rumi’nin Türk Edebiyatı Üzerindeki Etkisi”. İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rumi Sempozyumu, Bursa.
- Hace Muhammed Lütfi. (2013). *Hülasatü’l-Hakayık*. Haz. Seyfettin Mazlumoglu. İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı Yayınları.
- Hucviri, Ali b. Osman Cüllabi. (1996). *Keşfül-Mahcub*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Kesir. (1995). *El-Bidaye ve’n-Nihaye*. Çev. Mehmet Keskin. c. 9, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Karabiber, Namık Kemal. (2007). “Ehl-i Beyt Tasavvuru ve Erken Dönemdeki Yansımaları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kuşeyri, Abdülkerim (1981). *Kuşeyri Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Maturidi b.Mansur. (2005). *Te’vilatü Ehl’i-Sünne*. Thk. Mecdi Basallum. Beyrut.
- Mevlana Celaleddin-i Rumi. (1963). *Mesnevi*. Çev. M. Faruk Gürtuna. İstanbul: Ülkü Yayınevi.
- Öz, Mustafa. (1994). “Ehl-i Beyt”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 498-501.
- Özkan, Ahmet. (2013). “Eşrefoğlu Rumi, Hayatı, Tasavvufi Görüşleri ve Eşrefiyye Tarikatı”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

- Sarıkaya, M. Saffet. (2009). “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi”. *İslamiyat Dergisi* 3, 93-110.
- Suyuti (2002). *Lubabün-Nukul fi Esbabın-Nüzul*. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sakafiyye.
- Suyuti, Celalüddin. (2004). *Camii's-Sağir*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye Yayınları.
- Şahin, Hanifi. (2013). “Alvarlı Efe'nin Düşüncesinde Ehl-i Beyt Tasavvuru”. Uluslararası Hacı Muhammed Lüfti (Alvarlı Efe) Sempozyumu, Erzurum.
- Türer, Osman. (1998). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Vahidi (1992). Ali b. Vahidi, *Esbabu'n-Nüzul*, Demmam: Daru's-Salah.
- Varol, M. Bahaüddin. (2004). *Ehli Beyt – Kavramsal Boyut*. Konya: Yediveren Yayınları.
- Yazıcıoğlu, Ahmed-i Bican (1977). *Envarü'l-Aşikin*. Sad. Mahmud Serdaroğlu-A. Lütfi Aydın. İstanbul: Çile Yayınevi.
- Zemahşeri (2003). *el-Keşşaf an Hakaik-i Gavamidi't-Tenzil*. c. 2, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye.

TÜRK HALK DİNDARLIĞI VE EVLIYA İNANCI: SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM*

TURKISH FOLK RELIGION AND SAINT BELIEF: A SOCIOLOGICAL APPROACH

Muammer AK**

Öz

Ziyaret fenomeni ve evliya inancı dini-sosyal hayat içerisinde halk dindarlığının önemli bir boyutunu oluşturur. Söz konusu olan inanç; yatır, türbe, tekke, dede mezarı, ziyaret gibi çeşitli isimler ile anılır. Bu inanç, manevi güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen bu yerlere belli dilek ve isteklerle yapılan ziyaretler ve bu alanda uygulamaları içerir. Bu inanç ve pratiklerin geri planında insan psikolojisinin, çevre faktörünün, sosyal ve ekonomik imkânların etkileri yanında, İslam öncesi Türk inanç ve kültürünün izlerini görmek mümkündür. Önceki inanç kültürümüzün Tanrı inancı ve bu merkez etrafında var olan bazı güçlü ruhlardan yardım isteme, İslami renge bürünerek evliya kültüne dönüşmüştür. Bugün Türkiye’de halk dindarlığının geniş çapta tasavvuf etkisi taşıyan evliya kültü merkezli olduğu görülmektedir. Halk, velileri üstün kuvvet ve özelliklere sahip, Allah’a yakın olan bir şahsiyet olarak görmekte ve herhangi bir konuda yardımının dokunacağına inanmaktadır. Ayrıca bu kişilerin Allah’ın sevgili kulları, keramet sahibi, alçak gönüllü, sıkıntı anında insanlara yardımcı olan, duaları geri çevrilmeyen, şefaahat eden, gaybı bilen ve hastaları iyileştiren gibi özelliklerinin olduğuna da inanılmaktadır. Türk toplumunda veli inancının sadece tarihi kişiler etrafında değil, yaşayan kişiler etrafında da var olduğu görülmektedir. Evliya/Velilerin sahip olduğuna inanılan söz konusu yetenekler, tasavvuf terminolojisinde keramet olarak adlandırılmaktadır. Evliyaların manevi gücünün göstergesi olan bir diğer kavram bereketdir. Bu bağlamda, velinin bereket sahibi olması ve ziyaretçilerini bereketinden yararlandırması ziyaret dindarlığının önemli bir özelliği olarak görülebilir.

Bu çalışmada, Türk toplumunun dini hayatının önemli bir bölümünü oluşturan ziyaret olgusu ve evliya inancı incelenmektedir. Makalede; ziyaret fenomeni, evliya inancı ve bu inancın temellerinin nereye dayandığı, evliyanın özellikleri gibi konular fenomenolojik yöntem kullanılarak sosyolojik bir bakışla ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: ziyaret fenomeni, evliya, halk dindarlığı, türbe, tasavvuf

Abstract

Visit phenomenology and slavery beliefs constitute important aspects of the religiosity in the religious-social life. The belief is called such names as tomb, tomb, dervish, grandfather tomb, visit and. This belief includes visits to the places where people believed in their spiritual strength and virtues are assumed to be buried, visits made with certain wishes, and similar practices in this area. In the background of these beliefs and practices, it is possible to see traces of human psychology, environmental factors, social and economic opportunities as well as pre-Islamic Turkish beliefs and cultures. Our previous belief of God and the need to seek help from some powerful souls around this center has been transformed into a cult of the Walis with the Islamic identity. Today, Turkey seems to be centered on the cult of Walis with a wide range of religious mysticism effect. People see these walis as people with superior powers and

* Makalenin Geliş Tarihi: 30.12.2017, Kabul Tarihi: 16.05.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.5

**Dr. Öğr. Üyesi Gümüşhane Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Gümüşhane, akmuammer@hotmail.com. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0241-1893>.

qualities, who are close to Allah, and as people who are believed to help others in any matter. These people are also believed to be Allah's beloved servants, to possess miracles, to be humble, to help people in times of trouble, to know the unknown, and to heal the sick. The Wali belief in the Turkish society is formed not only around historical personalities, but also around those who live. The talents that are believed to be possessed by the Walis are called miracles in the Sufi terminology. Another concept that is considered as a sign of the spiritual power of the Wali is fertility. In this context, the fact that the Wali is blessed and that the blessing of visit can be seen as an important feature of visitation piousness.

In this study, the visitation phenomenon and the belief in the Wali, which constitute important parts of the religious life of the Turkish society, are examined. In this article, visit phenomenon, where the Wali is based on faith and the foundation of these beliefs, issues such as the Wali's features are investigated by the phenomenological method using a sociological perspective.

Key Words: visit phenomenon, Wali, popular religion, tomb, mysticism.

1. Giriş

Bu makalede halk dindarlığı, evliya inancı ve ziyaret fenomeni çerçevesinde incelenmektedir. Bu itibarla, halk dindarlığı veya halk İslam'ı teriminden, bir inanç olarak yorumlanan ve bir sosyal hayat tarzı olarak yaşanan, İslam'ın ana esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber, daha ziyade halkın geleneksel yaşantısının belirlediği, kısmen hurafelerle karışık bir Müslümanlık tarzını anlamamız gerektiğini ifade etmeliyiz.

Türkiye'de halk dindarlığının önemli göstergelerinden biri ziyaret fenomenidir. Ziyaret dindarlığının merkezinde ise veli/evliya inancı/kültü bulunmaktadır. Geniş ölçüde tasavvuftan beslenen bu veli inancı, toplumsal eylemde kendini ziyaret dindarlığı şeklinde göstermektedir. Bugün Türkiye'de halk dindarlığının geniş çapta sufiliğin/tasavvufun etkisini taşımakta olan evliya kültü merkezli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, araştırmada ziyaret fenomeni ve evliya inancı tarihsel arka planı ile ele alınmaktadır. Çalışmada ayrıca, halkın veli/evliya olarak kabul ettiği kişilerin hangi özelliklerinin bulunduğu da değinilmektedir.

Ziyaret fenomeni dini-sosyal hayat içerisinde "halk dindarlığının" önemli bir boyutunu oluşturan ziyaret inanç ve uygulamalarını teşkil eder. Türbe ziyareti, Anadolu'da kutsal mekânlara gitme davranışını içermektedir. Söz konusu olan inanç ve ziyaret; yatır, türbe, tekke, dede mezarı, ziyaret gibi çeşitli isimler ile anılan ve çoğunlukla veli, evliya, dede, baba vb. gibi isimlerle anılan kişilerin mezarlarının ziyaretini içermektedir. Ayrıca bu kişilerin manevi güç ve meziyetlerine inanılmakta ve bu kişilerin medfun oldukları kabul edilen yerlere belli dilek ve isteklerle ziyaretler yapılmaktadır. Bu bağlamda ziyaret dindarlığının temelinde veli inancının olduğu görülmektedir.

Ziyaret fenomeni etrafında gösterilen inanç ve pratiklerin arka planında insan psikolojisinin, çevre faktörünün, ekonomik ve kültürel faktörlerin yanında İslam

öncesi Türk inanç ve kültürünün izlerini de görmek mümkündür. Bununla beraber ziyaret fenomeni etrafında gösterilen bazı inanç ve uygulamalar tevhit inancıyla çelişiyor gibi görünse de toplumumuz tarafından bu inanışlar, İslam dini ve özellikle de tasavvufi unsurlarla birleştirilerek farklı bir boyut ve anlam kazanmıştır. Kutsalın tezahür ettiği [*hierofani*] yerler olarak türbe, yatır, mezar, kutsal ağaç, su, taş gibi yerler türlü dilekler, adaklar ve amaçlar ve çeşitli usullerle ziyarete konu olmaktadır. Ziyaret dindarlığı, “kitabî dini kültüre” nispetle bir alt kültürle hatta bazen karşıt kültür ve normatif dine nispetle de bir tür “paralel din” konumunda, halk dindarlığının oldukça fonksiyonel kutsal odakları olarak karşımıza çıkmaktadır. Türbe, adak ve ziyaret dindarlığı toplum kültürü ve yaşanan dinin çok önemli yönünü oluşturmaktadır. Halk dindarlığının özel formu niteliğinde çok yönlü ve fonksiyonel bir dini-mistik, sihri, sosyokültürel olgu ve gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Günay, 2003: 6).

Yeni bir dini kabul eden topluluklar, kabul etmiş olduğu bu dinsel olguları daha önceden sahip olduğu kültürel ve dinsel motifleri ekleyerek yeniden şekillendirmektedir. İşte bu oluşum “halk dindarlığı/popüler dindarlık/volk İslam” (Mardin, 1997: 151) olarak ifade edilmektedir. Bu tür dindarlığın en önemli özelliklerinden biri ise ziyaret fenomeni ve evliya inancıdır. Ocak’a (2010:172) göre, çoğu araştırmacılar “volk İslam/popüler İslam” tabiriyle sadece heterodoks İslam anlayışını kastediyorlar. Bu eksik bir yaklaşımdır. Çünkü popüler vasfının temel karakteristiği, eğer geleneksel anlayış ve şifahi kültüre dayalılık ve dolayısıyla bunun yarattığı bir senkretizm ise, bunun içine bu vasıflara haiz olup, bazı noktalarda heterodoks anlayışla örtüşen Sünnî halk İslam’ı da girer. Bu bağlamda, Türk halk dindarlığı diye adlandırılan dini yaşayış alanında resmi/Sünnî İslam’ın dini unsurlarının yanı sıra kökleri inanç ve kültür tarihimizin derinliklerine uzanan tasavvufî, hatta başka kültür ve dinlerden çeşitli etkileşimler sonucunda oluşan dini kültür unsurlarını tespit etmek mümkündür (Günay ve Güngör, 2001: 2). Bir dinin teorik yapısı, inanç esasları ne olursa olsun, halk arasında zamanla onun toplumsal ve kültürel özelliklerini kazanır. Yani hem kültürden etkilenir hem de kültürü etkiler. Böylece zamanla kültüre uyarlanır ve onunla özdeş hale gelir. Kısaca kültürü dönüştürür ve kendisi de dönüşür. Bu bağlamda aynı süreç Türklerin İslam’ı kabulünden sonra da işlemiştir.

Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve birtakım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken sürekli eskisinin yenisinde devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslam’ı kabul dönemine kadar gelmiştir. Türkler X. yüzyılda İslam’ı seçince konar-göçer bir sosyal hayata ve şifahi kültüre dayalı bu eski geleneklerle uzlaşmak zorunda kalmıştır. Eski ozan ve kamlar yeni derviş ve şeyhler olmuştur. Bu bağdaştırmacı süreç sarsmadan, tabii olarak kendiliğinden oluşan, mistik öğeleri ağır basan ve hurafeci bir Müslümanlık süreci olmuştur (Ocak, 1996: 81). Anadolu topraklarında XII. yüzyıl başlarından itibaren yeni bir sentez halinde oluşmaya başlayan Müslüman Türk kültürünün ana besleyici

kaynakları esas itibariyle Orta Asya ve Orta Doğu kökenlidir ve geniş çapta sufiliğin etkisini taşımaktadır. Bugün de Türkiye’de halk kültürü hâlâ bu etkiyi hemen hemen bütün alanlarında kuvvetli bir biçimde yansıtır. Bunun en açık göstergesi halk Müslümanlığının evliya kültü merkezli oluşudur (Ocak, 2010: 179).

Ocak’a (1997:5-7) göre veli, fevkalade ruhani kudretlerle mücehhez olduğu için, artık toplumda ona korku ile karışık bir saygı duygusu hâkim olmaya başlar. Veliye karşı yapılacak herhangi bir saygısızlığın, çarpılma, aniden veya feci bir şekilde ölüme yakalanma vs. şeklinde cezalandırılacağına inanılır ve buna paralel olarak, velinin ruhani kudretinden, birtakım iyiliklerin cezp edilmesi ve kötülüklerin giderilmesi yolunda faydalanma arzusu doğar. Nihayet, dünyada bu tarz menfaat sağlanacak velinin, öbür dünyada da Tanrı katında yardımcı olması için onu memnun etme çabası ortaya çıkar ve bunun sonunda bir tatmin duygusu müşahede edilir. İşte ifade edilen bütün bu sosyal ve psikolojik faktörler bir araya gelerek kültürün teşekkülünü meydana getirmiştir. Müslüman Türklerin yaşadıkları bütün coğrafyalarda ve bu arada tabiatıyla Anadolu’da, veli kültü tahlil edildiği zaman, bunun kaynağını İslam öncesi eski Türk inançlarının teşkil ettiği daha ilk bakışta dikkati çekecek kadar sarıhtir. Tasavvufun veli telakkisi, tabir caizse buna bir kılıf hizmetini görmüştür. Gellner’e (1994: 27) göre ise veli kültü, irfani düşünce ve pratiği, halk İslam’ı açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Nitekim evliya türbelerini ziyaret, aracı kültüne müracaat, daha duygusal bir dindarlık, halk İslamının hâlâ yaşayan özellikleridir. Öte yandan, velilerin çok geniş halk kesimleriyle olan irtibatı da dikkate alındığında Gellner, velilerin sosyal hayattaki fonksiyonlarını şöyle ifade etmektedir: Nitekim tarihte veliler, kentli yoksul kesimlere çeşitli hizmetlerde bulunuyordu. Velilerin bu insanlara götürdüğü tasavvufi etkinliğin sağladığı coşku, yalınkat, süssüz Ortodoks geleneğin verdiği hazdan daha çoktu. Dolayısıyla bu, insanların yokluk, yoksunluk içinde yaşadıkları kötü koşullardan kaçmalarına yardım ediyordu.

Çalışmanın konusu teşkil eden halk dindarlığındaki veli inancı ve ziyaret olgusunun daha çok dinler tarihi ve din psikolojisi açısından incelenmesi bu konunun sosyal yönünün arka planda kalmasına sebep olmuştur. Konunun içeriği gereği, din sosyolojisi ve fenomenolojisi biliminin metodunu temel alıp, konunun dinler tarihi ve din psikolojisinden bağımsız olmayacağını da dikkate alarak zaman zaman bu bilimlerin yöntemlerine de başvurarak konu açıklanmaya gayret edilmiştir. Bu bağlamda makalede; “ziyaret fenomeni nedir”, “evliya (veli) kimdir”, “bu inancın temelleri nereye dayanmaktadır”, “halka göre evliyanın (veli) özellikleri nelerdir” gibi sorulara sosyolojik bir bakış ile cevap aranmaktadır.

2. Metodoloji

Makalede, dokümantasyon metodu kullanmakla beraber fenomenolojik yaklaşım temel alınmıştır. Bu bakımdan burada kısaca fenomenolojiden bahsetmenin konunun anlaşılması açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz. Fenomen, bir

şeyin açığa çıkması, kapalı kalmaması ve kendini göstermesidir. Dolayısıyla bir varlığı anlamak, tanımak ve bilmek için öncelikle onun fenomenlerinin bilinmesi gerekmektedir (Arslantürk, 2001: 18). Fenomenoloji terimi, fenomen kavramının “duyular ve sezgiler tarafından algılanan her şey” şeklindeki anlamından türemiştir. Fenomenolojiye göre fiziksel dünya herkes için aynı anlamı taşıyan, bireylerden bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Diğer bir deyişle fiziksel dünya görelidir. İnsanların kendisine yüklediği anlamlara ve yorumlara bağlıdır. Fenomenolojik yaklaşımda araştırmacı, sadece insanların nasıl davrandıklarını değil, niçin öyle davrandıklarını da anlamak istiyorsa, onların gerçek davranış ve eylemleriyle olduğu kadar, güdüleri, duyguları ve düşünceleriyle, tüm duyuşsal-algı biçimleriyle de ilgilenmelidir (Slattery, 2010: 233-234). Fenomenolojik metot, dindar halkın kendi dinlerinin, fenomenlerde ifade edildiği, inançlarda sözle dile getirildiği, imanda anlaşıldığı ve kutsal kurumlar vasıtasıyla din dışı dünyada tezahür etmiş haliyle ne anlam ifade ettiğini belirleme/tanımlama hakkının dindar halka özgü bir şey olduğunu kabul eder (Cox, 2004: 50). Bir kavram olarak fenomenoloji çift kutuplu bir anlama sahiptir. Dışarıdan bakınca bir fenomenin görüntüsünden iç anlamına nüfuz etmeyi yani onun özünü kavramayı ifade ederken, içerden bir bakışla gizli ve örtülü olan yüce ‘kendinde şey’in görünmekle kendini açması olarak tanımlamak mümkündür (Coşkun, 2004: 28). Çünkü insanların hangi durumda niçin öyle davrandıklarını ortaya koymanın yolu, onların davranışlarını bazı genellemelerin içine almakla değil, davranışlarını, öznel durumları, tarihsel ve sosyal koşulları, inançları, değerleri ve kuralları çerçevesinde anlamaya çalışmakla mümkündür; esas olan davranışın bağlamı içinde anlaşılmasıdır (Demir, 2007: 131-132). Bu bağlamda araştırmada ziyaretçilerin veli (evliya) kavramına hangi anlamları yükledikleri, velilerin hangi özelliklere sahip olduğuna inanıldığı ve veli inancının arka planında bulunan düşünceler, değerler ve inançlar tarihsel ve kültürel olarak da incelenmiştir.

3. Ziyaret Fenomeninin ve Veli İnancının Tarihi, Dini ve Kültürel Arka Planı

Psikososyal ve kültürel bir varlık olan insan ne kendi dünyasından ne de buna paralel görünmeyen varlıklardan oluşan dünyadan vazgeçememiş, sosyal ihtiyaçlarını kimi durumda kutsallarla karşılama eğilimine yönelmiştir. Kutsalla ilişkiye geçerken de kutsala yakın bulduğu nesnelere de kutsallık atfederek kutsalın alanını genişletip aynı zamanda somutlaştırmış ve çeşitli uygulamalarla bunu sosyal bir kuruma dönüştürmüştür. İşte bu kurumu veli inancı merkezinde oluşan ziyaret olgusuyla açıklayabiliriz.

Fenomenolojik açıdan bakıldığında ziyaret fenomeni kendilerinde beşer üstü ilahi güç ve kudretlerin bulunduğuna inanılan, bir takım mezarların, türbelerin ve mevkilerin çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmesini ifade etmekte olup, insanları buralara cezbeden şey, onlarda bulunduğuna inanılan manevi güç, feyz ve bereket

veyahut fenomenolojinin diliyle ifade etmek gerekirse, kutsalın onunla bir takım ritüel usullerle temasa geçilmesi halinde insanlara faydasının dokunacağına inanılmakta oluşudur (Günay, 2002: 453). Ayrıca, ziyaretçiler oradaki zatın maneviyatından, kendilerine istenmedik bir zararın dokunmasından çok korkarlar. Bu yüzden İslam'ın emirlerine o kadar da sıkı uymayan çoğu kimsenin bir türbenin kutsiyetini ve mahremiyetinin ihlal etmekten son derece çekindiği görülür (Ocak, 2014: 178).

Ziyaret yerlerine cazibe gücünü sağlayan şey onlarda olduğuna inanılan kutsiyettir. O halde yapısal bakımdan ziyaret fenomenini, kutsalın bir tür tezahür ve yaşanış biçimi olarak tanımlayabiliriz (Günay vd., 2001: 104). Burada söz konusu yerlere gösterilen ilgi, Eliade'nin ifadesiyle, buralara yapılmış bir tapınma değil, onların, kutsalın bir tezahürü olmalarında gizli olması nedeniyle, kutsal nesne ile temasa geçen kimsenin, kendisini kutsalı tayin eden asıl güçle temasa geçmiş psikolojisiyle yakından ilişkilidir (Güngör, 1990: 40). Çoğu zaman Tanrının veya kutsalın bir zuhuru gerekmemektedir. Herhangi bir işaret yerin kutsallığını belirtmeye yetmektedir. Kutsal kabul edilen varlıklar ve mekânlar bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçek olarak, dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesnelere içinde açığa çıkarlar. Tezahürlerinden dolayı kültürel konuları olan nesnelere artık sadece ne taş ne de ağaçtır; onlar varlıklarında kutsalı açığa çıkarırlar. Bu sebeple tarihte insanlar, kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelere yakınında yaşama isteği sergilemiştir (Eliade, 1991:7). Çünkü kutsalın yoğun olarak hissedildiği yerlerde insanlar için daha çok güven söz konusudur (Oymak, 2002:132). Ayrıca, kutsal kabul edilen bu mekânlar insanlarda psikolojik olarak bir rahatlama ve yaşadıkları coğrafyanın önemini araştırma etkisi yapar. Çoğu zaman çaresizlik içinde iken kutsal mekânlardan yardım umulur ki, burada kutsala yakın olduğu ve kendisine yardım edilebileceği düşüncesi hâkimdir. Bu bağlamda, ziyaret fenomeninin toplumsal hayatla fonksiyonel bir biçimde bütünleştiğini görmekteyiz. Bu fonksiyonel bütünleşmeden anlaşılıyor ki, ziyaret fenomeninde, din, kültür ve toplum iç içedir (Günay vd., 2001: 105). Ancak Mardin'e (1997:169) göre, bu durumu salt psikolojik olarak görmek hatalı olur. Halk tabakasındaki kişi yöntem yolu olarak halk kültürünün ve dininin verdiği imkânları kullanmasının pratik bir sebebi vardır. Halk kültürü, bütün hurafeleri bir yana, halkın menfaatlerine daha kısa yoldan cevap vermektedir.

Ziyaret inancı yalnızca Türk yahut İslam dünyası ile sınırlı değildir. Natürizm ve Animizm diye adlandırılan ve tabiat yahut tabiat kuvvetlerine veya onların kişileştirilmiş şekillerine veyahut ruhlara ve özellikle de ata ruhlarına tapınma şeklindeki inanç ve uygulamalara Afrika, Amerika ve Avustralya'nın ilkel yerlilerinin yanı sıra Uzak Doğu ülkelerinde ve hatta Çin'de, Hindistan'da, Eski Yunan ve Roma'da da rastlanmaktadır. Çinlilerdeki bir inanca göre, göğe yükselen ata ruhları yeryüzündekilerin ne yaptıklarını bilir. Onlara kurbanlar sunarlar. Bu kültün atanın bizzat kendine tapınma mahiyetini taşımadığı, onun öldükten sonra ailesine yardım

edeceği, onu kötülüklerden koruyacağı inancından doğan, korku ve saygı karışık bir telakki olduğu anlaşılmaktadır (Ocak, 2000: 63). Öte yandan Hıristiyanlık, azizler kültürünü, daha ilk dönemlerinden itibaren dinî hayatın önemli bir parçası haline getirmiş bulunmaktadır. Yaygın görüşün aksine bu tür inançlar sadece kırsal alanlarda değil, aynı şekilde şehir çevrelerinde, evrensel ve yüksek dinler seviyesinde, “halk dindarlığı” dediğimiz bir form içerisinde kendini gösterebilmektedir. Bunun çeşitli örneklerini, evrensel dini cemaatlerin hemen hepsinde, hatta günümüz toplumlarında, Müslüman topluluklarda dahi bulmak mümkündür (Günay, 2002: 354). Halk dindarlığının veya daha geniş anlamda popüler dindarlığın önemli bir boyutunu oluşturan ziyaret olgusu, kitabi dinlerden süzülüp gelen kavramlar ve inançlarla birlikte eski kültürlerin ve çok Tanrılı inanışların bir çeşit karışımıdır (Arslan,2004: 56). Bu bağlamda, yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş ve onun içinde yoğrulmuş, sonra bir takım sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının, bu geçiş sırasında hatta çok uzun zaman sonra bile, eski kültürle ilgilerini tamamen kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi, bazılarını da yeni kültürün kalıplarına uydurarak muhafaza ettikleri bilinen sosyolojik bir olaydır. Şüphesiz aynı vakıta, değişik yer ve zamanlarda İslam kültürüne girmeye başlayan çeşitli Türk topluluklarında da tekrarlanmıştır. Bu Türk toplulukları, İslamiyet’i kabul etmeden önce muhtelif dinlere girdikleri zaman eski inançlarından yeni dinle çatışmayanlarını olduğu gibi, çatışanları ise yeni dinden aldıkları motiflerle besleyerek ona uydurmaya çalışmışlardır (Ocak, 2000: 53).

Gündüz’e göre (2005: 27), Anadolu tarih boyunca dinsel, siyasal ve kültürel bir merkez olma hasebiyle önemini korumuş, sayısız dinsel ve kültürel gelenek Anadolu’da ortaya çıkmış ve burada kendisine bir sığınak ve yaşam fırsatı bulmuştur. Evrensel dinlerden pagan geleneklere, sır dinlerden gnostik akımlara kadar birçok inanç sistemi Anadolu’da kendisine barınak ve taraftar bulabilmiştir. Her ne kadar VII. yüzyıldan itibaren Anadolu hızla İslam kültürünün etkisine girmiş ve yöre halkı büyük oranda İslamlaşmış olsa da Anadolu’da yaşayan halk inançlarında, Anadolu’nun bu zengin ve karmaşık dinsel ve kültürel mirasının etkileri, bir şekilde adeta İslamlaştırılmış olsalar da, devam etmiştir.

Türklerin Anadolu’da şekillenen dini, kültürel ve sosyal yaşayışları üzerinde, ziyaret olgusunun köklerinin İslam öncesi döneme kadar uzanan birçok dini, kültürel ve sihri unsurların etkileri olduğu hususuna dair bir takım ilmi çalışmalar yapılmıştır. Türkler Müslüman olmadan önce, milli dinlerinden başka “Şamanizm”, “Budizm”, “Mazdeizm”, “Maniheizm”, “Yahudilik” ve “Hristiyanlık” gibi bir takım dini tecrübelerle temasa geçmiş ve hatta onlardan bir kısmını kabul etmişlerdir. Bu nedenle eski Türk din ve kültürlerine ait birçok kırıntılar İslami motiflerle birleşip, yeni bir renge bürünmek suretiyle varlıklarını devam ettirmişlerdir (Keskin, 2004: 187). Olaya bu açıdan baktığımızda günümüzde Anadolu’daki ziyaret fenomeninin temellerinin, daha çok, İslam öncesi “Şamanist” dönemde atıldığını kabul edebiliriz.

“Şamanizm” dini bir sistem olmaktan daha çok büyü ve sihrin ön plana çıktığı oldukça kompleks, büyüsel bir sistemdir. Gelecekte haber verme, felaketleri önleme, hastaları iyileştirme gibi özellikleri bakımından, kerametler gösteren Türk veli imajıyla da benzeşmektedir (Ocak, 1992: 11).

İnanç merkezlerinden türbe ziyaretleriyle, Türklerin eski ve köklü inançlarından biri olan ataerkil aile yapısının bir sonucu olarak bilinen atalar kültü arasında da bir bağ vardır. Atalar kültü ataların takdisine dayanır. Bu kültürte, atanın öldükten sonra ruhunun bir takım üstün güçlerle donanacağı ve bu sayede yardım edeceği inancı vardır. En eski Türk topluluklarından olan Hunlarda yılda bir kez umumi bir merasim düzenlenerek ataların ruhlarına kurban kesilmesi (Ocak,1992: 62). Kırgızlarda; mum yakıp mezarın üstüne bırakılması, ziyaretçilerin bir kâse içinde yemeği mezarın üzerine bırakmaları (Polat, 2002: 170), şeklindeki uygulamalar ataların takdisi niteliğinde olup, bugünkü türbe ziyaretlerindeki uygulamalarla benzerlik göstermektedir. Yine eski Türklerdeki şehit olanlara beyaz, eceli ile ölenlerin mezarlarının üzerine siyah bayrak asma geleneğini (Ögel, 2001: 759), bugünkü türbelere ve mezarlara bez bağlama geleneğinin temeli olarak değerlendirebiliriz. Atalar ve mezarlar etrafında şekillenen bu uygulamalar ölüme ve ölüm sonrasına yönelik dindarlıklar geliştirmiştir. Dinsel tecrübelerin başlangıcında ölümün bulunduğu veya ölümün dinsel tecrübeye katalizör rolü oynadığı kanaati yaygındır. Belki o dinsel duygu kıvılcımlarını tutuşturan bir etkidir (Sarıkoçlu, 2002: 228). İşte bu ölü kültü çerçevesinde yapılan uygulamalar günümüzde türbe, yatır, mezar ziyaretlerinde hayatini devam ettirmektedir.

Türklerde ziyaret olgusunun şekillenmesinde İslam’ı kabullerinden sonra başlayan ve günümüze kadar geçen sürecin etkisi de olmuştur. İranlıların etkisiyle oluşan tasavvuf anlayışının, ziyaret inancına da yansımalarının olduğu bilinmektedir. Bu yansımalar arasında veli kültü önemli bir yer tutmaktadır. Tasavvufun Türkler arasında yayılmasında en büyük pay hiç şüphesiz “Ahmet Yesevi” ve onun fikirlerini benimsemiş “Horasan Ekolü”ne mensup gezgin dervişlere aittir. Anadolu’nun fethinden sonra bu coğrafyaya göçen Türk unsurları önünde gazi-veli tipinin temsilcileri olan “Horasan Erenleri” veya “Horasan Evliyalari” denilen dervişler gelmişlerdir. Bunlar gezdikleri yerlerde anlattıkları keramet ve menkıbelerle halkın hayranlığını kazanmışlardır. Halkın dinî, sosyal ve kültürel hayatını önemli ölçüde etkileyen veliler halkın büyük sevgi, saygı ve teveccühüne mazhar olmuş şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Olağanüstü manevi güç ve feyze sahip olduklarına inanılan velilere sağlıklarında gösterilen saygı ve hürmet, öldükten sonra da devam etmiştir. Velilerin mezarları üzerine türbeler yapılmak suretiyle, buralar ziyaret mekânı haline gelmiştir (Günay vd., 2001: 112). Üstün kuvvet ve özelliklere sahip olup Tanrı’ya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda (sağ veya ölü iken) yardımının dokunacağına inanılması ve bunun için bazı uygulamalara başvurulması (Ocak, 1997: 27) şeklinde tarif edebileceğimiz veli kültü ziyaret

yerleri ve bunlarla ilgili inanç ve pratiklerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Ziyaret olgusunun kaynağını din ve kültürden alıp çeşitli inanç ve pratiklerle zenginleştiği görülmektedir. Diyebiliriz ki; halkın inancı yaşamına karışmış, bütün eylemlerine, davranışlarına yön verici bir nitelik kazanmıştır. Halkın türküsüne, düğününe, bayramına inanç girmiş, bütün çevresini inançlar örmüştür. Sözün kısası bütün davranışlar, tutumlar, inançlarla iç içedir (Eyüboğlu, 1974: 27).

Kaynaklar Türk halk sufilik geleneği ve bu geleneğin coğrafi ve kronolojik safhalarını yansıtan üç evliya veya sufi zümresinden bahseder. Bunlar: 1.Ahmet Yesevi ile başlayan erken Türk sufilik geleneği olan, “Türkistan Erenleri”, 2.Horasan Melametiyyesi veya İran sufiliği olan, “Horasan Erenleri”, 3. Mevlana, Hacı Bektaş ve Yunus Emre tarafından temsil edilen, “Rum (Anadolu) Erenleri”dir. Geniş ölçüde tasavvufi bir renk taşıyan Türk Müslümanlığını sufilikten, tasavvuftan ayrı düşünmek yanlış olur. O halde Ahmet Yesevi’yi tanımak İslamiyet’in Orta Asya macerasını tanımak demek olduğu kadar, Türk Müslümanlığını da tanımak demektir. Onun tarihi misyonu, İslam’ı İran sufiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya’daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirebilmiş olması şeklinde özetlenebilir (Ocak, 2008a: 32-33; Köprülü, 2005: 28). Türklerin İslamlaşmasında büyük bir rol sahibi olan Türkistan-Horasan erenleri diye tabir edilen bu ekol, askeri ve siyasi şartların zorlamasıyla oradan Anadolu’ya doğru akan bir irfan geleneğidir. Ayrıca bu öğreti, bir asır öncesinin güçlü Orta Asya inanç kültürleri ile İslamiyet’in ve yeni mekânlarda karşılaşılan inançların sentezlenmesini bağrında taşımaktaydı (Melikoff, 2011: 141-153; Köprülü, 2012: 46-50). Bu heterodoks İslam, göçebe Türkler arasında dışarıdan getirilmedi veya o zamanki İslam dünyasında mevcut bir takım heterodoks mezhepler gibi, yıllar yılı süren teolojik tartışmaların sonunda oluşmadı. Bu İslam yorumu, Türklerin zaten önceki dinleri vasıtasıyla almış buldukları mistik bir nitelikle giren ve İslam’ın geniş çapta eski dinlerin kalıntılarıyla bunları mitolojik şifahi gelenekler halinde saklayan sosyokültürel bir zeminde birleşerek değişime uğramasıyla zaman içinde meydana geldi (Ocak, 2008b: 49; Ocak, 1992: 90).

Sufizmin toplumsal görevi, toplumsal yaşamın bütün düzeylerine sufi düşünce ve adetleri aşmaktır. Bu görev de tarikatın ortaya çıkışı ve Tanrı dostları, evliya, etrafında yaygın kültürlerin gelişmesi gibi birbiri ile yakından ilişkili iki sürecin hiç durmaksızın açılıp serpilmesiyle başarılmıştır. Kurumsal sufiliğin oluşumu tarikatın gelişmesiyle tamamlanmamakla birlikte evliya çevresinde halk inançlarının gelişmesiyle toplumda daha derin kurumsal kökler salıyordu. Kısaca sufizm evliya inancının dayanağını sağlıyor, bu inanç ise tarikatların bütün toplumsal katmanlarda yerleşmesini sağlama alıyordu. Tarikat ve ermiş inancı aynı madalyonun iki yanı gibi işlev görmeye başlıyordu (Karamustafa, 2011: 105-107). Beningsen ve Chantal “Sufi ve Komiser” kitabında bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Müslümanların kutsal

yerleri orada yatan şahsiyetin şefaatinde elde etmek için ziyaret ettiklerini düşünen Batılı ve Sovyet gözlemcilerin klasik hatalarından sakınmak yerinde olur. Veli, Allah ile Müslümanlar arasında bir şefaatchi değildir ve velinin mezarı, Allah'ın ondan hoşnut olmasını dilemek için ziyaret edilir” (Beningsen ve Chantal, 1988:76,192). Rusya’da türbelerin halkın hayatındaki yerini inceleyen araştırmacılar türbeleri toplumsal, kültürel ve siyasi merkezler olarak nitelendirmekte ve onların sadece ziyaretgâh olmadığını ifade etmekte. Türbeleri hem dini hem de milli sahalar olarak gören yazarlar, dini ve milli sahaların birbiri içine girmiş olması, İslami ibadet ve geleneklerin sadece laik değil aynı zamanda dinsiz bir ülkede varlığını devam ettirmekte ısrar etmesinin başta gelen sebebi olarak görmekte. Ocak’a (2002:127) göre, Balkanlar’da da Sarı Saltık aynı rolü oynamış ve halkın hafızasında bugüne kadar unutulmayan çok güçlü bir kült yaratmıştır. “Sarı Saltık gerçekten buralarda popüler İslam’ın inkârı mümkün olmayan öncüsüdür”.

Aslında inançlar, toplumun manevi sığınağıdır. Bu sığınak, insanların ruhsal ihtiyaçlarının karşılandığı, kötü arzu ve isteklerden arındığı, huzur ve mutluluğu bulduğu gerçek manevi bir koruyucudur. Bir milletin manevi değerlerini zedeleyip kültürel yönden zayıflatmak, o milletin tarih sahnesinden silinmesine yol açar. Nasıl ki bedenini yaşama fonksiyonunu ruh icra ediyorsa, toplumun yaşamasını da onun milli kültürü ve onun temelinde yatan inançları icra eder (Gökbel, 1998: 1). Anadolu halkı, türbe ve ziyaret mekânlarında, birçok fazilet, ilim ve hikmet sahibi ve kahraman olarak nitelediği bu kişileri, kendileri için bir aydınlanma, ümitsizlik durumlarında bir hayat nefesi bulma, bazen de içinden çıkamadıkları problemleri için bir sığınma mekânı olarak görmüşlerdir (Aydın vd., 2006: 113).

Modern dünyada rasyonel kazanımlar içerisinde, akılcı bilginin fethettiği alanlar gittikçe genişlemekte; ancak bu genişlemiş alan bile, insan aklının hiçbir zaman rasyonel bir şekilde bilemeyeceği alanın büyüklüğü karşısında çok sınırlı kalmaktadır (Tekin, 2003: 27). Nasr’a göre (2004: 107), modern düşüncenin bir özelliği kutsallığın anlamının kaybedilmiş olmasıdır. Bu duyarlılığı hemen hemen kaybetmiş bir insan olarak tarif edilebilecek modern insanın düşüncesi de, kutsallıktan gafil olmanın getirdiği boşluk içinde yüzmektedir. Ayrıca Şentürk’e (2004:5) göre, modern toplumlar bilimsel ve ekonomik gelişmenin, geleneksel olarak bir sosyal fonksiyon şeklinde dinin yerine getirdiği hayata mana kazandırma işlevini yerine getiremediğini tecrübe ettikçe bilim ve ekonomiye duyulan toplumsal güven sarsıldı. Bu bağlamda insanların türbelere gitmelerini modern düşüncenin ve modern hayatın getirdiği boşluktan kurtulmak ve bir “anlam arayışı” olarak değerlendirebiliriz.

Lewis’e (1998: 400-402) göre, Türk Müslümanlığı daima iki düzeyde işlemiştir: a) resmi, hukuki, dogmatik devlet dini, medreseler ve ulema sınıfı ve b) ifadesini büyük derviş tarikatlarında bulan, kütlelerin popüler, mistik, sezgisel inancı. Lewis, ilk zamanlardan beri, ibadette sade, öğretilerinde soyut, politikasında

müphem ve konformist olan sünni inanç, halkın önemli bölümlerinin dini ve toplumsal ihtiyaçlarını tatmin edememişti. Halk, sünni Müslümanlığın yetersiz ve yoksul olduğu yardım ve rehberliği, bu tarikatlarda ve onların derviş liderlerinde aramışlardır. Caminin kuru ibadetine ek olarak derviş tekkelerinde, müzik, şarkı ve dansın yardım ettiği vecd halinde dua vardı. Ulemanın akademik uzaklığını telafi etmek üzere, dost, mürşit ve rehber dervişin sıcak ve kişisel nüfuzu vardı; Tanrı ile insan arasındaki Ortodoks aralık üzerinde köprü kurmak üzere, evliyalar, şefaatçiler ve kutsal kişiler ile ulûhiyetle mistik bir birlik ümidi vardı. Bütün derviş tarikatları belli ölçüde ortodoksluğa aykırı idi ve onların öğretileri ile uygulamaları, şeriâtın bekçileri tarafından devamlı eleştiri ve ithamlara uğruyordu. Bu, tarikatları dervişlerde kendi dini rehberlerini bulan Müslüman küteller üzerinde nüfuzlarını koruma ve yaymaktan alıkoymadı. Ulema zengin ve irsî bir kast haline gelirken dervişler, halk arasında muazzam nüfuz ve prestijleriyle onlardan bir parça olarak kalmıştır.

Ocak'a (1997:70) göre, genel olarak evliya menakıbnameleri incelendiği zaman bunlarda mevcut menkıbe motiflerinin başlıca şu kaynaklardan çıktığı görülmektedir: a) İslam öncesi eski Türk inançları, b) İslami inançlar (Kur'an-ı Kerim ve Hadisler), c) Kitab-ı Mukaddes menşeli inançlar, d) Muhtelif destani ve mitolojik mahsuller ve halk gelenekleri. Ak'ın yaptığı bir araştırmada (2012:103) evliyanın özelliklerine verilen cevaplar şöyledir: Allah'ın sevgili kullarıdır (% 24,2), keramet sahibi ve alçak gönüllü olur (% 17,9), sıkıntı anında insanlara yardımcı olur (% 12,1), duaları geri çevrilmez ve şefaat eder (% 11,5), gaybı bilir (% 2,7), hastaları iyileştirir (% 2,2). Türbe ziyaretlerinde velilere isnat edilen kerametın önemli bir husus olduğu görülmektedir. Tarih boyunca, keramete, yani Allah'tan hususi lütuflara sahip olduğu mülahaza edilen en önemli şahsiyetler, evliyaullah (Allah'ın dostları) dır. Bu tipin başlıca temsilcileri gerek tarihsel gerekse ideal olarak, mükemmel insan (insan-ı kâmil) imajıyla tanımlanan sufi velilerdir (Dabaşı, 1995: 69).

Arkoun'a (1999: 86) göre, popüler dinde (halk dininde) evliya kültü aracılığıyla, murabıt ya da veli (Allah dostu) olarak adlandırılan dinsel kişilere, rahiplerin ruhbanlık işlevini hatırlatan bir konum atfedilir. Veliler Allah katında şefaat etme gücüne sahiptir. Müminler, yaşayan velilerin bereketinden yararlanmak, ölmüş velileri yardıma çağırarak için bunları düzenli olarak ziyaret eder. Sünni İslam doğal olarak bu tür inançları ve ibadetleri kınamaktadır. Buna karşın, her yerde hatta kentlerde dahi evliya ziyareti geleneğine rastlanır. Yapılan bir araştırmaya göre yaşayan bir veliyi ziyaret edenlerin oranı % 29,4'tür (Ak, 2012: 106). Bu sonuç bize Türk toplumunda veli inancının sadece tarihi kişilikler etrafında değil, yaşayan kişiler etrafında da var olduğunu ve halkın yaşayan velilerde hangi özelliklerin olduğuna inandığını göstermektedir. Ayrıca halk arasında bu velilerin kutsal olduklarına da inanılmaktadır. Sezen'e (2004: 125) göre, kutsal sayılan kişiler tabiatıyla kutsallığın niteliği gereği mantık dışı özellikler içinde görülürler. Tekke ve

tarikatların kapatıldığı göz önüne alınırsa günümüzde Türk halkının veli olduğuna inandığı yaşayan bir kişiyi ziyaret etmesini, Anadolu'daki tasavvuf kültürünün etkisi olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca bu durumu, geleneğin hâlâ devam ettiğinin ve bu kültürün köklerinin ne kadar derin ve güçlü olduğunun bir göstergesi olarak da değerlendirebiliriz. Atay'a (211:46-47) göre veli (şeyh), takipçileri gözünde sıradan bir insan değildir; Allah tarafından insanlığa yol göstermek üzere seçilmiş kutsal bir kişidir. Diğer bir ifadeyle Allah ile insan arasında bir aracıdır. Şeyhe (veli), bağlıları tarafından atfedilen kutsiyetin merkezinde "bereket" kavramı vardır. Şeyhin kutsal pozisyonu bereket sahibi olması ve müritlerini de bereketinden yararlandırması ile açıklanır. Aynı zamanda insanlar üzerindeki etki ve gücün de temellendirilmesini sağlar. Şeyhin kendisi dışında, onun soyundan gelenler ile etkinliklerini sürdürdüğü tekkesi de bereketin cisimleşmiş unsurları olurken, eşyalar, mekânlar, insanlar, olaylar da bereket sahibi olabilirler. Bereket kavramının dışında şeyhin manevi gücünün göstergesi olan kavram "keramet"tir. Keramet tasavvufi bağlamda şeyh ya da veli tarafından gerçekleştirilen mucizelere işaret etmektedir.

İslamiyet'te tasavvuf geleneğinin ortaya çıkmasından hemen sonra sufiler ile ulema arasında bir cepheleşmenin ortaya çıktığı görülmektedir. Kendilerini "doğru" İslam'ın kurumsalaşmış yegâne otoriteleri olarak gören İslam âlimleri başlangıçtan itibaren tasavvufa sıcak bakmamışlardır. Mistik-manevi deneyim yolu ile Allah'ın bilgisine ulaşma fikri (sufi çevrelerce marifet olarak adlandırılır) ulema için kabul edilemezdi. Çünkü onlar için Allah'ın bilgisine ulaşmak, ancak kendileri tarafından geliştirilmiş olan İslam ilimlerinin ciddi bir uzmanlaşma gerektiren araçlar yardımıyla Kur'an ve Hadisler, yani şeriat üzerinde yoğunlaşan bir çalışmayla mümkün olabilirdi. Allah'ın kutsal özüne ruhani geçişin batini bilgisi olarak sufi üstatlar tarafından sahip olunan ve öğretilen "marifet", Müslümanların Allah'a ve ümmete karşı davranışlarını düzenlemekle uğraşan ulemanın formel İslami bilgisi olan "şeriat"a adeta bir alternatif olarak şekillendi. Bir anlamda, tasavvuf ulemaya alternatif bir uzmanlaşmış kadro olarak "evliya"yı üretti ki bunlar her ne kadar Peygamber'in üstünlüğünü ve öncelikli pozisyonunu reddetmeseler de, pratikte Allah'a Peygamber kadar yakın oldukları izlenimini vermekteydiler. Dolayısıyla İslam'da "Peygamberlik kapısı kapandıysa da evliyalık yolu açılmış oldu" (Atay, 2011: 40-41).

Eski dinlerin en önemli özelliği canlı ve cansız varlıkların hepsinin birer ruha sahip oldukları inancıdır. Genel olarak animizm olarak adlandırılan bu dinlerden biri de Şamanizm'dir. Altay dağlarının güneyinde yaşayan insanlar, bugün bile her dağın, her göl veya nehrin o mahalle sahip bir ruhunun olduğu ve bu ruhun orayı koruduğuna inanırlar. Bu ruhlar, insanların konuşmalarını anlar, tıpkı insanlar gibi çocukları vardır ve insanlar dua veya kurban vasıtasıyla onların yardımına müracaat edebilir. Günümüz Türkiye'sinde 'tabiat ana' ifadesinde varlığını sürdüren bu ruhlar o kadar güçlüdür ki insanlar, ağaçlara elbiselerinden bir parça bağlamak veya şahsi bir eşyasını oraya bırakmak suretiyle, dileklerini yerine geleceğini hatta bunların

kendilerini koruyacağına inanırlar. Ruhlar daha çok folk Müslümanın hayatında önemli bir yere sahiptir. Daha önceleri animizmin (ataların ruhlarına inanç) yaygın olduğu bölgelerde bu inanç bir senkretizm örneği olarak İslam'a da geçmiştir. Bugün en çok karşılaşılan ruhlara inanç şekli, veli/ermiş olduğuna inanılan insanların mezarlarını onlardan bir yardım ümidiyle ziyaret etmektir (Yel, 2014: 135). Yapılan araştırmaya göre, insanların % 81,9 gibi büyük bir çoğunluğu türbe ve yatırların buldukları yerlerin manevi bekçileri olduğuna inanmaktadır (Ak, 2012: 130).

Ülkemizdeki veli ziyaretgâhlarına benzer yerlere Batı'da da rastlanmaktadır. Örneğin İtalya'nın Palermo kentinde Azize Rosalia isimli bir türbe bulunmakta olup türbenin insanları hastalıklardan, özellikle bulaşıcı hastalıklardan, koruduğuna inanılmaktadır. Ayrıca yine İtalya'da her şehrin bir veya birden fazla koruyucusu olduğuna inanılıyor. Örneğin Palermo şehrinin birinci koruyucusu Azize Caterina, ikinci koruyucusu ise Azize Rosalia'dır (Köse ve Ayten, 2010: 76). Yine, Kuzey Afrika'da bazı Müslümanlar "Merakeş'in yedi ricali" adına ilahiler söylerler; bunlar şehrin koruyucusu yedi velidir, bu velilerin mezarları günümüze değin ziyaret edilir (Schimmel, 2004: 247).

Sonuç olarak ziyaret fenomeni ve veli inancı, kökleri eski Türk dini ve kültürüne uzanan ve zamanla Türklerin karşılaştıkları farklı kültür ve inançlarla zenginleştirdikleri, İslamiyet'e girdikten sonra bütün bu farklı unsurların Anadolu'da dini-tasavvufi bir potada eritilmesi sonucu oluşmuş, kompleks unsurları mezceden bir gerçekliktir (Günay vd., 2001: 112).

4.Sonuç

Bu makalede, Türk halk dindarlığının merkezinde bulunan ziyaret fenomeni ve veli inancı ele alınmış ve onun tarihsel kökenleri ve Türk toplumundaki yansımaları incelenmiştir. Ziyaret fenomeni ve veli inancı, toplumumuzun dini hayatının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Ziyaret fenomeninin kökenine inildiğinde onun ortaya çıkmasında ve insanları kendine cezp etmesinde sanayi, din, ekonomi, psikolojik, sosyolojik vb. faktörlerin rol oynadığı görülecektir.

Evliya kültü, Türk popüler dindarlığının kutsal ve mistik boyutuna güzel bir örnek teşkil etmekte olup Türk popüler dindarlığının en belirgin özelliğinin "evliya kültü" olduğunu ifade edebiliriz. Ancak, ziyaret fenomeni ve veli inancı, sadece bizim toplumumuza özgü olmayıp diğer toplumlarda da değişik yapı, şekil, ritüel ve uygulamalarla kendini göstermekte ve bu yönüyle dünya ölçüsünde yaygınlığa sahip evrensel bir inanç olgusu niteliği göstermektedir. Ayrıca ziyaret fenomeni ve veli inancı içinde bulunduğu toplumun dini, tarihi, kültürü ile etkileşim içinde bulunması ve içinde bulunduğu toplumdan izler taşıması nedeniyle de toplumsal bir fenomendir.

Günümüzde modern yaşam biçimi insanları ne kadar rasyonelleştirmiş, bilim ne kadar ilerlemiş ve ekonomik seviye ne kadar yükselmiş olursa olsun, sosyal ve ekonomik problemler ve hastalıklar var olmaya devam etmekte, insanlar sosyal ve fiziksel güvenlik ihtiyacı hissetmektedir. Bu bağlamda, insanların türbelere gitmelerini modern düşüncenin ve modern hayatın getirdiği boşluktan kurtulma ve bir “anlam arayışı” olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca insanlar türbe ziyaretini dini inançlarının gereği olarak algılamakta ve kutsal bilinen bir yerde bulunma arzusuyla hareket ederek bu mekânlardan manevi destek almaktadırlar. Böylece, türbeler için maneviyat arayışına cevap veren mekânlardır diyebiliriz.

Veli inancının Türk halk dindarlığında ve ziyaret fenomeninde merkezde bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Halk, velileri üstün kuvvet ve özelliklere sahip, Tanrı’ya yakın olan bir şahsiyet olarak görmekte ve herhangi bir konuda (sağ veya ölü iken) yardımının dokunacağına inanmaktadır. Ayrıca bu kişilerin (veli) Allah’ın sevgili kulları, keramet sahibi, alçak gönüllü, sıkıntı anında insanlara yardımcı olan, duaları geri çevrilmeyen, şefaahat eden, gaybı bilen ve hastaları iyileştiren gibi özelliklerinin olduğuna da inanılmaktadır. Türk toplumunda veli inancının sadece tarihi kişilikler etrafında değil, yaşayan kişiler etrafında da var olduğu görülmektedir. Velilerin sahip olduğuna inanılan söz konusu yetenekler, tasavvuf terminolojisinde keramet olarak adlandırılmaktadır. Bu keramet telakkisi halk arasında hâlâ yaşamaya devam eden bir veli/evliya kültürünün oluşmasına ve köklü bir şekilde yerleşmesine yol açmıştır. Keramet kavramının dışında velinin manevi gücünün göstergesi olan bir diğer kavram ise bereketdir. Bu bağlamda, velinin bereket sahibi olması ve ziyaretçilerini bereketinden yararlandırması ziyaret dindarlığının önemli bir özelliği olarak görülebilir.

Türk toplumunun dini kültürü ve dindarlığı içerisinde daha çok sözlü kültüre dayalı bir tür geleneksel halk dindarlığının güçlü bir şekilde var olduğu görülmektedir. Bu dindarlığın içinde sufilik ve tarikat etkilerinin yanında çok çeşitli halk inançlarının ve uygulamalarının, veli inancının, ziyaret ve adak dindarlığının, türlü örf ve adetlerin, dini ve sihri unsurların yerlerini aldıkları görülmektedir. Ancak nihayetinde, bu dindarlığa tasavvufi unsurların damgasını vurmuş olduğunu ifade edebiliriz. Bugün Türkiye’de halk kültürü hâlâ bu etkiyi hemen hemen bütün alanlarında kuvvetli bir biçimde yansıtmaktadır. Ayrıca, geniş çapta sufiliğin etkisini taşıyan halk Müslümanlığının evliya kültü merkezli olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Ak, Muammer. (2012). “Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Arkoun, Mohammed. (1999). *İslam Üzerine Düşünceler*. Çev. Hakan Yücel. İstanbul: Metis Yayınları.

- Arslan, Mustafa. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Arslantürk, Zeki. (2001). *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Atay, Tayfun. (2011). *Batı'da Bir Nakşi Cemaati*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Aydın, Mehmet vd. (2006). *Konya Merkezdeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: SÜİF Yayınları.
- Beningsen, A. ve L.Q. Chantal. (1988). *Sufi ve Komiser*. Çev. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Coşkun, Ali. (2004). *Mehdilik Fenomeni*, İstanbul: İz Yayınları.
- Cox, James L. (2004). *Kutsal İfade Etmek*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayınları.
- Dabaşı, Hamit. (1995). *İslam'da Otorite*. Çev. Süleyman E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yay.
- Demir, Ömer. (2007). *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Eliade, Mircea. (1991). *Kutsal ve Din Dışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yay.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. (1974). *Anadolu İnançları*. İstanbul: Koza Yayınları.
- Gellner, Ernest. (1994). *Postmodernizm, İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ankara: Ümit Yay.
- Gökbel, Ahmet (1998). *Anadolu Varsaklarında İnanç ve Adetler*. Ankara: AKMB Yayınları.
- Günay, Ünver. (2002). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- . (2003). "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri". *Erciyes Ü.S.B.E.D.* 15, 6.
- Günay, Ünver vd. (2001). *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Gündüz, Şinasi. (2005). *Anadolu'da Paganizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Güngör, Harun. (1990). "Türklerde Kutsal Mekân Anlayışı (Kayseri Örneği)". *Türk Dünyası Tarih Dergisi* 43,38-44.
- Karamustafa, Ahmet T. (2011). *Tanrının Kural Tanımayan Kulları, İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Keskin, Y. Mustafa. (2004). "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(19), 89-101.
- Köprülü, M. Fuat. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2012). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Köse, Ali ve Ali Ayten. (2010). *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Lewis, Bernard. (1998). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev. Metin Kıratlı. Ankara: T.T.K. Yay.
- Mardin, Şerif. (1997). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Melikoff, Irene. (2011). *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (2004). *Modern Dünyada Geleneksel İslam*. Çev. Sara Büyükduru. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (1996). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (1997). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*. Ankara: T.T.K.Yay.
- . (2000). *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yay.
- . (2002). *Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü*. Ankara: TTK Yayınları.
- . (2008a). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2008b). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2010). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- . (2014). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Oymak, İskender (2002). "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 5(14), 133-145.
- Ögel, Bahattin. (2001). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Polat, Kemal. (2002). "Kırgızistan'da Dini Günler ve Bayramlar". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5(14), 169-182.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. (2002). *Din Fenomonolojisi*. Isparta: S.D.Ü.Yayınları.
- Schimmel, Annemarie. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sezen, Yümnü. (2004). *Kurban ve Din*. İstanbul: İz Yayınları.
- Slattery, Martin. (2010). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Yay. Haz.: Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Şentürk, Recep. (2004). *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Tekin, Mustafa. (2003). *Kutsalın Serüveni*. İstanbul: Açılım kitap.
- Yel, Ali Murat. (2014). "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya da İslam Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü". Çev. Ali Coşkun. *Din Antropolojisi*, İstanbul: Kesit Yayınları, 127-177.

YEDİ SAYISININ KÜLTÜREL ARKAPLANI ÇERÇEVESİNDE GARİBNÂME MESNEVİSİ'NİN YEDİNCİ BÖLÜMÜ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

A REVIEW OF THE 7TH CHAPTER OF THE MESNEVI GARİBNÂME WITHIN THE SCOPE OF THE CULTURAL BACKGROUND OF NUMBER SEVEN

Sevda ÖNAL KILIÇ**

Öz

Bu çalışmada, yedi sayısının kültürel arka planı çerçevesinde, Âşık Paşa'nın *Garîbnâme* mesnevisinin yedinci bölümünün incelenmesi amaçlanmaktadır. Sayılar ve sayı sembolizmi, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren kültür ve düşünce dünyasında yer edinmiş, içerdikleri kavramsal ve sembolik anlamlarıyla din, mit, kültür, sanat ve geleneğin ayrılmaz parçaları olmuşlardır. İnsanoğlu tarafından sayılara yüklenen niceliksel, sembolik, ontolojik ve metafizik anlamlar sözlü ve yazılı bütün kültür kaynaklarında, özellikle dini metinler ve mitik anlatılarda bulunmaktadır. Bu doğrultuda sayılar ve sayı sembolizmi, anlatımı tamamlayıcı ve destekleyici unsurlar olarak edebi metinlerin de kültür kaynakları arasında yer alır. XIV. yüzyıl Anadolu edebiyatının mistik şairlerinden biri olan Âşık Paşa'nın *Garîbnâme* mesnevisinin düzenleniş ve anlam dünyasının en göze çarpan motiflerinden biri de sayılardır. Eserin özellikle yedinci bölümü, yedi sayısının sahip olduğu kültürel arka planı ortaya çıkaran bir anlatıma sahiptir. Çalışmada *Garîbnâme* mesnevisinin yedinci bölümü gerçek, sembolik, ontolojik ve mistik yönleriyle ele alınmış, yedi sayısının anlam dünyasının metnin anlam dünyası üzerindeki etkileri incelenmiştir. Eserde yedi sayısının teolojik, mistik ve kozmogonik arka planını ortaya çıkaran kaynaklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bu kaynakların anlatımı için tercih edilen alegorik benzetmeler ve hikâyeleme teknikleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Âşık Paşa, *Garîbnâme*, sayı sembolizmi, yedi

Abstract

The aim of this study is to analyse the seventh chapter of Âşık Paşa's Mesnevi called *Garîbnâme* within the scope of the cultural background of number seven. Numbers and number symbolism have taken place in the cultural and intellectual field since the early periods of human history and they have become an inseparable part of religion, myth, culture, art and tradition with their conceptual and symbolic meanings. Quantitative, symbolic, ontological and metaphysical meanings attributed to numbers by human beings can be found in all the oral and written cultural sources; especially in religious texts and mythic narrative. In this respect, numbers and number symbolism have taken place within the literary texts of culture resources as complementary and supportive elements of narrative. Numbers are one of the most striking motifs of meaning and configuration field of the Mesnevi called *Garîbnâme* written by Âşık Paşa who is one of the mystical poets of 19th century Anatolian literature. Especially, the seventh chapter of this work has a specific narration which highlights the cultural background of number seven. In this study, the seventh chapter of *Garîbnâme* was analyzed with its realistic, symbolic, ontological and mystical aspects. The influences of meaning world of number seven upon the meaning world of the text were also discussed. The resources revealing the theological, mystical and cosmogonical

* Makalenin Geliş Tarihi: 02.03.2018; Kabul Tarihi: 19.05.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2018.6

** Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

sevdaonal@atauni.edu.tr ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4497-8409.

background of number seven were determined. Allegorical comparisons/metaphors preferred for the narration of those resources and storytelling techniques was also mentioned.

Key Words: Âşık Paşa, *Garîbnâme*, number symbolism, seven

1. Giriş

İnsanoğlunun yaşamı, evreni ve kendini anlamlandırmak için başvurduğu ilk bilgi edinme yolu gözlem ve soru sormadır. Kendi varoluşunu ve evrenin hakikatini sorgulayan insanın, içinde yaşadığı yapıda gözlemediği en belirgin gerçek ise evrenin sistematik bir şekilde hareket edişidir. Bundan dolayı medeniyet tarihinin ilk zamanlarından günümüze kadar hesap ve “sayılar bilginin en yüksek derecesi olarak görülmüş” (İfrah, 1999: 19), evrensel sistem, pek çok düşünür tarafından bu anahtarlar vasıtasıyla çözülmeye ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

Bilginin en yüksek derecesi olarak düşünülmesi sayılara, içinde gizli bilgileri barındırıp yaratılış gizemlerini anlatan ilahi ve kutsal anlamlar yüklemiştir. Böylece sayılar, fiziki evreni hesaplamak için niceliksel araçlar olarak kullanılırken bir yandan da görünenin ardındaki anlam boyutlarını ifade eden gizemli şifreler olarak düşünülmüşlerdir.

Eski toplumlar, evrenin sistematik döngüsünün en açıklayıcı kavramı olarak düşündükleri matematik ve sayılar ile varlıklar arasındaki henüz çözülememiş bağları sayılara bir takım dinî-sihri, gizemli anlamlar yükleyerek çözmeye çalışmışlardır. Yazılı kültür öncesinde insanoğlu, yaşamı ve evreni anlamlandırmak için tabiat ve kozmik yapıda gözlemediği sistemin ritimli devrimindeki zamanı hesapla, anlamı ise seslerle izah yoluna gitmiştir. İnsanlık tarihi, düşünce sistemine yazıyı dâhil etmeden çok önce sayılarla düşünmeye başlamıştır. “Zira arkeolojik çalışmalar insan zihninin harflerden çok daha önce sayı ile ilgilendiğini göstermektedir” (Kılıç, Eser, 2016: 84). Bu noktada temel inanış yazının insan üretimi, sayıların ise tanrısal ve ilahi olduğu yönünde gelişmiştir. Aynı inanış devamında, tekrar eden seslerin ve sayıların dinî-sihri güçlerinin olduğu yönünde yeni kanaatler geliştirmiştir. İlk insan topluluklarının söz konusu dinî-sihri uygulamalarında belirli hareket ve duaların üç, beş, yedi gibi sayılarla tekrar edilmesi, sayılara yüklenen bu sembolik ve gizemli anlamlarla açıklanabilir.

Schimmel, sayıların sembolik ve kültürel arka planları üzerine yaptığı çalışmasında sayılar üzerinden inanç sistemleri geliştiren ilk medeniyetlerin Mezopotamya’da oluştuğunu, bununla birlikte gelişmiş sayılarla neredeyse hatasız astronomik hesaplar yapma konusunda Maya medeniyetinin farklı bir konumda olduğunu aktarır (Schimmel, 2017: 14). İlk medeniyetlerin geliştirdiği bu inanışlar ve mitlerde sayılar, kozmogoninin ayrılmaz bir parçası olarak görünüm kazanırken evren, bir sayısal sistemler bütünü olarak düşünülmüş ve insanoğlu varlığı sayılara

yüklenen anlam ve şifrelerle çözmeye çalışmıştır. Bu dönemde kavramların sayı sembolizmi içinde anlatımının öncelikle kaya resmi, kaya yazısı gibi görsel malzeme ve ürünler ile bir takım inanış ve pratiklerde yer aldığı görülür.

Düşünce, hesap ve kültürün yazı ve rakamlarla ifade edildiği yazılı kültür tarihine gelindiğinde sayılarla ilgili inançlar, yazının insan üretimi, sayıların ise ilahi kaynaklı olduğu yönünde gelişmiştir. “Örneğin Platon sayıların kozmik ve iç uyumun özünü oluşturduğunu söylüyordu. Bu düşünceyi daha sonra ‘sayıların tanrısal hakikatlere yaklaşmanın en iyi aracı olduğu’ konusunda bu felsefenin tüm yandaşlarına güven verecek olan Nicolaus Cusanus yineleyecekti. Ama düşünce yeni değildi. Daha önce Philolaos ‘bilinen her şeyin bir sayısı vardır, çünkü sayı olmadan bir şeyin tasarlanabilmesi ya da bilinebilmesi olanaksızdır’ buyurmuştur” (İfrah, 1999: 19).

Evreni ve yaşamı sayı sistemleri üzerinden anlamlandırma yönündeki bu çabalar, ilkçağ filozoflarından itibaren doğu ve batı düşünürleri ile mistikler tarafından temellendirilen farklı düşünce sistemleri ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce sistemleri içerisinde Pisagor’un (MÖ 580), felsefe, harmoni ve sayıları birleştiren bir kuram olarak ileri sürdüğü fikirleri günümüze kadar kabul gören sayı bilimi ve sembolizminin temelini oluşturur. “Ona göre sayılar her şeydi ve doğadaki her olayın nedeni sayılardı. Onun dünya görüşü, din ve bilimin, matematik ve müziğin, tıp ve kozmolojinin, madde, akıl ve ruhun birleşmesiydi” (Kırbyık, 2001: 15). “Pythagorasçı ve Platoncu fikirler yeni-Platonculuğa ve gnostik sistemlere aktarılmış ve kısaca şöyle özetlenebilecek bir sayı gizemciliğinin doğmasına neden olmuştur:

1. Sayılar, düzene soktukları şeylerin karakterlerini etkilerler.
2. Böylece sayı, Tanrı’yla yaratılmış dünya arasında aracı olur.
3. Sayılarla yapılan işlemler izlenirse bu işlemler kullanılan sayılarla bağlantılı şeyleri etkiler” (Schimmel, 2017: 23).

Pisagor düşüncesi, sadece evrensel sistemi sayılar üzerinden açıklamakla kalmaz. Bilinen sayıları da tek sayılar ve çift sayılar şeklinde kategorize ederek bu tasnif üzerinden de yeni bir düşünce sistemi geliştirir. “Tek sayılar sağ tarafa ait olup, sınırlı, eril, kalanlı, doğrulu, ışık saçan ve iyilik dolu, geometrik terimlerle belirtilirse kareyle bağlantılıydı; çift sayılar ise sonsuz gökküresine ait olup, sınırsız (sonsuzca bölünebilir), çok katlı, sol taraf, dişil hareketli, yalan dolu, karanlık, kötü ve geometrik terimlerle belirtilirse dikdörtgendi” (Schimmel, 2017: 20). Tek sayılara yüklenen kutsallık beraberinde tek sayıların tanrısal olanla ilişkili olduğu yönünde inanışlar oluşturmuş, sayılara yansıyan kutsal olan ve olmayanın bu zıtlığı, dinler tarihinde, gizemcilikte, sözlü ve yazılı kültür ürünleri ile gelenek ve ritüellerde hatta gündelik yaşamın pek çok alanında kendini göstermiştir. Böylece, sayıların birer karakteri olduğu ve arkasında derin anlamlar bulundurduğu inancı gelişmiştir.

Pisagorcucu gelenek, sayıların bu kendine has kavramsal ve metafizik anlamlarının birleşimlerinin, varlık türlerinin oluşumuna etki ettiği savunmuş bunu özellikle yedi sayısı ile izah yoluna gitmişlerdir.

Yedi sayısı, ilahi ve ruhsal olan üç ile dünyevi ve maddi olan dördün birleşimini verdiği için bütün kültürlerde kutsal kabul edilmiştir. Pek çok arkaik toplumun dinî-sihri uygulamalarında bir takım sihirli sözcükler ve ritüellerin yedi kez tekrarlandığı bilinmektedir. Bu nedenle eski toplumlarda kimya ve simya ilimleri yedi metalin alışımla elde edilmekteydi.

Kendisine atfedilen bütün bu kutsal anlamlara ilave olarak yedi, insanlık tarihinde özellikle kozmik bilginin sayısı olarak kabul edilir. Ayın kendisinin yedi günde bir şekil değiştirmesi, haftanın günleri, Babil’de gezegenlerin sayısı, (Schimmell, 2017: 125) yedinin kozmik boyutlarına işaret eder. Yedi, hareket halindeki evrenin özellikle de Ay’la ilgili inanışların sembolüdür. Ay’ın hareketlerindeki yedişer günlük devinimi ve tamamı 28 gün süren bir döngüye sahip olması bu düşünceyi oluştururken pek çok kültür ayın bu döngüsel hareketleri ile kadın bedeninin döngüsel periyotlarının eş zamanlı gerçekleştiğini düşünmüş, bundan dolayı ay ve kadın paganist dönemden itibaren bir arada değerlendirilmiştir. Bu noktada sadece kadın ve evrenin fiziki değişimini değil genel olarak insan bedeninin oluşum ve gelişim sürecini de yedi sayısı ile izah etmek kadim kültürlerden bu yana yaygın bir şekilde kabul görmüştür.

“Yedi sayısı ile ilgili sembolizmin kökeninde eskiden yedi gezegen olduğuna inanılması vardır. Dünyanın sabit olduğuna ve diğer gezegenlerin, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn, Ay ve Güneş’in onun etrafında döndüğüne inanılırdı. Bir haftada yedi gün olmasının nedeni de eski inanç siteminde her gezegene bir kutsal gün atfedilmesine bağlıdır. Haftanın günlerinden pazartesi Ay, salı Mars, çarşamba Merkür, perşembe Jüpiter, cuma Venüs, cumartesi Satürn ve pazar Güneşle alakalıdır” (Altunay, 2016: 99). Benzer düşünceler antik Yunan felsefesinde de ortaya çıkar. “Hipokrat geleneğine göre de yedi zekâ, ışık, erk ve korku olmak üzere farklı boyutları bulunan ve diğer tüm sayıları yöneten sayı olup, doğanın sürekli değişmesi ve bütün varlıkların birbirine kavuşması bu sayıyla simgelenmiştir” (Kılıç, Eser, 2016: 9).

Mitolojik inanışlarda yedi göksel katın varlığıyla birlikte yedi cehennem ve yedi kötülükten bahsedilir. Ön Asya ve Mezopotamya mitlerinin temelini oluşturan kozmik bilgi ve inanışlar yedi sabit yıldızın gözlenmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Sümer mitolojisinde, inançları ve varoluşu düzenlediğine inanılan yedi tanrıdan bahsedilir. Bu tanrılardan biri olan İnanna’nın Ölüler Diyarı’na inişinin yer aldığı tablette, İnanna’nın göksel tanrıları ve yedi kutsal yasayı, gökyüzünü ve yeryüzünü arkasında bırakarak ölüler diyarına indiği anlatılır. İnanna, Ölüler diyarının yedi kapısından geçilir ve yedi korkunç yargıcın huzurunda diz çöktürülür (Kramer, 2001: 158). Sadece Sümer değil diğer Mezopotamya inanışlarında da yedi tanrısal

ve göksel bir sayı olarak düşünülmüş bu inanış özellikle Mezopotamya tapınak mimarisinde görünüm kazanmıştır. Yedi katlı olarak inşa edilen bu mabetlerdeki her katın, bir gök katına ve yıldıza karşılık geldiği ve bu katlar vasıtasıyla Tanrı'yla buluşulabileceği inancı, zamanla tek tanrılı inanç sistemlerini de etkilemiş görülmektedir.

Yedi, Sâmî ve Fars geleneğinde ruhani ve kutsal sayılan üç ile cismani sayılan dört sayısını birleştiren en önemli sayı kabul edilir. Hint ve Fars Ârileri arasında üç, beş ve yedi öncelikli çağrışımları olan sayılardandır ve Mecûsiler'de de kutsal kabul edilmektedir. Özellikle yedi sayısı kendi içinde bütünlük belirtmesi sebebiyle çeşitli milletlerce mistik bir nişan ve işaret çerçevesinde değerlendirilmiştir. “Örneğin Persler'de hukuk ve adaleti yürüten ve yönlendiren kralın yedi danışmanı kraliyet hâkimlerinden sayılıyordu. Pers ordusu ondalık sistemde bulunmasına rağmen yedi adet saha kumandanı orduyu sevk ve idare etme görevini üstlenmişti. Ayrıca eski zamanlardan beri taptıkları ilâhların sayısı “Ahura Mazda, Güneş, Ay, Hava, Ateş, Su ve Rüzgâr” olmak üzere yediye ulaşıyordu” (Öz, 2009: 241). Aynı zamanda Samî ve Mezopotamya inanışlarında ve İbrahimi dinlerde önemli bir motif olan tufan hikayesinin, Şamanist varyantlar da dahil olmak üzere,¹ yedi gün içinde şekillendiğinden bahsedilir.

Tek tanrılı dinler tarihinde, Yahudi geleneğinde yedi kollu şamdan (menorah), Tanrı'nın varlığını sembolize eder. Menorahın ayrıca, dünyanın yedi günde yaratılışını, yeryüzünün yedi kıtasını ve haftanın yedi gününü sembolize ettiğine inanılır (Atasagun, 2001: 132). Hristiyanlık inanışı, Yuhanna Vahiy'de gerek Hıristiyanlık öncesi çok tanrılı dinlerin, gerekse Yahudiliğin işaret ettiği gibi yedi sayısı üzerinden tanrı buyruğunu iletme gayesindedir. Hristiyan düşüncesinde yer alan yedi rüzgar, yedi deniz, yedi bilge, dünyanın yedi harikası gibi kavramlar daha ziyade yedi sayısının çokluk anlamıyla ilişkilendirilir (Schimmel, 2017: 147). “Yine Vahiy'deki bilgilerin Hıristiyan dünyasının başkentlerinin yedi tepe şeklinde kurulması fikrini doğurduğu düşünülmektedir” (Kılıç, Eser: 2006: 90). Bu düşünce, Hristiyanlık geleneğinde önem kazanmış şehirlerin (Roma, İstanbul) yedi tepeli olarak tanımlanmasına yol açmıştır.

Kur'an'da yedi sayısının sistematik bir şekilde tekrar ettiği görülür. Kur'an'ın ilk suresi olan Fatıha yedi ayetten oluşmaktadır. Surenin ilk üç ayetinin İlahi olanla son dört ayetinin dünyevi olanla ilişkili olması, yedi sayısının ilahi olan üçle dünyevi olan dördün birleşmesi ilkesinin Kur'an'daki görünümü olarak değerlendirilmektedir. Kur'an'da yedi sayısının 22 ayette geçtiği; söz konusu ayetlerde yedi sayısının çoğunlukla yedi kat gök (Bakara 29, İsra 44, Müminun 86, Fussilet 12, Talak 12, Mülk 3, Nuh 15, Nebe 12) imajıyla birlikte ele alındığı görülmektedir. Kur'an'da yedi sayısının bulunduğu diğer ayetler ve konular ise şunlardır. Yedi yol (Müminun 17), cehennemın yedi kapısı (Hicr 44), yedi gün oruç (Bakara 196), yedi başak (Bakara

261; Yusuf 43x2), yedi inek (Yusuf 43x2), yedi yıl (Yusuf 47-48), tekrarlanan yedi ayet (Hicr 87), mağara uyuyanları (Kehf 22), yedi deniz (Lokman 27) ve yedi gece (Hakka 7) (<http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>) (erişim tarihi: 25.02.2018). Bununla birlikte birtakım İslami uygulama ve ritüellerin de yedi kez tekrarlandığı görülür. Kâbe'nin yedi kez tavaf edilmesi bunların içinde en yaygın uygulananlardan biridir. "Kur'an'ın yedi katmanlı anlamı vardır ve yedi kıraatle okunur, ayrıca namazdaki bir rekatin yedi bölümden oluştuğunu da unutmamak gerekir. İslam'ın batını yorumlarında, ilahi isimlerin taayyünlerinin suretleri olarak açıklanan, aşkla kendinden geçmiş yedi melek ve ayrıca yedi büyük peygamber vardır" (Schimmel, 2004: 116).

İslam kültüründe sayıların, özellikle de yedi sayısının kazandığı özel anlam ve değer, İslam mistisizminde de kendini gösterir. Sayıların ilahi, gizemli ve sembolik anlamlar taşıması, İslam felsefesinde "varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması" şeklinde temellendirilen "sudûr" (Kaya, 2009: 467) teorisiyle izah edilir. Bu bağlamda, Platon, Aristo ve Pisagor kaynaklı sayı felsefesini İslami bir doktrine dönüştüren X. yüzyıl batını-mistik ekolü İhvân-ı Safâ'ya göre sayılar evrenin ve felsefenin anahtarlarıdır. İhvân'a göre yedi sayısı ilk mükemmel ve tam sayı olması itibarıyla (Çetinkaya, 2003: 24) ayrı bir öneme sahiptir. Sadece İhvân-ı Safâ ekolü değil tasavvufi geleneğin genelinde yedi sayısının özel bir anlam içerdiği görülür. İslam tasavvufu insan vücudunun enerji meridyenlerini yedi nokta üzerinden tanımlar. "Sufi gizemcilerin ruhsal güçlerini bedenleri üzerinde yoğunlaştırdıkları yedi hassas noktadan söz edilmektedir. Bunlar Hint gizemcilik geleneğinde bulunan çakra (vücutta bulunan ince enerji noktası) ile paralellik arz etmektedir. Bu hassasiyet, Allah'ın, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar yedi büyük peygamberin şahsında kendisini dışa vurduğu yedi temel niteliği ile ilişkili görülmüştür" (Schimmel, 2017: 141). Müslüman mistikler yedi sayısının, evrensel kültürde kazandığı sembolik anlamlardan ziyade teolojik anlamının üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Hurufilere göre insan yüzünde yedi ümmi hat vardır. Bunlar, saç, dört kirpik ve iki kaşın toplamından oluşmaktadır. "İnsan yüzündeki yedi ümmi hat, 7 semavata karşılıktır. Yüzündeki yedi delik de 7 yıldız (seyyare) veya yer ve göğün 7 tabakasına, dünyadaki yedi denize karşılık gelir" (Usluer, 2009: 266). Hurufilerin bu sayı bilimsel inanışları diğer batını-İslam ekolleri arasında da yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Schimmel'in, İslam inanç siteminde, mistisizminde ve "Şii İslam'dan çıkan başka bir gelenek olan Babailik'te (Schimmel, 2017: 144)" 7'nin önemine yaptığı vurgu, temelde Pisagorcü düşünce ve İslami gelenekte İhvân-ı Safâ'nın sanat ontolojisine dayanır. "İhvân'a göre, sanatçı sanatını icra ederken, biri dairesel, altısı düz olmak üzere yedi harekete gereksinim duyar. Bu ilahi hikmetin gereğidir. Çünkü gök cisimlerinin hareketleri de yedi çeşittir" (Eren, 2017: 13).

İslam mistisizminde Türk diliyle "üçler, yediler, kırklar şeklinde ifade edilen ve gayb erenleri denilen *ricalu'l-gayb* inancı, Şia tarafından kabul edilmiş ve özellikle

tasavvufta bu inancın oluşmasında Şii ve Bâtınlığın etkili olduğu ileri sürülmüştür” (Keleş, 2017: 9). Bu doğrultuda Alevi Bektaşî kültürdeki “yedi ulu ozanın (Nesîmî, Hatâyî, Fuzûlî, Yemînî, Pir Sultan Abdal, Virânî ve Kul Himmet) (Keleş, 2017: 10)” sayısal açıklamasını da yedi sayısına yüklenen kutsal ve gizemli anlamlarla açıklamak mümkün görünmektedir.

İslam kültürü çerçevesinde şekillenen edebiyata bakıldığında Farsça yazılan çok sayıda eserin isminin ve konusunun yedi sayısı ile ilişkili olduğu görülür. Örneğin “Nizâmî-i Gencevî'nin *Heft Peyker*'i, Molla Câmî'nin *Heft Evrenğ*'i, Hâce Abdullah-ı Ensârî'nin *Heft Hisâr*'ı, Hâtîfî'nin *Heft Manzâr*'ı, Zülâlî-i Hansârî'nin *Heft Seyyâre* ve *Heft Âsiyâb* diye anılan *Heft Genc*'i, Aga Ahmed Ali'nin *Heft Âsumân*'ı Nevizâde Atâyî'nin *Heft Hân*'ı, Emin Ahmed-i Râzî'nin *Heft İklim*'i bu tür eserlerdendir” (Öz, 2009: 241).

1.1. Türk Kültüründe Yedi Sayısı

Türklerin tarih boyunca etkisi altında kaldıkları bütün inanç sistemlerinde sayılar ön planda yer almıştır. Özellikle üç, yedi, dokuz, kırk sayılarına; inanç, gelenek, kültür ve gündelik yaşamın içinde özel anlamlar yüklenmiştir. Türk mitolojik anlatılarında yedi sayısı; “yedi ata, yedi ata tapınağı, yedi azgın köpek, yedi başlı dev, yedi bölge, yedi dallı gök ağacı, yedi derya, yedi elçi, yedi geyik tekesi yavrusu, yedi göbek ve yedi soy, yedi gök katı, yedi gök kısrak, yedi gün, yedi iklim, yedi ilk insan, yedi inek, yedi kardeş ateş tanrısı, yedi kardeşler, yedi kızlar, yedi kişi, yedi kurt, yedi Macar, yedi oğul, yedi öküz, yedi siyah çadır, yedi tamu, yedi tanrı, yedi vezir, yedi yemeği yiyen, yedi yıl ve çocuğun yedi günde yürümesi” (Ögel, 2014: 742) kavramlarında kendini gösterir. Eski Türk inanışlarının temel kozmik algısı, yedi aşamalı olduğuna inanılan kozmik yükseliş kavramı etrafında şekillenir. “Şamanik kültürde kâinatın merkezinden geçtiği düşünülen dünyanın direği veya kâinat dağı kozmik yükselişin aracıdır ve yedi katlı gösterilmektedir” (Kafesoğlu, 1980: 33). Bu inancın yansımaları tarihi metinlerde de görmek mümkündür. XI. yüzyıl Budist Uygur metni olan İyi ve Kötü Prens öyküsünde İyi Prens, okyanustaki yolculuğunda yedi gün durup bir gemiyi donatır, demirden yedi zincirle gemiyi sabitler ve yedinci günün sonunda demir alıp mücevher adasına erişir. Yedi gün boyunca kutsal “çintamani” mücevherini bulmak için yolculuk eder. Yedi katlı bir hendekte bulunan mücevhere yedinci gün sonunda ulaşır (Hamilton, 1998: 26-35).

Yedi sayısı Türk destan geleneğinde, özellikle tabiat ve kozmik gözleme dayalı unsurlarda yer alır. Maaday Kara Destanı'nda yedi sayısının “yedi ulu dağ, yedi budaklı kavak, yedi ırmak, yedi yıl, yedi kat yer altı, yedi gün, yedi kara kurt, yedi sarı at, yeryüzünü yedi kez dolaşmak motiflerinde; Manas Destanı'nda yedi elçi, yedi ata, ayın yedisi, yedi gün, yedi ay ve yedi deve motiflerinde” (Çelik-Şavk, 2001: 4) yer aldığı görülür.

Türk kültüründe sayılar ve özellikle yedi sayısının sahip olduğu anlam çerçevesi tarihi süreç içerisinde edebî metinlerde, inanışlarda ve gündelik hayat uygulamalarında da kavramsal ve sembolik boyutta ortaya çıkmıştır. Türk halk kültüründe, günümüzde dahi doğum, evlenme ve ölüm ritüellerinin bir takım uygulama ve adetlerinde, (ölünün yedinci günde anılması, çocuğun yedi kırkının çıkması, çocuğun yaşaması için yedi evden alınan gümüşle koruma yapılması gelenekleri² yedi sayısının Türk kültüründe hala kutsallıkla ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır.

Mitolojik inanışlardan İslami-Türk kültürüne kadar geniş bir çerçevede özel bir sayı olarak düşünülen yedi; Türk, İslam, Asya, Yunan ve Ortadoğu kültür ve inanışlarının buluşma noktası olan klasik Türk edebiyatı metinlerinde de sıklıkla kullanılan bir motif olmuştur. Bu bağlamda, çalışmanın bu bölümünde Anadolu’da gelişen Türk edebiyatının kurucu isimlerinden biri olan Âşık Paşa’nın *Garibnâme* mesnevisinin yedinci bölümü, yedi sayısının kültürel arka planı çerçevesinde incelenecektir.

2. *Garibnâme* Mesnevisinin Yedinci Bölümünde Yedi Sayısının Kullanımına Dair Tespitler

1272 yılında Kırşehir’de doğan Âşık Paşa, Horasan’dan Anadolu’ya gelen Baba İlyas’ın oğlu Muhlis Paşa’nın oğludur. Âşık Paşa’nın türünün tek örneği olan *Garibnâme* mesnevisi bazı kaynaklarda *Divân-ı Âşık*, *Divân-ı Âşık Paşa*, *Maârifnâme* ve *Gencnâme* gibi adlarla anılmaktadır. Eser yaklaşık 10.000 beyitlik bir mesnevidir. Farsça bir önsözle başlayan eserin tamamı fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün vezni ile yazılmıştır (Yavuz 2000, XLV). İnsan nefsinin eğitimi ve ruhsal yolculuğu bağlamında eğitici bir eser yazan Âşık Paşa, öğretisini kendi kişisel yolculuğuna dayandırarak aktarmıştır.

Âşık Paşa *Garibnâme* mesnevisinde sayıları, insan ve evrenin anahtarı olarak değerlendirir ve eserini ilginç bir sistematik yapıyla kurgular. “Kâinata vahdet gözüyle bakan Âşık Paşa, önünde birbirinin simetrisi olan iki âlem görür. Bunlardan biri kâinat diğeri onun küçültülmüşü olan insandır. Kâinata her ne varsa insanda da vardır” (Okuyucu, 2013: 359). Tamamı, destan olarak başlıklandırılan on bölümden oluşan ve her bölümde bâb olarak adlandırılan on kıssanın ele alındığı *Garibnâme* mesnevisinde her bölümde o bölümün sayısına ilişkin açıklamalar ve anlatılar yer alır. Eserde sayıların dini ve kültürel arka planları konuyu açıklamak için sistematik bir kurguyla ele alınmıştır. Köprülü’nün (1965: 704), bu sistematik kurgusunu “hendesî bir intizama maliktir” şeklinde yorumladığı *Garibnâme*’nin her bölümü ilgili sayının kültür hafızasını barındırır.³

Eserin özellikle yedinci bölümü, insanlık tarihinin, ilkçağ düşünce sistemlerinin, tek tanrılı dinler ve kutsal kitaplar ile edebî ve kültürel metinlerin yedi sayısına

yüklediği anlam dünyasını içeren bir özellik sergilemektedir. Bununla birlikte Âşık Paşa, eserin bu bölümünde yedi sayısının yukarıda sıralanan sembolik ve kültürel anlamlarıyla birlikte özellikle teolojik değeri üzerinde durmayı tercih etmiştir. Şair, yedinci bölümün kurgusunu, insanın yaratılışını Kur'an'da yedi sayısından bahseden ayetler üzerinden açıklamalar yaparak oluşturur. Açıklamalarını alegorik benzetmelerle zenginleştirip okuyucuda etkili çağrışımlar oluşturmayı amaçlar.

Yedinci bölümün birinci kıssasında, yedi kat gökte bulunan yedi gezegen ve bu gezegenlerin anne karnındaki bebeğin büyüme aşamasına etkileri açıklanır. Kadim felsefe ve İslam mistisizminde, yedi sayısının sadece insanoğlunun inanç dünyasını düzenlemekle kalmadığı, içinde barındırdığı kutsallık sayesinde dünya yaşamında da insana kılavuzluk ettiğine inanılmaktadır. “Nitekim Pythagorasçılara göre hayat yedinin katları şeklinde gerçekleşmektedir. Bir çocuk anne rahminde en az yedi ay gezdikten sonra doğmakta, yedi ay sonra diş çıkarmakta, on dört yaşında ergenliğe ulaşmaktadır” (aktaran Kılıç, Eser, 2016: 87). Helenistik filozofu Philo, Eski Ahit'ten aldığı kavramlarla birleştirdiği bu düşüncüyü, şu şekilde açıklar: “İlk yedili dönemin sonunda süt dişlerinin yerine gerçek dişlerin çıktığını; ikinci yedili dönemin sonunda ergenliğin başladığını ve üçüncü yedilide gençlerin sakallarının çıktığını söyler. Dördüncü yedili yaşamın yüksek noktasıdır, beşinci evlilik zamanıdır. Altıncı yedili düşünsel olgunluk getirir, yedinci yedili ise akıl aracılığıyla ruhu yüceltir, sekizinci hem zekâ hem de akli mükemmelleştirir ve dokuzuncu tutkuları yumuşatır, adalet ve ölçülülük yolunda ilerler. Onuncu yediliye gelince bu insanları yalnızca bir ayağı çukurda, yararsız, yaşlı varlıklar oldukları konusunda uyararak ölüme hazırlar” (Schimmel, 2017: 124).

Âşık Paşa'ya göre insan yaşamının bu yedili dönemleri önce anne karnında başlar. Bebeğin anne karnında geçirdiği dokuz aylık süreçte, yedi kat gökteki görevli yıldızlar gelişimine yardımcı olmaktadır. Babil kozmogonisi kaynaklı kadim inanışa göre, Tanrı gökleri ve yerleri yedi kat yarattıktan sonra, göklerin her katına bir yıldız asmıştır. Bu yıldızlarda da görevli melekler bulunmaktadır. Âşık Paşa, bu yedi gezegenin (Ay, Utarit/Merkür, Zühre/Venüs, Âfitâb/Güneş, Merih/Mars, Müşteri/Jüpiter, Zuhâl/Satürn) hem bebeğin anne karnındaki gelişiminde hem de dünya yaşamının belirli aşamalarında etkin rol oynadığını düşünür. Bebek anne karnına düştüğünde önce Zuhâl suyu kana çevirir. Ardından Müşteri kanı et yapar. Sırasıyla Merih eti kemiğe bağlar ve organlar oluşur. Güneş vücudu ortaya çıkarır ve yüzü şekillendirir. Beşinci ay Zühre yaşama sevinci verir. Altıncı ay Utarit bilgi verir. Yedinci ay, Ay gelir gıda verip besler. Bu sıralanışta en dikkat çeken taraf insan bedeninin anne karnındaki gelişiminin, gök katlarından aşağıya doğru bir iniş şeklinde tasavvur edilmesidir. Yani insan varlığı göklerden yeryüzüne doğru, aşamalı bir inişle yeryüzü yaşamına doğmaktadır.

Yidi kat gökde yidi yıldız kodı
Her birin yirlü yirinde uz kodı

Terbiyet ilkin Zuhâl virür aña
Su-y-iken ol kana döner görsene

Pes bu kez ol Müşteri kuvvet kılur
Tañrı emri birle kanı et kılur

Degdi nevbet Mirrihe kıldı nazar
Et süñük dutdı vü bitdi a'zalar

Anuñ ardinça güneşdür bu kez in
Geldi suret bağladı düzdi yuzin

Dörd ay on günlük olçak cân gelür
Ya'ni taht oldı bu kez sultân gelür

Pes gerek sultân-ıçun 'ayş u tarab
Zühre geldi şâd kıldı zî'-aceb

Zühre ardinça 'Utârid nâz-ıla
Geldi dâniş virdi aña râz-ıla

Bisledi ol altı yıldız altı ay
Çün yidinçi ay dogdı geldi ay

Ay dahı virdi gıdâ vü perveriş
Yine çevrindi Zuhâl'a degdi iş

(Yavuz, 2000: 911-915)

Anne karnındaki sürecin ardından doğan insan tekrar yıldızların tesiri altında kalır. Bu defa sıralama değişir. Birinci kattan yedinci kata doğru bir yükseliş söz konusu olur. Bu yükseliş sırasında büyüyen çocuğun karakterini yine yıldızlar yedi aşamada şekillendirir. Çocuğu tam dört yıl dört ay Ay besler. Sırasıyla Utarit on yıl eğitir, Zühre oyun ve eğlenceye boğar, Güneş vücuduna en olgun şekli verir, Merih savaşıklık öğretir, Müşteri mülkiyet duygusu kazandırır ve son aşamada Zuhâl insanı gevşetir ve iş yapamayacak hale getirir.

Çünkü tıfl oğlan gelür bu dünyaya
Dâye olur Ay aña aydan aya

Bisler anı dörd yıl dörd ay Ay
Pes 'Utârid hem virür hōş rây rây

Bisler on yıl ol dahı dâniş virür
Mektebi görseñ aña ne iş virür

Geldi bu kez Zühre hōş kıldı tarab
Bitdi gönlinde hevâ-yı bu'l'-aceb

İşret ü būs u kenâr u 'ayş u nüş
Nefs içinde bu hevesler kıldı cüş

Zühre ardinça bu kez geldi Güneş
Eyle sankim bu kişi oldı güneş

Düzdi sûret bağladı hattı tamâm
Görmek ister anı cümle hâs u 'âm

Güneş ardinça gelür Merrîhaña
Urmag ister dutmag ister görsene

Bâzular kuvvet dutar alplık gelür
Ol eserden gâziler alplık kılur

Geldi bu kez Müşteri kıldı nazar
Şahs anuñçun cem' ider çok sım ü zer

Müşterinüñ kethudâlıkdur işi
Mülke mâyil anın oldı bu kişi

Geldi âhir-kâr hükm itdi Zuhâl
Çün aña degdi surat dutdı mahal

Zîra kâheldür Zuhâl sürmez işi
'Âkıbet anın kalur işden kişi

(Yavuz, 2000: 917-919)

Yedi kat gök ve yer teması ikinci kıssada da devam eder. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gökyüzü erkek, yeryüzü ise kadın olarak düşünülmüş erillik ve dişilik gök ve yerle ilişkilendirilmiştir. Âşık Paşa eserinde bu inancı hatırlatarak yedi kat gökten erkeğin, yedi kat yerden kadının yedi azasının ortaya çıkışını anlatır. Âşık Paşa'ya göre Tanrı yokluğu yarattıktan sonra varlığı ortaya çıkarması için ilmini yokluğa göndermiştir. Böylece varlık yaratıldıktan sonra bir kadın ve bir erkek hizmetçiyi âleme göndermiştir. Bunlar köle ve hizmetçi gibi görev yapan gök ve yerdir. Şekli ve duruşu itibarıyla gökyüzü erkeğe yeryüzü ise kadına benzer.

Yir ü gök ad dakdılar ol iksine
Ku karavaşdur bakarsan üstine

Anladun mı kim bular nendür senün
Biri atan biri anandur senün (Yavuz, 2000: 931)

Yazar, kadın ve erkeğin yaratılışından sonra âlemde gözlemlediği yedilileri sıralar ve bunların hepsinin insanda da bulunduğunu ifade eder. Âşık Paşa'ya göre yeryüzünün yedi iklimi insan bedeninde ortaya çıkmıştır.

Yidi iklim uş tenünde zâhirâ
Kim anunla hükmi dersin zâhir (Yavuz, 2000:931)

Yedi kat gök ve bunlarda bulunan yedi yıldız insan canında yedi aşamada tecelli etmiştir.

Yidi kat gök ol yaratdı bi-sütün
Yidi kat yir ol durıtdı bâ-sükün

Yidi gökte yidi yıldız hükmider
Kim gelür kandan gelür kanca gider

Yidi ahkâm ol durur kim sendedür
Yidi endâm içre aslı cândadır (Yavuz, 2000: 925-931)

Yer altı dünyası ise Âşık Paşa'ya göre yedi katlı cehennemdir ve bu yedi kat cehennem insanın organlarında ortaya çıkmaktadır.

Yidi tamu kimyir altında kodi
Asılarcun toptoludur hasm odı

Yidi a'zanda hem ol vardur senün
Anın olur tamuya lâyık senün (Yavuz, 2000: 931-933)

Yedi gün, yedi gece, yedi Mushaf, yedi renk, yedi tat bunların hepsi insan vücudunda yazılmıştır ve insan kendi hikayesini kendi vücudunda okumaktadır.

Yidi gün var çevrinür yıl oniki ay
Ansuz olmaz dünyada yohsul u bay

Yidi mushafdur kim anı cân görür
Dîn cihanından togar aydın virür

Yidi kat yir kim güneş kaplap durur
Uşbu söz hod sana ma'ni tapdurur

Yidi Mushaf ma'nisidür iy safâ
Kim anun burcı nihâd-ı Mustafâ

Yidi dün den âdemi gün kurtarır
Kim durur dostları birbirin görür

Yidi dün yazuglarından mü'mini
Yidi Mushaf kurtarır her birini

Yidi gün ü yidi reng ü yidi dad
Yidi iklimi dutupdur yidi ad

Yidi kat gevgende cümle yazludur
Kendü ilmün kendüsünde gizlidir

(Yavuz, 2000: 933)

Âşık Paşa, yedinci bölümün üçüncü kıssasında dünya yaşamındaki insanları yedi gruba ayırarak inceler. Bu aşamada yine kozmolojinin yol göstericiliğiyle insan ömrünün yedi safhasını izah eder. Birinci grup yetişip olgunlaşmamış çocuklardır ve bunlara Ay yol göstericilik yapmaktadır.

Yidi safdur âdemi önden sona
Hazret'e karşı giderler görsene

Bir safi şol süd emendür anadan
Kim bulara analardur mihribân

Ne ki varsa anasından süd emer
Bunların üzre hakemdür ol Kamer (Yavuz, 2000: 941-943)

İkinci grubu öğrenme ve bilgi çağındaki insanlar oluşturur. Bu gruba Utarit yol gösterir.

Şol safâ varur ol yigrür yörir
Söyler ü oynar güler ü hem irir

Şol 'Utârid kim hakemdür ol safa
Anı Allah kodı anda iy safâ (Yavuz, 2000: 943-945)

Üçüncü grubu yiyip içme ve eğlence grubu oluşturmaktadır. Bu grubu Zühre yönetir.

Kim bu halkı ol makâmdan göçüre
Şol bülûgiyyet safına geçüre

Meclis-i ayy u tarab ister bular
Gözleri görklü yüzi görmek diler

Pes bu saffun hâkimi ol Zühre'dür
Görseñüz kim kendü işin öğredür (Yavuz, 2000: 945)

Dördüncü grupta bulunan insanlar kendilerini sürekli güneş gibi süsleyerek yaşarlar ve bu grubu Güneş yönetir.

Anda varanlar yüzi beñzer güne
İrilikden hem yüzi beñzer güne

Ol saf üstinde güneşdür pes hakem
Ne karañu anda ne kaygu ne gam (Yavuz, 2000: 947)

İnsan ömrünün beşinci safhasında olanların oluşturduğu beşinci gruptaki insanlar, sert ve aceleci olup her konuda gayretlidirler. Bu grubu Merih yönetir.

Çünkü 'ömr irdi bişinçi menzile
Hôş düzildi bu kez ol saf ehl-ile

Ol saf ehli tünd ü tîzdür hûları
Yok-durur hiç kimseden korkuları

Eyle kim elde kılıç dutmuş gibi
Baksan ol Mirrih'e beñzer tertibi (Yavuz, 2000: 947-949)

Altıncı grupta bulunanlar dünya malını çok seven, hırslı ve aceleci insanlardır. Bunların yöneticisi Müşteri'dir.

Geçdi bu kez vardı altınçı safa
Yüz aña urdı buna virdi kafâ

Sanki bunlardur bu mülküñ sâhibi
Kim begenmez her biri bir sâhibi

Müşteri'dendür bulara bu eser
Zira Hak'dan ana değdi ol nazar (Yavuz, 2000: 951)

Yedinci grupta bulunan insanlar zayıf, güçsüz ve üşengeçtir. İnsan ömrünün yaşlılık dönemini yaşayan bu grubun yöneticisi Zuhâl'dir.

Pırlig ol yidinçi safdur iy safâ
Kim kimesne bulmadı anda vefâ

Bu Zuhâl fenni-durur hôd iy kişi
Kocalar anuñçun işler ol işi (Yavuz, 2000: 951-953)

Âşık Paşa, yedinci bölümün dördüncü kıssasında birbirine bağlı ve birbirinin canı olan yedi nesneden bahseder. Bu nesnelere dıştan içe doğru; âlem, insan, vücut, can, ilim, akıl ve aşktır.

‘Işkı hak’dur diri dutan iy safâ
‘Işk eri anuñçun olmaz bî-vefâ

Ten diridür cân-ıla cânsuz harâb
Cândan ayru ten yiri tahte’t-türâb

‘Aklı diri ‘ışk dutar hiç şeksüzün
‘Akl anuñçun ‘ışka dutmuşdur yüzün

Bu ‘imâretler diridür cism-ile
Mülk ‘imâret ne’yle olur hısm-ıla

‘İlmi dirlikde ‘akıl dutmuş-durur
Ol sebebden bu ‘amel bitmiş-durur

Bî-‘imâret bu cihânda ne biter
‘Âlemi diri ‘imâretler dutar
Yavuz, 2000:973-975)

Cân diridür ‘ilm-ile bilgil ‘ayân
Ölüdür cân bî-‘ilim bellü beyân

İnsan vücudunu bir takım nesnelere ve tabiattaki cisimlere teşbih ederek alegorik bir kurguyla hikmetli mesajlar verme geleneğinin kökeni doğu kültüründe İhvân-ı Safâ felsefesine ve ortaçağ edebî metinlerine kadar gitmektedir. “İhvân, evren ve insan arasındaki ontolojik ilişkiyi bir analogi ile açıklar. İnsanın beden yapısı yerküreye, kemikleri dağlara, beyni madenlere, karın boşluğu denize, bağırsakları nehirlerle, damarları cetvellere, eti toprağa, saçını bitkiye, saç bitim yeri verimli (iyi) toprağa- zira saç bitmeyen yer çorak toprak gibidir-, yüzünden ayaklarına kadar olan bölgesi bayındır durumdaki şehre, arkası harap olmuş yere, yüzünün ön kısmı doğuya, arka tarafı batıya, sağ tarafı güneye, sol tarafı kuzeye, solunumu rüzgârlara, konuşması şimşğe, sesleri yıldırımlara, gülüşü gündüzün aydınlığına, ağlaması yağmura, tasalanması ve üzülmeye gece karanlığına, uykusu ölüme, ayık hali yaşamaya, çocukluğunun ilk zamanları ilkbahar günlerine, gençliğinin ilk zamanları yaz günlerine, yaşlılık günleri sonbahar günlerine, kocalık günleri kış günlerine, hareket ve eylemleri yıldızların hareket ve dönüşüne... benzemektedir” (Eren, 2017: 7). Bu geleneğin takipçisi mistik şairler de kendi felsefe ve öğretilerini ifade etmek için benzer bir anlatım tekniğini farklı metaforlarla ortaya koymuşlardır. Âşık Paşa, *Garibnâme*’nin yedinci bölümünün beşinci kıssasında “Allah göklerin ve yerin nurudur (Nur/35)” (<http://kuran.diyadin.gov.tr/mushaf>) (erişim tarihi: 25.02.2018) ayetinden yola çıkarak insan vücudunu bir kandile teşbih eder ve her ikisinde bulunan yedi unsurun benzerliklerini açıklar. Sırasıyla insan vücudu, can, nefis, akıl, aşk, inanç ve Kuran kavramlarını; kandil, su, fitil, ışık, yağ, ateş ve ip metaforlarıyla açıklar.

Pes vücüd bir kandile benzer i yâr
Ne kim ol kandilde varsa anda var

Ol ipi kim kandil aslıpdur aña
Tañrı’nuñ kudret ipidür görseñe

Sırçası cismün degül mi suyi cân
Ol demür ahkâm-ı şer’dür bî-gümân

Kudret ipi ya’ni Kur’ân’dur bize
Tañrı’dan indi ki bu halkı düze

Pes fetil nefsün ü yağ ‘akluñ-durur
Ol yanan od şol senün ‘ışkuñ-durur

(Yavuz, 2000: 987-989)

Âşık Paşa, yedinci bölümün altıncı kıssasında insan vücudunun yedi kısmını (ilik, kemik, sinir, damar, kan, et ve deri); yedi elbise çeşidini (pamuk, keten, ipek, yün, kürk, deri, demir ve zırh) ve yedi yiyecek çeşidini (yağlı, tatlı, acılı, ekşi, sulu, sıcak ve tuzlu) açıklar.

Yidi kat cismün-içün kıldı sebîl
Cümle kendü rahmetinden ol Celîl

Hem yidi kat ton geyürdi cismüne
Ya'ni kim hil'at bıraktı üstüne

Yidi kat cismün yidi kat ton geyür
Öñüne her gün yidi kat hön gelür (Yavuz, 2000: 1009)

Yedinci bölümün yedinci kıssasında âlemde insanlara eşit ve bedava bir şekilde bahşedilen yedi büyük ve değerli kavramı anlatır. Âşık Paşa'nın nimet olarak tanımladığı bu kavramlar nefes, güneş, görme yetisi, düşünce gücü, isim, rüya ve Tanrı'dır.

Geldük imdi nedür ol hön evveli
Bu nefesdür kim alursın iy velî

Şoldur ol kim düş göresin uykuda
Geh seni tagda göresin geh suda

Ol Güneşdür ki dutupdur 'âlemi
Anuñ-ıla dirlik eyler âdemi

Addur ol kim urınur bu hâs u 'âm
Toptoludur şark u garb u Rûm u Şâm

Şoldur ol kim bî-şümâr u bî-hisâb
'Âlemün yüzün görürsün bî-hicâb

Şoldur ol kim halk güvenür Tanrı'ya
Her biri Tanrı benim dir bî-riyâ

Ol fikirdür kim gider gönlüñ irak
Vuslata degşürilür cümle firâk

(Yavuz,2000:1017-1033)

Âşık Paşa, yedinci bölümün sekizinci kıssasında Can'ın Tanrı katından dünyaya geliş yolculuğunu anlatır. "Can" ve yolculuğu esnasında ona yol gösterici olan "Nur" u alegori yoluyla kişileştirir. "Can" sırasıyla insan vücudundaki baş, kulaklar, gözler, burun, ağız ve kalp isimli altı kapıdan geçtikten sonra son olarak kalbin içinde bulunan yedinci kapıdan geçerek kendi tahtına oturur.

'Ulvideyken süfliye indi revân
Başı üzre Âdem'ün kondi hemân

Cân çü evvel menzile irdi tamâm
Gördi muhkem yapılpdur bir makâm

Hôş müdevver kubbe vü hôş mu'teber
İçi yavlak giñ ü taşı muhtasar

Nûr eyitdi 'akl evidür bu makâm
Ol gerek yoldaş ola saña müdâm

Cân ikinci menzili çün añladı
Hem 'aceblep anı dahı tañladı

Gördi bir ev iki kapu açılır
Bu kapudan ol kapuya geçilür

Hem içerü evde yol var giresi
Evde yir var çok nesene turası

Cân eyitdi bunda iş var şek degül
Hâliyâ bu iki kapu dek degül

Pes bu kez cân nûra sordı bu işi
Eytdi bu ne kapulardur iy kişi

Nûr eyitdi cânâ uşbu kapular
Şol-durur kim olısar sâhib-haber

Geçdi bu kez cân üçinçi menzile
Yine vardı ol nûr öninçe bile

Cân çü irdi ol eve basdı ayak
Gördi kim ol ev dahı bir hôş durak

Açılıpdur iki çifte pencere
Câm urılmış ag kara hôş kançara

Bu eve andan düşer her dem ışık
Hem bezekdür sûrete hem yaraşuk

Vardı dördinçi makâma durmağa
Anı dahı görmege vü sormaga

Çünkü cân 'azm eyledi ol menzile
Yine vardı cân öninçe nûr bile

Cân bu kez ol menzile kıldı nazar
Gördi dartılmış iki dervâze var

İki zûkak uzunınça dartılıp
Ağız açuk üsti muhkem örtilüp

Yüz içinde yapılpdur sed gibi
Beñzemez ayruk makâma tertibi

Yine sordı ol nura cân bu işi
Eytdi uşbu ne makâmdur iy kişi

Kamu evlerden bu ev ayruksırak
Ev içinden kapuya yavlak ırak

Nûr eyitdi Tañrı'nuñ kudret yili
Olısar ilçi saña budur yolu

Geçdi bu kez ol bişinçi menzile
Yine vardı cân öninçe nûr-ıla

Cân görür ol evde bir hôş kapu var
Şöyle uludur ki ne gelse sığar

Ev içinden yol geçer hem ilerü
Girür ol yol içerüden içerü

Bir kişi var ev içinde hı büker
Bükdüginçe taşra evden dür döker

Geçdi cân andan dahı vardı ileri
Degdi altıncı eve girdi içeri

Gördi bu kez ev içi bir hôş sarây
Kârubâr bağlamaga yavlak kolay

Hücreler var bî-hisâb u bî-şimâr
Her ne kim getrür-iseñ anda sığar

Yir var anda cümle dürlü ni'mete
Ya'ni kim Kur'an u 'ilm ü hikmete

Geçdi cân andan dahı vardı ilerü
Degdi altınçı eve girdi içerü

Nûr eyitdi bu sarâyüñdur senüñ
Mu'teber mülküñ ü yigrek meskenüñ

Yine geçdi getdi andan nûr-ıla
Vardı bu kez ol yidinçi menzile

Gördi ol bir tahtgâhdur muhtasar
Liki kuvvet gizlü anda mu'teber

Cümle cism anuñ-ıla dâyim-durur
Niçe ol kâyim beden kâyim-durur

Pes yine sordı nura cân bu işi
Eytdi uşbu ne makâmdur iy kişi

Nûr eyitdi bu senüñ tahtuñ-durur
Ayrug evlerde kamu rahtuñ-durur

Çünkü geldüñ bu eve durmak gerek
Pâdişâhsın tahta oturmak gerek

(Yavuz, 2000: 1041-1057)

Bölümün devamı olan dokuzuncu kıssada bu defa nefsin insan vücudunda yer edişi, aşağıdan yukarıya doğru yedi basamaklı bir seyir izler. Bu sıralamada nefis önce insanın ayakaltında yer bulur, oradan sırasıyla topuk ile diz kapağı arasına, uyluk kemiğine, göğüs ve sırt bölgesine, dile, beyne ulaşır, son olarak da başa yerleşir ve vücudu terk eder.

Çünkü bitdi süfliden nefis ü hevâ
Sûrete gelmek anın oldı revâ

Geldi âdem sûretine emr-ile
Kim bile yoldaş ola bu 'ömr-ile

Urdı hayme kondı ayag altına
Kasdı şol kim kalka baş üzre bine

Nefsüñ evvel menzili bu gevdede
Ayag altıdur hakikat iy dede

Nefsün incükdür ikinci menzili
Geldi bu kez anda kurdı mahfili

Kuvvet-i nefis incüge geldi bu kez
Hem yörür hem yügürür oldı bu kez

Nefsüñ uylukdur üçinçi menzili
Vardı bu kez anda kurdı mahfili

Nefs çün irdi uyluga basdı kadem
Ârzu vü işret kılur her dem-be-dem

Sîne vü yağrın-durur döndinçi evi
Anda varsa nefis olur yavlak kavi

Dil-durur nefsüñ bişinçi menzili
Vardı bu kez anda kurdı mahfili

Nefsüñ altınçı evi beyni-durur
Endişe anda anuñ dîni-durur

Nefs çıkar başdan u baş üzre durur
Çün hevâyidür havâda taht urur

Ol-durur nefsüñ yidinçi menzili
Vardı bu kez anda kurdı mahfili

Nefs gidiçek harketi kalmaz tenüñ
Bile gider lezzeti her nesnenüñ
(Yavuz, 2000: 1065-1077)

Yedinci bölümün onuncu kıssasında Âşık Paşa, hasb-i hal (iç diyalog) tekniğini kullanarak Tanrı'yı arayışını anlatır. Tanrı'yı arama yolunda, karşılaştığı yedi menzil, yedi güçlük ve kendisine yardım eden yedi yol göstericiden bahseder. Âşık Paşa'ya

göre kendisini Tanrı'dan ayıran yedi engel; vücut, nefis, can, gönül, akıl, aşk ve arzulardır.

Ya'ni bilmekçün ki bu perde nedür
Añladum kim yidi nesne perdedür

Yidi perde adlu adıyla 'ayân
Biri sûret biri nefis ü biri cân

Cümle kendü varlığum perde bana
Beni komaz kim varam dōstdan yaña

Hem gönül hem 'akl u hem 'ışk u hevâ
Perdelerdür cümle çün dünyâ kova

Kendüzüm kendüzüme perde-y-imiş
Bir işit ol perdeler gör ne-y-imiş

(Yavuz, 2000: 1093)

Şaire engel olan bu yedi unsura karşı yedi yol gösterici onun Tanrı'ya ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Sırasıyla vücut yerine dostun varlığı, nefis-i emmâre yerine nefis-i marziyye, akl-ı maâşî yerine akl-ı küll, gönül yerine şairi sevgiliye götüren gönül, can yerine rûh-ı kudsi, aşk yerine dost sevgisi ve rıza yerine Allah'ın fazlı şaire yol gösterici olmuştur. Âşık Paşa, bu kıssayla birlikte yedinci bölümü sonlandırır.

Yidi nesne görnügeldi karşudan
Beni kurtardı bu cümle kaygudan

Ol gönül kim yoldaşuñvan dir-idi
Gelmez-idi dek beni aldar-idi

Ol yidi kim bî-vefâ olmuş-ıdı
Yolda yoldaş olmadın kalmış-ıdı

Gelmediyse bir gönül geldi bana
Kim çeker her dem beni dōstdan yaña

Bu yidi dutdı bularuñ yirini
Şerhi birle eydeyüm her birini

Cân dahı kim her dem aldardı beni
Yoldaşumken dünyaya dutdı yöni

Gerçi sûret baña yoldaş olmadı
Top ırak kaldı yakına gelmedi

Kaldısa ol oldı rûh-ı kudsi cân
Uş anuñla 'ömrüm oldı câvidân

Ger baña ol nefis-i emmâre ki var
Dōst yolında olmadı yoldaş u yâr

Ol hevâ 'ışk kim baña yoldaş-ıdı
Dünyayı sevmekle başı hōş-ıdı

Yoldaş oldı nefis-i marziyye bana
Her nefes darta beni dōstdan yana

Dünya sevdi kaldısa ol vakti hōş
Dōstı sevmek baña yoldaş oldı uş

Gerçi ol 'akl-ı ma'âşî kaldısa
Dünyayı dirmege mâyl oldısa

Ol rızâ kim bağlamışdı yolumu
Yalvaruban dutmaz-ıdı elümi

Yoldaş oldı uş baña bu 'akl-ı küll
Cümle işüm redd-iken oldı kabül

Geldi Allah fazlı uş açdı yolum
'Acz-ıla kalmış-iken dutdı elüm

(Yavuz, 2000: 1121-1123)

3. Sonuç

Din, mit, felsefe ve gelenekten beslenerek sanat ve bilim çerçevesinde evrensel sistem, insan ve eşya arasında bir vasıta olarak değerlendirilen ve kullanılan sayılar içinde yedi sayısı kendine has bir anlam dünyasına sahip olmuştur. Yedi, bütün kültürlerde ilahi olan üçle kutsal olan dördün birleşimini verdiğine inanıldığı için dünyevi ve ilahinin birleşiminin sembolü olarak düşünülmüştür. Bundan dolayı yedi sayısı, ilk insan topluluklarının dini-sihri uygulamalarından başlayarak kozmik inanışlara, şehir mimarisi ve görsel sanatlardan, özellikle edebiyat eserlerinin düzenlemesine varıncaya kadar kendine has bir kültürel arka plan ve gelenek ortaya çıkarmıştır.

Bu çalışmada Âşık Paşa'nın *Garibnâme* mesnevisinin yedinci bölümü, yedi sayısının sembolik ve kültürel arka planı çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır. Âşık Paşa eserin yedinci bölümünün kurgusunu, insanın yaratılışı ve Kuran'da yedi sayısından bahseden ayetler üzerinden açıklamalar yaparak oluşturmuştur. İçerik ve açıklamalar teolojik arka plana sahiptir. Bununla birlikte örneklemler alegorik benzetmelerle yapılmıştır.

Bu doğrultuda *Garibnâme* mesnevisinin yedinci bölümünün on kıssasındaki konu başlıkları şu şekilde sıralanabilir.

1. İnsanın anne karnındaki ve dünya yaşamındaki yolculuğu yedi aşamalıdır. Bu süreçte yedi gök katındaki yedi gezegen insana rehberlik etmektedir.
2. Dünya yaşamı kadın ve erkeğin birleşimiyle oluşmuştur. Erkek bedeni gökten kadın bedeni yerden yaratılmıştır. Âlemde var olan her yedili (yedi iklim, yedi yıldız, yedi kat cehennem, yedi gün ve yedi gece, yedi Mushaf, yedi renk) insanın vücudunda da bulunmaktadır.
3. Dünya yaşamındaki insanlar, yaşam dönemlerine göre, yedi gruba ayrılırlar. Her bir grubu bir gezegen yönetir. Sırasıyla bu gruplar ve yöneticisi olan gezegenler şunlardır: Çocuklar (Ay), bilgi çağındaki gençler (Utarid), yeme-içme ve eğlence çağındakiler (Zühre), süs ve parlaklık çağındakiler (Güneş), gayret çağındakiler (Merih), hırs, azim ve mücadele çağındakiler (Müşteri) ve yaşlılık çağındakiler (Zuhal).
4. Yaşam ve insan birbirine bağlı şu yedi kavramdan oluşmuştur. Âlem, insan, vücut, can, ilim, akıl ve aşk.
5. İnsan varlığı; vücut, can, nefis, akıl, aşk, inançtan ve Kuran'dan oluşmaktadır. Bu özellik bir kandilde bulunan kandil, su, fitil, ışık, yağ, ateş ve ip kavramlarıyla benzerlik göstermektedir.

6. İnsan vücudu yedi tabaka halinde yaratılmıştır: İlik, kemik, sinir, damar, kan, et ve deri. İnsanlar yedi giysi çeşidi giyerler: Pamuk, keten, ipek, yün, kürk, deri, demir ve zırh. Yedi yiyecek çeşidi ise şunlardır: Yağlı, tatlı, acılı, ekşi, sulu, sıcak ve tuzlu.
7. İnsanlara eşit ve bedava bahşedilen yedi şey bulunmaktadır: Nefes, güneş, görme yetisi, düşünce gücü, isim, rüya ve Tanrı.
8. İnsan vücudunda yedi kapı bulunur: Baş, kulaklar, gözler, burun, ağız, kalp ve can.
9. İnsan vücudunda yedi nefis makamı bulunur: Topuk ile diz kapağı arası, uyluk kemiği, göğüs, sırt, dil, beyin ve baş.
10. İnsanı Tanrı'dan ayıran yedi engel bulunmaktadır: Bunlar vücut, nefis, can, gönül, akıl, aşk ve arzulardır.

Yukarıda sıralanan konu ve kavramlarla birlikte *Garibnâme*'nin yedinci bölümünde yedi sayısıyla ilişkili olarak metnin içeriğine yerleştirilmiş olan şu kavramlar da dikkat çekmektedir: Yedi gezegen, yedi yıldız, yedi gök, yedi yer, yedi kıta, yedi hüküm, yedi gün, yedi gece, yedi cehennem, yedi tat, yedi renk, insan ömrünün yedi aşaması, yedi menzil, yedi konak, yedi yol gösterici.

Âşık Paşa, insanın ve evrenin yaratılışına dair düşüncelerini yedi sayısı çerçevesinde açıklamayı tercih etmiştir. Şair, insan ruhu, bedeni ve nefis denilen ego benliğini yedi katmanlı olarak düşünürken bu unsurların açıklamasını da yine yedi katmanlı cisimlere teşbih yoluyla gerçekleştirmiştir. Eserde, yedi sayısının özellikle teolojik arka planını açıklamak için sembolik araçlar kullanıldığı dikkat çekmektedir.

İnsanın anne karnındaki sürecini ve dünya yaşamını yedi aşamalı olarak düşünen Âşık Paşa, ulviden süfliye, süfliden ulviye yedi basamaklı bir döngü tasavvur eder. Bu tasavvurunda etkilendiği kaynaklar Pisagor düşünce geleneği ve İlhân-ı Safâ öğretileridir. Bununla birlikte, Âşık Paşa'nın Tanrı-evren-insan ilişkisini ve özellikle insan yaratılışını izah ettiği beyitlerdeki yedi aşamalı yükseliş ve iniş tasvirlerinde, İslam tasavvufundaki "sudur" ve "devriyye" nazariyelerinin etkisi de dikkati çekmektedir.

Sonnotlar

1 Abdulkadir İnan, Samilerin Tufan hikâyelerinden alınmış olabileceğini belirttiği Şamanist Tufan hikâyelerini incelediği çalışmasında, Anahin'in tespit ettiği rivayetlerde tufanı anlatırken "yedi gün deprem olduğu, yedi gün dağların ateş fışkırttığı, yedi gün yağmur yağdığı, yedi gün dolu yağdığı ve yedi gün kar yağdığından" bahseder. *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*, TTK Yay., Ankara, 1986.

2 Türk halk kültüründe sayı sembolizmi ve yedi sayısı ile ilgili örnekler için bkz: Örnek, 1979; Yeşil, 2000; Acıpayamlı, 1971

3 *Garibnâme* mesnevisinin sayı sistematigi, eserin bölümlendirilmesi ve eserde kullanılan sayıların kültürel arka planı başka bir çalışmada değerlendirilecektir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan. (1961). *Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Altunay, Erhan. (2016). *Paganizm-1 Kadim Bilgelige Giriş*. İstanbul: Hermes Yayınları.
- Âşık Paşa. (Ty). *Garib-name*. (2000) Haz. Kemal Yavuz. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atasagun, Galip. (2001). "Yahudilikte Dini Sembol ve Kavramlar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar, 2001. 132.
- Çelik Şavk, Ülkü. (2001). "Manas ve Maaday Kara'da Sayılar", *Milli Folklor* 50. 4.
- Çetinkaya, Bayram Ali. (2003). "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi". *Felsefe Dünyası*. 2003/1.24.
- Çoruhlu, Yaşar. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Eren, Mustafa. (2017). "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi", *Bilig*, 81. 13.
- Hamilton, James Russell. (1998). *İyi ve Kötü Prenses Öyküsü*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- İfrah, Georges. (1999). *Sayıların Evrensel Tarihi I Bir Gölgenin Peşinde*. Ankara: Tübitak Yayınları.
- İnan, Abdulkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya Mahmut, (2009), "Sudur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 467-468.
- Keleş, Reyhan. (2017). "Yedi Ulu Ozanın Yedi Sembolizmi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. S. 83. 49-79.
- Kılıç, Yusuf ve Elvan Eser. (2016). "Eskiçağ Düşüncesi ve Kutsal Kitaplarda Yedi Sembolizmi", *TURKISH STUDIES* 11/11, (2016), 77-98.
- Kıramer, Samuel Noah. (2001). *Sümer Mitolojisi*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Kırbıyık, Halil. (2001). *Babillilerden Günümüze Kozmoloji*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Köprülü, M. Fuad. (1965). "Âşık Paşa". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 1. C. Milli Eğitim Basımevi.

- Okuyucu, Cihan. (2013). “Âşık Paşa'nın Garîbnâme'sinde Felsefi Unsurlar”, *Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu*, Kırşehir.
- Ögel, Bahaeddin. (2014). *Türk Mitolojisi I*. C. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis. (1979). *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Öz, Mustafa. (2009). “Seb'a”. *TDV İslam Ansiklopedisi*: c.36. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 241.
- Schimmel, Annemarie. (2004). *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- . (2017). *Sayıların Gizemi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Üsluer, Fatih. (2009). *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Yeşil, Yılmaz. (2000). *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri*. Ankara: Eskişehir Valiliği Yayınları.
- <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf> (16.11.2017).

**P. J. FIGURE'ÜN GRAMMATİK DER TÜRKİSCH-
OSMANİSCHEN UMGANGSSPRACHE ADLI ESERİNDEKİ TÜRK
ATASÖZLERİ***

TURKISH PROVERBS IN *THE GRAMMATIK DER TURKISCH-
OSMANISCHEN UMGANGSSPRACHE* OF P.J. PIQURE

Beytullah BEKAR**

Öz

Bir millete ait olan ve tarih boyunca dilden dile akartılan sözlü kültür ürünlerinden -masal, atasözü, deyim, fıkra, bilmece, ninni, türkü vb.- bazıları zamanla unutulmuş, bazıları değişikliğe uğramış, bazıları da ilk günkü şekliyle günümüze kadar ulaşmıştır. Atasözleri bir milletin görüş ve tecrübelerini en güzel yansıtan sözlü kültür ürünlerindedir. Atasözleri için eski kaynaklarda sav kelimesi kullanılırken daha sonraları mesel ve darbı mesel terimlerinin kullanıldığı görülmüştür. 11. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud eseri Divânü Lugâti't Türk'te Türk atasözlerinin bazılarını kayıt altına almıştır. Tanzimat'tan sonra ise Şinasi, Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye adlı eserinde atasözlerinin bir kısmını toplamıştır. Bu çalışmalarla birlikte yabancılar tarafından kaleme alınan transkripsiyon metinlerinde de Türklere ait sözlü kültür ürünlerine rastlamak mümkündür. Kendi halklarına Osmanlı Türkçesini öğretmek için hazırlanan bu metinlerde Osmanlı Türkçesinin gramer kuralları, söz varlığı verilmiş bununla birlikte bazılarında tematik olarak hazırlanmış konuşma cümleleri, alıştırmalar, bilmeceler, atasözleri, masallar ve fıkralar da ilave edilmiştir. Codex Cumanicus, Megiser'in Institutiones Lingvae turcicae libri quatuor, A. Wahrmond'un Praktische Handbuch der osmanisch-türkischen Sprache ve Preindl'nin Grammaire Turque adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. P.J. Piqure'ün Grammatik der türkisch-osmanischen Umgangssprache (Günlük Dilde Konuşulan Osmanlı Türkçesinin Grameri) adlı eseri de 1864 yılında basılmış transkripsiyon metinlerindedir. Eserde 140 adet atasözüne de yer verilmiştir. Çalışmamızda P.J. Piqure'ün eserinde bulunan atasözleri tanıtılacak ve günümüz atasözleriyle karşılaştırılacaktır. Atasözlerinden unutulmuş veya değişikliğe uğrayanlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: P.J. Piqure, Grammatik der türkisch-osmanischen Umgangssprache, atasözü, transkripsiyon metni

Abstract

Some products of oral culture - story, proverb, idiom, anecdote, riddle, lullaby, folk song, etc. - which belong to a nation and are passed by word of mouth throughout history have been forgotten in time; some have undergone changes; some have reached the present day as in their first form. Proverbs are the best products of oral culture reflecting view and experience of a nation. To name proverbs sav (claim) was used in earlier sources, then the terms of mesel (adage) and darbı mesel (saying) were seen to be used. In the 11th century, Kaşgarlı Mahmud recorded some proverbs in his work Divânü Lugâti't Turk. After reform era, Sinasi compiled a part of proverbs in his work named Durûb-u Emsâl-i Osmaniye. Besides these works, it is also possible to encounter products of oral culture belonging to Turks in transcription texts written by foreigners. In these texts prepared with the aim of teaching Ottoman Turkish to their own public, Ottoman Turkish grammar rules and vocabulary were given. Moreover, spoken sentences listed thematically in some texts, exercises, riddles, proverbs, stories and anecdotes were added. Codex Cumanicus, Institutiones Lingvae turcicae libri quatuor by Megiser and Praktische Handbuch der osmanisch-türkischen Sprache by A. Wahrmond and Grammaire Turque by

* Makalenin Geliş Tarihi: 30.11.2017; Kabul Tarihi: 26.03.2018. DOI: 10.31624/tkhdv.2018.7

** Dr. Öğr. Üy., Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, beytullahbekar@gmail.com, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-8372-1190>.

Preindl are some of these works. *Grammatik der türkisch-osmanischen Umgangssprache* by P.J. Piqure is a transcription text published in 1864. A hundred and forty proverbs were included in the products of oral culture. In this study, the proverbs in the work of P.J. Piqure'ün will be introduced and compared with our present proverbs. Also, the proverbs forgotten or undergone changes will be investigated.

Keywords: P.J. Piqure, *Grammatik der türkisch-osmanischen Umgangssprache*, proverb, transcription text

1. Transkripsiyon Metinleri

Geçmişte, Batılılar Türk dünyası -özellikle Osmanlı İmparatorluğu- ile savaş, ticaret, misyonerlik ve benzeri sebeplerle çeşitli ilişki kurmuşlardır. Bu ilişkiler sebebiyle Batılılar, Türklerin dillerini öğrenme gayretine girmişler; bu konuda kendi alfabeleriyle sözlükler, gramerler ve çeşitli metinler kaleme almışlardır. Günümüzde araştırmacılar tarafından Avrupa'nın değişik kütüphanelerinde Türk diline ait transkripsiyon metinleri bulunmakta ve bilim dünyasına kazandırılmaya devam etmektedir. Tespit edilen transkripsiyon metinleri incelendiğinde bu kitapların daha çok Osmanlı Türkçesini öğretmek/öğrenmek amacıyla hazırlandıkları görülmektedir. Bu eserlerin çoğunda yalnız gramer bilgileri ve sözlük verilmekle yetinilmemiştir. Yazarlar genellikle eserlerinde tematik hazırlanmış konuşma cümlelerine, fıkralara, atasözlerine, deyimlere, bilmecelere, dualara vb. metinlere de yer vermişlerdir.

Bu sebeple transkripsiyon metinleri, Arap kökenli harflerle yazılan metinlerde ayırt edilemeyen seslerin -özellikle ünlülerin- ayırt edilmesinde (Kartallıoğlu, 2011: 27); dönemin söz varlığının ve sözlü kültürün (deyimlerin, bilmeceleri, atasözlerin, fıkraların, masalların vb.) tespit edilmesinde araştırmacılar için önemli kaynaklar arasındadır. *Codex Cumanicus*, Hans Schiltberger'in *Reisebuch* (1460), Filippo Argentini'nin *Regola del Parlara Turcho* ve Hieronymus Megiserus'un *Institutiones Lingvae turcicae libri quatuor* (Eren, 1998:30) adlı eserleri bunlardan birkaçıdır.

Ülkemizde araştırmacıların dikkatini fazla çekmeyen ve bir iki çalışmanın ötesine gitmeyen transkripsiyon metinleri günümüzde daha da ilgi odağı haline gelmiştir. Ali Ulvi Elöve tarafından hazırlanan J. Deny'e ait *Grammaire de la Turquie*, Aziz Merhan tarafından hazırlanan *Floransalı Filippo Argenti'nin Notlarına Göre (1533) 16. Yüzyıl Türkçesi* ve Mustafa Argunşah ve Galip Güner (2015) tarafından hazırlanan *Codex* bu çalışmalardan yalnız birkaçıdır.

Çalışmamızda önce P.J. Piqure'ün *Grammatik der Türkisch-Osmanischen Umgangssprache* adlı eseri hakkında kısa bilgi verilecektir.¹

Devamında ise makalemizin asıl konusu olan eserdeki yüz kırk atasözünün orijinal ve günümüzdeki şekilleri Ömer Asım Aksoy, E. Kemal Eyüboğlu, Metin Yurtbaşı'nın eserlerindeki şekilleriyle karşılaştırılacaktır. Ömer Asım Aksoy'un, E.

Kemal Eyüboğlu'nun ve Metin Yurtbaşı'nın eserlerinde yer almayan atasözlerinin tespiti için Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I-II* (2009) adlı esere bakılacaktır.

2. P.J. Figure'ün *Grammatik der Türkisch-Osmanischen Umgangssprache* Adlı Eseri

Grammatik der türkisch-osmanischen Umgangssprache: nebst einem Anhang von einer Auswahl verschiedener Gespräche, Sprichwörter und einer Wörtersammlung in alphabetischer Ordnung: mit genauer Verzeichnung der Aussprache “Günlük Dilde Konuşulan Osmanlı Türkçesinin Grameri (Telaffuzu Tam Gösteren Özlü Sözler, Konuşma Cümleleri ve Alfabetik Hazırlanmış Sözlük İlaveli) adlı eser 1869 yılında Viyana’da Albert A. Venedik matbaasında basılmıştır ve Almanya Bavyera Şehir Kütüphanesi’nde erişime açık dijital arşivde bulunmaktadır. Eser 344 sayfa olup ön söz ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde gramer bilgileri (ss. 1-257), ikinci bölümde tematik olarak hazırlanmış konuşma cümleleri (ss. 258-286), üçüncü bölüme atasözleri, deyimler ve özlü sözler (ss. 287-304), dördüncü bölümde ise alfabetik olarak hazırlanmış sözlük vardır. (ss. 304-344). Ayrıca sözlük kısmının sonuna içindekiler ve doğru yanlış cetveline yer verilmiştir.

3. Eserdeki Atasözleri

1. Adam adama gerekdir. Adam adama gerekdir. “Der Mensch bedarf des Menschen.” Adam adama (gene, her zaman) gerek olur, (iki serçeden börek olur) (Aksoy, 1993: 114). Adama adam gerektir, tosağaya hanesi / Adam adama lazım olur (Yurtbaşı, 2013a: 487). Adam adama gerek olur, (iki serçeden börek olur.) (Eyüboğlu, 1973: 3).

2. Adam adamı salt bir kerre aldadır. Adam adamı salt bir kerre aldadır. “Ein Mensch täuscht einen Andern nur einmal.” Adam adamı (salt) bir kez aldatır (Eyüboğlu, 1973: 3). Adam adamı bir kere (defa) aldatır (sınar) (Aksoy, 1993: 115). Adam adamı bir defa/kere aldatır. (Yurtbaşı, 2013a: 525).

3. Adam oldur ki ikrarından dönmez. Adam oldur ki ikrarından dönmez. “Ein Mann ist der, welcher sein Wort nicht bricht.” Adam oldur ki sözünden (ikrarından) dönmeye (Eyüboğlu, 1973: 3). Adam odur ki sözünden/ikrarından dönmeye (Yurtbaşı, 2013a: 525).

4. Ağlamayan çocuğa meme vermezler. Ağlamayan tschodschugha meme wermezler. “Wenn das Kind nicht schreit, gibt man ihm nicht die Brust.” Ağlamayan çocuğa meme vermezler (Eyüboğlu, 1973: 5; Aksoy, 1993: 122; Yurtbaşı, 2013a: 528).

5. Ahşam isa yat sabah isa git. Achscham ysa jat sabah ysa git. “Stehe in der Früh auf und lege dich Abends nieder (thue Alles zur rechten Zeit). Akşam ise yat, sabah ise git (Akşam oldu kon, sabah oldu göç) (Aksoy, 1993: 133). Akşam ise yat, sabah ise git (Eyüboğlu, 1973: 9; Yurtbaşı, 2013a: 532).

6. Akılsız dostdan akıllı düşmen yegdir. Akylsyz dostdan akylly düşmen jekdir. “Besser ist ein kluger Feind, als ein unkluger Freund.” Akıllı düşman, akılsız dosttan yeğdir (Eyüboğlu, 1973: 7). Akıllı düşman, akılsız dosttan hayırlıdır (Deli dostun olacağına akıllı düşmanın olsun) (Aksoy, 1993: 128). Akıllı düşman, akılsız dosttan hayırlıdır (Yurtbaşı, 2013a: 531).

7. Alçak yerde tepecik kendisini dağ sanır. Altschak jerde tepedschik kendisini dagh sanyr. “In der Ebene dünkt sich das Hügelchen ein Berg.” Alçak yerde tepecik kendini dağ sanır (Alçak yerin tepeciği dağ görünür.) (Aksoy, 1993: 135; Yurtbaşı, 2013a: 533). Alçak yerin tepeciği kendisini dağ sanır (Eyüboğlu, 1973: 9).

8. Allah deyen mahrum kalmaz. Allah dejen mahrum kalmaz. “Wer Gott anruft, ist nicht verlassen.” Allah diyen mahrum (açıkta) kalmaz (Eyüboğlu, 1973: 11). Allah diyen aldanmaz/mahrum kalmaz (Yurtbaşı, 2013a: 534).

9. Arık tauktan semiz tirit olmaz. Aryk tauktan semiz tirit olmaz. “Von einer magern Henne macht man keine fette Suppe.” Arık etten yağlı tirit olmaz (Aksoy, 1993: 151). Arık etten yağlı/semiz tirit olmaz (Yurtbaşı, 2013a: 539). Arık tavuktan tatsız tirit olur (Eyüboğlu, 1973: 17).

10. Asılacak adam suda bogulmaz. Asyladschak adam suda boghulmaz. “Der Mensch, der hängen soll, ertrinkt nicht.” Asılacak suda boğulmaz (Eyüboğlu, 1973: 19; Yurtbaşı, 2013a: 540).

11. Aşıka bagdat uzak deyil. Aschyka baghdad uzak dejil. “Dem Verliebten scheint Bagdad nicht weit.” Aşığa Bağdat Irak değil (Eyüboğlu, 1973: 20; Yurtbaşı, 2013a: 541). Aşıka Bağdat uzak (Irak) değil (gelmez) (Aksoy, 1993: 156).

12. Atılan ok geri dönmez. Atylan ok geri dönmez. “Der abgeschossene Pfeil kehrt nicht mehr zurück.” Atılan ok geri dönmez (Aksoy, 1993: 16; Yurtbaşı, 2013a: 214; Eyüboğlu, 1973: 27).

13. Ayıbsız yar isteyen yarsız kalır. Ayybsyz jar istejen jarysz kalır. “Wer einen Freund ohne Fehler wünscht, bleibt ohne Freund.” Ayıpsız yar isteyen (arayan) yarsız kalır (Eyüboğlu, 1973: 30). Ayıpsız dost arayan dostsuz kalır (Yurtbaşı, 2013a: 546). Ayıpsız yâr arayan (dost isteyen) yârsız (dostsuz) kalır (Aksoy, 1993: 168).

14. Azı bilmeyen çoğu hiç bilmez. Azy bilmejen tschoghu hitsch bilmez. “Wer das Wenige nicht erkennt, erkennt das Viele gar nicht” Azı bilmeyen çoğu hiç bilmez

(Eyüboğlu, 1973: 31; Aksoy, 1993: 170; Yurtbaşı, 2013a: 547).

15. Bahşiş atın dışına bakılmaz. Bachschysch atyn dischine bakılmaz. “Einem geschenkten Gaul sieht man nicht in’s Maul.” Bahşiş atın dışına bakılmaz (Aksoy, 1993: 176; Eyüboğlu, 1973: 33; Yurtbaşı, 2013a: 111).

16. Bakkal bir adam için dükkân açmaz. Bakkal bir adam itschin dükkian atschmaz. “Wegen eines einzigen Kunden eröffnet der Krümmer keinen Laden.” Bakkal bir müşteri için dükkân açmaz (Eyüboğlu, 1973: 34; Yurtbaşı, 2013a: 549).

17. Beni sayanın kuluyum saymayanın sultanıyım. Beni sajanyn kulu-j-um sajmajanyın sultany-j-ym. “Ein Sklave bin ich dessen, der mich schätzt, ein Meister dessen, der mich verletzt.” Sevenin kuluyum (kul ol) sevmeyenin sultanı (Aksoy, 1993: 426). Sevenin kuluyum sevmeyenin sultanı (Eyüboğlu, 1973: 207). Sevenin kuluyum/kulu ol, sevmeyenin sultanı (Yurtbaşı, 2013a: 681).

18. Beylere inanma suya dayanma geç güne inanma avret sözüne aldanma atın yüreyine dayanma. Bejlere inanma suja dajanma getsch güne inanma avret sözüne aldanma atyn jürejine dajanma. “Den Großen glaube nicht, auf Wasserbaue nicht, der Abenddämmerung glaube nicht, dem Worte eines Weibes traue nicht, auf den Muth deines Pferdes schaue nicht.” Beylere inanma, suya dayanma, geçginle karı sözüne aldanma (Eyüboğlu, 1973: 40). Beylere inanma, suya dayanma, geç güne karı sözüne aldanma. (Yurtbaşı, 2013a: 556).

19. Bıçak yarası onulur dil yarası onulmaz. Bytschak jarasy onulur dil jarasy onulmaz. “Man heilt Messerstiche, aber nicht Zungenstiche.” Bıçak yarası geçer (onulur) dil yarası geçmez (onulmaz) (Aksoy, 1993: 189; Eyüboğlu, 1973: 40). Bıçak yarası unulur, dil yarası unulmaz (Yurtbaşı, 2013a: 556).

20. Bin işit bir söyle. Bin ischit bir sölje. “Höre tausendmal, sprich einmal” İki dinle (bin işit) bir söyle (Bir söyle iki dinle) (Aksoy, 1993: 321). Bir söyle iki işit (dinle) (Eyüboğlu, 1973: 45). Bir söyle iki işit (Yurtbaşı, 2013a: 559).

21. Bin tasa bir borç ödemez. Bin tasa bir bordsch ödemez. “Tausend Sorgen zahlen nicht eine Schuld.” Bin tasa bir borç ödemez (Eyüboğlu, 1973: 41; Aksoy, 1993: 191). Bin tasa/merak bir borç ödemez (Yurtbaşı, 2013a: 558).

22. Bir eyi şarab ve bir dilber avret iki tatlı zehirdir. Bir eji scharab we bir dilber awret iki tatly zehirdir. “Guter Wein und ein reizendes Weib sind zwei süße Gifte” İyi şarapla dilber (avrat) iki tatlı zehirdir (Eyüboğlu, 1973: 143).

23. Bugün bana ısa yarın sanadır. Bu gün bana ysa jaryn sana dyr. “Heute mir, morgen dir” Bugün bana ise yarın sana (Aksoy, 1993: 206; Yurtbaşı, 2013a: 562;

Eyüboğlu, 1973: 49).

24. Bugünkü yumurta yarınki tauktan yegdir. Bu günki yumurta jarynki tauktan jekdir. “Besser heute ein Ei, als morgen ein Huhn.” Bugünkü yumurta yarınki tavuktan yeğdir (iyidir) (Eyüboğlu, 1973: 49). Bugünkü yumurta yarınki tavuktan iyidir (Yurtbaşı, 2013a: 563).

25. Can canın yoldaşıdır. Dschan dschanyın joldaschy dyr. “Die Seele ist die Gefährtin der Seele.” Can canın yoldaşıdır (Eyüboğlu, 1973: 53; Aksoy, 1993: 221).

26. Candan yar ol bar olma. Dschandan jar ol bar olma. “Sei ein Freund auf der Erde und nicht eine Beschwerde.” (Tespit edilememiştir.)

27. Çoga talib olan aza yetişir. Tschogha talib olan aza jetischir. “Dem, der zu viel begehrt, wird nur wenig beschert.” (Tespit edilememiştir.)

28. Çok bilen çok yanılır. Tschok bilen tschok janylyr. “Wer viel weiß, fehlt viel” Çok bilen (söyleyen) çok yanılır (Yurtbaşı, 2013a: 570; Aksoy, 1993: 222). Çok bilen çok yanılır (Eyüboğlu, 1973: 59).

29. Çok yaşayan çok bilmez çok gezen çok bilir. Tschok jaschajan tschok bilmez tschok gezen tschok bilir. “Nicht langes Leben, aber langes Reisen verschafft große Wissenschaft.” Çok yaşayan bilmez, çok gezen bilir (Eyüboğlu, 1973: 60; Yurtbaşı, 2013a: 570). Çok yaşayan (okuyan) bilmez, çok gezen bilir (Aksoy, 1993: 224).

30. Dağ daga ulaşmaz insan insana ulaşır. Dagh dagha ulaschmaz insan insana ulaschy. “Berge begegnen sich nicht, aber Menschen treffen einander wieder an.” Dağ dağa kavuşmaz insan insana kavuşur (Eyüboğlu, 1973: 61; Aksoy, 1993: 227; Yurtbaşı, 2013a: 572).

31. Deli oldur ki zengindir velakin fukara gibi geçinir. Deli oldur ki zengindir velakin fukara gibi getschinir. “Ein Narr ist, wer reich ist, und dennoch wie ein Armer lebt.” (Tespit edilememiştir.)

32. Delinin yüreyi ağızdadır akılın dili yüreyindedir. Delinin jüreji aghzyhda dyr akylın dili jürejinde dir. “Der Thor trägt sein Herz auf der Zunge, der Weise trägt die Zunge im Herzen.” Delinin yüreyi ağızdadır, akılının dili yüreyindedir (Eyüboğlu, 1973: 65; Yurtbaşı, 2013a: 20).

33. Dikenden gül biter gülden diken. Dikenden gül biter gülden diken. “Aus dem Dorne wächst die Rose, aus der Rose wächst der Dorn.” Dikenden gül biter gülden diken (Eyüboğlu, 1973: 70).

34. Dil adamı beyan eder. Dil adamy bejan eder. “An seiner Rede erkennt man

den Menschen.” Dil adamı beyan eder (Eyüboğlu, 1973: 71; Yurtbaşı, 2013a: 579).

35. Dil kılıcdan çok öldürür. Dil kylydschdan tschok öldürür. “Die Zunge tötet mehr als das Schwert.” Dil kılıçtan keskindir (Eyüboğlu, 1973: 71). Dil kılıçtan çabuk öldürür. (Yurtbaşı, 2013a: 579).

36. Dilden gelen dilek elden gelse her fakır paşa olurudu. Dilden gelen dilek elden gelse her fakır pascha olur udu. “Wenn jeder Wunsch, der über die Zunge geht, von der Hand ginge, so würde jeder Fakir ein Pascha werden.” Dilden gelen elden gelse her fukara padişah olur (Aksoy, 1993: 241; Yurtbaşı, 2013a: 579). Dilden gelen elden gelse her yoksul bir bay olur/ Dilden gelen elden gelse herkes (her fukara) padişah olur (Eyüboğlu, 1973: 72).

37. Doğru söyleyeni dokuz şehirden sürerler. Doghru söyleyeni dokuz schehirden sürerler. “Wer offen spricht, den jagt man aus neun Städten.” Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar (Eyüboğlu, 1973: 74; Aksoy, 1993: 244; Yurtbaşı, 2013a: 581).

38. Dost bin ise azdır düşmen bir ise çokdur. Dost bin ise az dyr düşmen bir ise tschokdur. “Tausend Freunde sind wenig, ein Feind ist viel” Dost bin ise azdır, düşman bir ise çoktur (Eyüboğlu, 1973: 75; Aksoy, 1993: 247; Yurtbaşı, 2013a: 583).

39. Dost fena vakıtta bilinir. Dost fena wakytda bilinir. “Den Freund erkennt man in der Noth.” Dost (iyi dost) kara günde belli olur. (Aksoy, 1993: 248). Dost kara günde belli olur (Eyüboğlu, 1973: 75). Dost/İyi dost kara günde belli olur (Yurtbaşı, 2013a: 583).

40. Dosta çok varan ekşi suret görür. Dosta tschok waran ekschi suret görür. “Wer einen Freund zu oft besucht, sindet eine saure Miene. (Willst du gelten, mach dich selten).” Dosta çok varan ekşi yüz görür (Eyüboğlu, 1973: 76). Dosta çok varan kişi ekşi yüz görür (Yurtbaşı, 2013a: 583). Seyrek git sen dostuna, kalksın ayaküstüne ~ Sık gidersen dostuna, yatar arka üstüne (Aksoy, 1993: 426-427).

41. Dostula ye iç alış veriş etme. Dost ula je itsch alysch werisch etme. “İß und trink mit einem Freunde, aber mache kein Geschäft mit ihm” Dost ile ye, iç, alışveriş etme (Aksoy, 1993: 247; Eyüboğlu, 1973: 75; Yurtbaşı, 2013a: 583).

42. Düşmen karınca ısa fil gibi zann eyle. Düşmen karyndscha ysa fil gibi zann eyle. “Wäre der Feind eine Ameise, du halte ihn für einen Elephanten.” Düşman karınca gibi ise sen fil gibi san (Yurtbaşı, 2013a: 587). Düşmanın karınca ise de hor bakma (Eyüboğlu, 1973: 81; Aksoy, 1993: 254).

43. Egri otur doğru söyle. Egri otur doghru söyle. “Sitze schief, doch sprich

gerade.” Eğri otur (oturalım) doğru söyle (konuşalım) (Aksoy, 1993: 257; Eyüboğlu, 1973: 84). Eğri otur/oturalım, doğru söyleyelim (Yurtbaşı, 2013a: 218).

44. Elma kendi ağacından irak düşmez. Elma kendi aghadschyndan irak düşmez. “Der Apfel fällt nicht weit von dem Baume.” Elma kökünden uzağa düşmez (BAAD, 2009: 111). Armut dalının dibine düşer (Aksoy, 1993: 153; Yurtbaşı, 2013a: 46). Armut ağacından uzak düşmez – Armut dalından uzağa düşmez (Eyüboğlu, 1973: 18).

45. Ey abdal ey derviş akçeyle biter her iş. Ej abdal ej derwisch aktsche-j-le biter her isch. “O Mönch, “Derwisch, mit Geld gelingt Alles auf der Welt” Derviş, akçe ile biter her iş (Eyüboğlu, 1973: 68).

46. Eyiden fenası olmaz meyer fakır ola. Ejiden fenasy olmaz meyer fakır ola. “Vom guten Menschen kommt nichts Schlechtes, es sei denn er würde arm.” İnsanın/Adamın kötüsü/fenası olmaz; meğer ki zügürt ola parası olmaya (Yurtbaşı, 2013a: 526). Adamın (insanın) kötüsü olmaz, meğer zügürt ola (Eyüboğlu, 1973: 143; Aksoy, 1993: 117).

47. Eyilik bilmeyen adam adam sayılmaz. Ejilik bilmejen adam adam sayılmaz. “Der Undankbare verdient nicht unter die Menschen gezählt zu werden.” İyilik bilmeyen, adam sayılmaz (Eyüboğlu, 1973: 143). İyilik bilmeyenden sakın kendini (Yurtbaşı, 2013a: 626).

48. Eyilik eyle denize bırak balık bilmezse halık bilir. Ejilik ejle denize brak balyk bilmezse chalyk bilir. “Thue das Gute und wirf es in’s Meer, wissen’s die Fisch nicht, so weiß es der Herr.” İyilik et denize at; balık bilmezse Halık bilir (Aksoy, 1993: 336; Yurtbaşı, 2013a: 626). İyilik et denize at (suya sal); balık bilmezse Halık bilir (Eyüboğlu, 1973: 144).

49. Fakırlara veren allaha verir. Fakırlara weren allaha werir. “Wer den Armen gibt, gibt Gott” (Tespit edilememiştir.)

50. Fakırların tesellisi ölümdür. Fakırlaryn tesellisi ölüm dür. “Der Armen Trost ist der Tod.” Fakirin tesellisi ölümdür (Eyüboğlu, 1973: 98; Yurtbaşı, 1973: 598).

51. Fayde zararın karındaşdır. Fajde zararyn karyndaschy dyr. “Der Nutzen ist der Bruder des Schadens.” Fayda zararın kardeşidir (Yurtbaşı 1973: 460). Kâr zararın kardeşidir (ortağdır). (Eyüboğlu 1973:148; Aksoy, 1993: 348).

52. Gelmek iradet gitmek icazet. Gelmek iradet gitmek idschazet. “Kommen wird begehrt, Gehen wird gewährt” Gelmek iradet (ile) gitmek icazet (ile) (Eyüboğlu, 1973: 103). Gelmek iradet, gitmek icazet (iledir) (Yurtbaşı, 2013a: 601).

53. Gömlek kaftandan yakındır. Kömlek kaftandan jakyndyr. “Das Hemd ist mir näher als der Rock.” Gömlek kaftandan yakındır (Eyüboğlu, 1973: 105; Yurtbaşı, 2013a: 604).

54. Göz bir pencere gönüle bakar. Göz bir pendschere gönüle bakar. “Das Auge ist ein Fenster in’s Herz.” Göz bir penceredir, gönüle bakar (Eyüboğlu, 1973: 108; Yurtbaşı, 2013a: 605).

55. Gözden uzak olan gönülden daha uzak. Gözden uzak olan gönülden daha uzak. “Ist Jemand von den Augen fern, hat auch das Herz ihn nicht mehr gern.” Gözden irak (uzak) olan gönülden de irak (uzak) olur (Aksoy, 1993: 293). Gözden irak olan gönülden de irak olur (Eyüboğlu, 1973: 108; Yurtbaşı, 2013a: 606).

56. Gözmüzü açalım yohsa açarlar. Gözmüzü atschalym jochsa atschalar. “Laßt uns die Augen aufmachen, sonst macht man sie uns auf.” Aç gözünü (yoksa) açarlar gözünü (Aksoy, 1993: 111). Aç gözünü açarlar gözünü (Eyüboğlu, 1973: 2; Yurtbaşı, 2013a: 524).

57. Gülü isteyen dikenleri dahi istemek gerek. Gülü istejen dikenleri dahi istemek gerek. “Wer die Rose will, muß auch die Dornen wollen,” Gülü seven dikenine katlanır (Eyüboğlu, 1973: 113; Aksoy, 1993: 295; Yurtbaşı, 2013a: 607).

58. Güne göre kürk geymek gerek. Güne göre kürk gejmek gerek. “Je nach der Witterung wechselt man die Kleidung.” Güne göre kürk giymek lazım/gerek (Eyüboğlu, 1973: 115; Aksoy, 1993: 296; Yurtbaşı, 2013a: 608).

59. Hakk söz zehirden acıdır. Hakk söz zehirden adschdydyr. “Ein wahres Wort ist bitterer als Gift.” Hak söz ağudan acıdır. (Eyüboğlu, 1973: 118). Hak söz zehirden/ağıdan acıdır (Yurtbaşı, 2013a: 610). Doğru (hak) söz (ağızdan) acıdır (acı gelir) (Aksoy, 1993: 245).

60. Hata benden ata senden. Chata benden ata senden. “Von mir die Schuld, von dir die Huld.” Hata benden ata senden (Eyüboğlu, 1973: 120).

61. Hayvan ölür semeri kalır insan ölür adı kalır. Hajwan ölür semeri kalır insan ölür ady kalır. “Das Thier stirbt, sein Sattel bleibt; der Mensch stirbt, sein Name bleibt.” Hayvan ölür semeri kalır, insan ölür eseri kalır (Eyüboğlu, 1973: 122; Yurtbaşı, 2013a: 613). Eşek ölür semeri, insan ölür eseri kalır (BDDA, 2009, s.117). At ölür meydan (nalı) kalır, yiğit ölür şan (namı) kalır. (Aksoy, 1993: 163).

62. Hepsinden bahtlıdır beşikte ölen. Hepsinden bachtly dyr beschikde ölen. “Der Glücklichsste von Allen ist wer in der Wiege stirbt” Hepsinden bahtlı beşikte olan (Eyüboğlu, 1973: 122). Hepsinden bahtlı olan beşikteki (Yurtbaşı, 2013a: 432).

63. Her ağacın gölgesi var. Her aghadschyn gölgesi war. “Jeder Baum hat seinen Schatten” Her ağacın gölgesi var (Eyüboğlu, 1973: 122; Yurtbaşı, 2013a: 614).

64. Her ağlamanın gülmesi vardır. Her aghlamanyın gülmesi wardyr. “Jedes Weinen hat sein Lachen” Her ağlamanın bir gülmesi vardır (Eyüboğlu, 1973: 122; Yurtbaşı, 2013a: 614).

65. Her gün beyram deyil. Her gün bejram dejil. “Es ist nicht alle Tage Feiertag” Her gün bir olmaz (Aksoy, 1993: 307; Eyüboğlu, 1973: 124).

66. Her ne verirsen elin ile ol gelir senin ile. Her ne werirsen elin ile ol gelir senin ile. “Was du auf dieser Welt gegeden, begleitet dich in’s andere Leben.” Ne verirsen elinle, o gider seninle (Eyüboğlu, 1973: 188; Aksoy, 1993: 397; Yurtbaşı, 2013a: 663).

67. Her şeyin yenisi dostun eskidi. Her schejin jenisi dostun eskidi. “Von den Sachen gilt die neueste, unter den Freunden der älteste” Her şeyin yenisi dostun eskisi (Eyüboğlu, 1973: 127; Aksoy, 1993: 312; Yurtbaşı, 2013a: 615).

68. Her üsürden sonra yüzür vardır. Her üsürden sonra jüzür wardyr. “Nach dem Leide kämmt die Freude.” Her üsürün bir yüsürü vardır (Eyüboğlu, 1973: 127).

69. Hizmet etmeyi öğrenmeyen efendilik dahi etmez. Chyzmet etmeji öğrenmejen efendilik dachi etmez. “Wer nicht gehorchen lernt, weiß auch nicht zu befehlen” Hizmet öğrenmeyen efendilik edemez (Eyüboğlu, 1973: 131). Hizmet etmesini bilmeyen/öğrenmeyen efendilik edemez (Yurtbaşı, 2013a: 617).

70. İki reys bir gemi battırırlar. İki rejs bir gemi battıryrlar. “Zwei Kapitäne machen ein Schiff untergehen” İki kaptan bir gemiyi batırır (Eyüboğlu, 1973: 135; Yurtbaşı, 2013a: 620).

71. İl için ağlayan gözsüz kalır. İl itschin aghlajan gözsüz kalyr. “Wer um alle Welt weint, wird am Ende blind.” İl için ağlayan (iki) gözden olur (yâr için dövünen dizden olur). (Aksoy, 1993: 262). İl için ağlayan gözden olur (yâr için dövünen dizinden olur.) (Eyüboğlu, 1973: 87). İl için ağlayan gözden olur, yâr için dövünen dizinden (Yurtbaşı, 2013a: 590).

72. İnsan insanın ayinesidir. İnsan insanyn ajinesidir. “Der Mensch ist des Menschen Spiegel.” İnsan insanın aynasıdır (Eyüboğlu, 1973: 138). Adamın aynası arkadaşısıdır (Yurtbaşı, 2013a: 526). Arkadaşımı söyle kim olduğunu söyleyeyim. ~ Kişi arkadaşından bellidir. (Adam ahabından bellidir.) (Aksoy, 1993: 152/365).

73. İnsan tedbir eder, allah takdir eder. İnsan tedbir eder, allah takdir eder. “Der Mensch denkt, und Gott lenkt.” Önce deveni bağla sonra Allah’a ısmarla

(Eyüboğlu, 1973: 225). Eşğini bağla, sonra Allah'a emanet et (Yurtbaşı, 2013a: 252).

74. İstemedik peşkeş kabul olmaz. Istemedik peschkesch kabul olmaz. "Mißfällt ein Geschenk, so nimmt man es nicht an." İstenilmeyen yere malını verme (BDDA, 2009: 144).

75. İşin bilen eşin bilen aşım bilen fakir olmaz. Ischin bilen eschin bilen aschyn bilen fakyr olmaz. "Wer seine Erwerbsweise, seine Umgangkreise und seine Speise zu wählen versteht, der verarmt nicht." İşini bil, eşini bil, aşımı bil (Eyüboğlu, 1973: 140). Aşımı, eşini, işini bil (Aksoy, 1993: 156; Yurtbaşı, 2013a: 541).

76. İt havlar kervan geçer. It hawlar kiarwan getscher "Der Hund bellt, doch zieht die Carawane vorüber" İt ürür kervan yürür (Aksoy, 1993: 335; Yurtbaşı, 2013a: 298). İt ürür kervan göçer (yürür) (Eyüboğlu, 1973: 141).

77. Kan kan ıla yıkamazlar kan suyula yıkarlar. Kan kan yla jykamazlar kan su-j-ula jykarlar. "Blut wascht man nicht ab mit Blut, sondern mit Wasser." Kanı kanla yumazlar, kanı su ile yurlar (Eyüboğlu, 1973: 148; Aksoy, 1993: 343; Yurtbaşı, 1973: 630).

78. Karaya sabun deliye öyüt ne eylesin? Karaja sabun delije öjüt ne ejlesin? "Was nützt die Seife dem Mohren, was guter Rath dem Thoren?" Karaya sabun, deliye ögüt neylesin (Aksoy, 1993: 343; Eyüboğlu, 1973: 149; Yurtbaşı, 2013a: 632).

79. Karga bülbül yerine satmak istersin. Kargha bülbül jerine satmak istersin. "Du willst eine Krähe für eine Nachtigall verkaufen." Kargayı bülbül diye satmak (Aksoy, 1984: 769). Kargayı bülbül yerine satarlar (Eyüboğlu, 1973: 150).

80. Karı evi yapar karı evi yıkar. Kary (awret) ewi japar kary ewi jykar. "Das Weib macht das Haus erstehen, das Weib macht das Haus untergehen" Dişi kustur yuvayı yapan, dişi kuştur yuvayı yıkan (Yurtbaşı 1973: 717). Yuvayı yapan dişi kuştur (Yuvayı dişi kuş yapar) (Eyüboğlu, 1973: 247; Aksoy, 1993: 480).

81. Kaşınmaklık ternak ister. Kaschynmaklyk ternak ister. "Um sich zu kratzen, braucht man Nägel." (Tespit edilememiştir.)

82. Kaza geldikte daniş gözü kör olur. Kaza geldikte danisch gözü kiör olur. "Wenn das Schicksal kommt erblindet das Auge der Weisheitheit." Kaza gelince daniş gözü kör olur (Yurtbaşı, 2013a: 215). Kaza gelince daniş gözü kör olur (Eyüboğlu, 1973: 152).

83. Kedi bulunmadığı yerde sıçanlar baş kaldırır. Kedi bulunmadyghy jerde sytschanlar basch kaldyryr. "Die Furcht der Mäuse schwindet, wo sich keine Katze

sindet” Kedinin bulunmadığı yerde fareler başkaldırır (Eyüboğlu, 1973: 153). Kedinin olmadığı yerde fareler cirit atar (Yurtbaşı, 2013a: 637).

84. Kedi ciyeri görüp yetişmezse bugün orucdur der. Kedi dschijerj görüp jetischmezse bu gün orudschdur der. “Sieht die Katze eine Leber und kann sie nicht erhaschen, sagt sie: Heute ist Fasttag” Kedi ciğere yetişemezse bugün oruçtur, dermiş (Eyüboğlu, 1973: 153; Yurtbaşı, 2013a: 637). Kedi uzanamadığı (yetişemediği) ciğere, pis (murdar) der (Aksoy, 1993: 355).

85. Kenarın gör bezin al anasın gör kızın al. Kenaryn gör bezin al anasyn gör kyzyn al. “Prüfe zuerst ihren Rand, so dann kaufe die Leinwand; prüfe der Mutter Anstand, gieb der Tochter deine Hand” Kenarına bak bezini al, anasına bak kızını al (Eyüboğlu, 1973: 155). Anasına bak kızını al, kenarına (kıyısına, tarağına) bak bezini al (Aksoy, 1993: 147). Anasına bak kızını al, kenarına bak bezini al (Yurtbaşı, 2013a: 537).

86. Kendiden düşen ağlamaz. Kendiden düşen aghlamaz. “Wer durch eigene Schuld fällt, klagt nicht.” Kendi düşen ağlamaz (Eyüboğlu, 1973: 155; Aksoy, 1993: 358; Yurtbaşı, 2013a: 638).

87. Kesemediyin eli öp. Kesemedijin eli öp. “Küsse die Hand, die du nicht abhauen kannst.” Kesemediğın eli öp de başına köy (Eyüboğlu, 1973: 156). Bükemediğın (ısramadığın) eli öp, başına koy (Aksoy, 1993: 208). Bükemediğın eli öp, başına koy (Yurtbaşı, 2013a: 563).

88. Kimine hay hay kimine vay vay. Kimine haj haj kimine waj waj. “Der Eine schreit: Juhe! der Andere klagt: O weh!” Kimine hay hay, kimine vay vay (Eyüboğlu, 1973: 161; Aksoy, 1993: 363; Yurtbaşı, 2013a: 643).

89. Kişinin hürmeti kendi elindedir. Kischinin hürmeti kendi elinde dir. “Eines Jeden Ehre liegt in seiner Hand.” Kişinin hürmeti de zilleti de kendi elindedir (Eyüboğlu, 1973: 166; Yurtbaşı, 2013a: 644).

90. Kocamış tilki agdan korkmaz. Kodschamysch tilki aghdan korkmaz. “Alter Fuchs fürchtet kein Netz” Kocamış tilki faka basmaz (Eyüboğlu, 1973: 167). Kocamış tilki faka düşmez (Yurtbaşı, 2013a: 645).

91. Köpeksiz çobanın koyunu kurt alır. Kiöpeksiz tschobanyn kojunu kurt alır. “Hat der Hirt keinen Hund, so raubt ihm der Wolf die Schafe.” Köpeksiz çobanın koyununu kurt yer (Eyüboğlu 173: 170). Çobansız koyunu kurt kapar ~ Köpeksiz sürüye (köye) kurt girer (iner) (Aksoy, 1993: 220/372). Çobansız koyunu kurt kapar ~ Köpeksiz sürüye kurt ürer (Yurtbaşı, 2013a: 569/648).

92. Kör kuşun yuvasını tanrı yapar. Kiör kuschun juwasyny tañry japar. “Für

den blinden Vogel baut Gott das Nest.” Kör kuşun yuvasını Allah yapar (Aksoy, 1993: 373; Eyüboğlu, 1973: 170). Kör kuşun/leyleğin yuvasını Allah yapar (Yurtbaşı, 2013a: 649).

93. Körün istediği iki göz. Kiörün istediği iki göz. “Zwei Augen sind des Blinden Wunsch.” Körün istediği iki göz, biri ela biri boz (Eyüboğlu, 1973: 171; Aksoy, 1993: 374; Yurtbaşı, 2013a: 649).

94. Kul hatasız olmaz hata töbesiz olmaz. Kul chatasız olmaz chata töbesiz olmaz. “Kein Mensch ist von Fehlern befreit, es gibt keinen Fehler, den man nicht bereut.” Kul hatasız olmaz (ulu atasız) (Eyüboğlu, 1973: 172). Kul kusursuz (hatasız) olmaz (Aksoy, 1993: 377). Hatasız kul olmaz. ~ Kul hatasız olmaz, affeder efendisi (Yurtbaşı, 2013a: 650).

95. Kurd tüyünü deyişdirir huyunu deyişdirmez. Kurd tüyünü dejişdirir chujunu dejişdirmez. “Der Wolf wechselt sein Haar, seine Natur bleibt immer dar.” Kurt köyünü (tüyünü) değiştirir, huyunu değiştirmez (Aksoy, 1993: 378; Yurtbaşı, 2013a: 652). Kurt tüyünü (köyünü) değiştirir, huyunu değiştirmez (Eyüboğlu, 1973: 174).

96. Kurdu ormandan açlık çıkarır. Kurdu ormandan adschlyk tschykaryr. “Der Hunger treibt den Wolf aus dem Walde.” Kurdu ormandan açlık çıkarır (Eyüboğlu, 1973: 174; Yurtbaşı, 2013a: 652).

97. Kuzguna yavrusu bülbül gelir. Kuzghuna jawrusu bülbül gelir. “Dem Raben kommt sein Junges wie eine Nachtigall vor.” Kuzguna yavrusu anka (şahin, güzel) görünür (Eyüboğlu, 1973: 177, Yurtbaşı 2012a: 654; Aksoy, 1993: 381).

98. Küçük büyüğe tabi olmalı. Küschük büjüğe tabi olmalı. “Der Kleine muß dem Großen gehorchen” Küçük büyüğe tabidir (Yurtbaşı, 2013a: 654). Az çoğa tâbidir (Eyüboğlu, 1973: 30).

99. Lakırdı ıla pilav olmaz. Lakyrdy yla pilaw olmaz. “Mit schönen Worten kocht man keinen Reis.” Lafla karın doymaz (Eyüboğlu, 1973: 178). Lakırdı ile peynir gemisi yürümez (Aksoy, 1993: 383; Yurtbaşı, 2013a: 656).

100. Malimiz yogusa ırzımız olsun. Malimiz joghusa ırzımız olsun. “Haben wir kein Geld, laßt uns wenigstens Ehre haben.” Malımız yok ise ırzımız var olsun (Eyüboğlu, 1973: 179; Yurtbaşı, 2013a: 657).

101. Meyhaneci gazel almaz. Mejchanedschi gazel almaz. “Mit einem Lied bezahlt man keinen Wirth” Meyhaneci gazel almaz (Eyüboğlu, 1973: 181).

102. Muhabbet iki başdandır. Muhabbet iki baschdandyr. “Liebe will

Gegenliebe” Muhabbet iki baştan. (Eyüboğlu, 1973: 183). Muhabbet iki baştan olur (Yurtbaşı, 2013a: 661). Değirmen iki taştan, muhabbet iki baştan (Aksoy, 1993: 230).

103. Muhibbi sadık eyidir kişinin akrabasından. Muhibbi sadyk eji dir kischinin akrabasyndan. “Ein aufrichtiger Freund ist besser als Verwandte” Sadık dost akrabadan yeğdir (Eyüboğlu, 1973: 202; Aksoy, 1993: 419; Yurtbaşı, 2013a: 676).

104. Müft sirke baldan tatlıdır. Müft sirke baldan tatly dyr. “Geschenker Essig schmeckt besser als Honig.” Bedava sirke baldan tatlıdır (Aksoy, 1993: 184; Eyüboğlu, 1973: 38). Bedava sirke/pekmez baldan tatlıdır. (Yurtbaşı, 2013a: 653).

105. Nasıl ki yaşarsak öyle ölürüz. Nasyi ki jascharsak öjle ölürüz. “Wie unser Leben, so unser Tod” Nasıl yaşarsak öyle ölürüz (Eyüboğlu, 1973: 185; Yurtbaşı, 2013a: 663).

106. Nasihat istersen komşunun ölümü nasihatdır. Nasihat istersen komschunun ölümü nasihatdyr. “Thuet dir ein Rathschlag Noth, gibt ihn dir des Nachbars Tod.” Nasihat istiyorsan/istersen komşunun ölümü (Yurtbaşı 2012: 383).

107. Ne ekersin onu biçersin. Ne ekersin onu bitschersin. “Was du säest, das erntest du” Ne ekersen onu biçersin (Eyüboğlu, 1973: 186; Yurtbaşı, 2013a: 663). Ne ekersen onu biçersin. (Herkes ektiğini biçer.) (Eken biçer konan göçer.) (Aksoy, 1993: 395).

108. Ogru ol hırsız ol insafı elden koma. Oghru ol chyrshyz ol insafy elden koma “Sei Räuber, sei Dieb, nur die Billigkeit lasse nie beiseite” Dağda gez, belde gez, insafı elden bırakma (Aksoy, 1993: 227; Yurtbaşı, 2013a: 572). Dağda gez, belde gez, insafı elden koma (Eyüboğlu, 1973: 62).

109. Ölüm kara devedir ki her kapıda çöker. Ölüm kara dewe dir ki her kapyda tschöker. “Der Tod ist ein schwarzes Kameel, das vor jeder hüre niederkniet.” Ölüm bir (kara) devedir, herkesin kapısına çöker (Eyüboğlu, 1973: 195). Ölüm bir kara devedir ki herkesin kapısına çöker (Yurtbaşı, 2013a: 669).

110. Rahat isteyen adam sağır kör dilsiz olmalı. Rahat istejen adam saghyr kiör dilsiz olmalı. “Wer in Ruhe leben will, muß taub, blind und stumm sein” Rahat isteyen sağır, kör, dilsiz olmalıdır (Eyüboğlu, 1973: 198; Yurtbaşı, 2013a: 675). Rahat ararsan mezarda (Aksoy, 1993: 415).

111. Rüzgara tüküren yüzüne tükürür. Ruzkiara tüküren jüzüne tükürür. “Wer gegen den Wind speit, speit sich selbst in’s Gesicht.” Rüzgâra tüküren yüzüne tükürür (Eyüboğlu, 1973: 199). Rüzgâra tüküren kendi yüzüne tükürür (Yurtbaşı, 2013a: 675; Aksoy, 1993: 416).

112. Sabr eylemek şazlık anahtarındır. Sabr eylemek schazlyk anachtarydyr. “Geduld ist der Schlüssel zur Freude.” Sabreylemek şenlik anahtarındır (Yurtbaşı, 2013a: 394).

113. Sakal başa kurban olsun. Sakal bascha kurban olsun. “Besser den Bart geopferr als den Kopf.” Sakal başa kurban olsun (Eyüboğlu, 1973: 202).

114. Sarığın ağardığına bakma sabunu veresiyedir. Saryghyn aghardyghyna bakma sabunu weresijedir. “Sieh nicht darauf, daß der Turban weiß geputzt ist, die Seife dazu ist auf Borg genommen.” Sarığın ağardığına bakma, sabunu veresiye (Eyüboğlu, 1973: 204).

115. Sen çelebi ben çelebi atı kim kaşır. Sen tschelebi ben tschelebi aty kim kaschyr. “Du bist ein Herr, ich bin ein Herr; wer wird nun das Pferd striegeln?” Sen efendi ben efendi, atı kim tımar ide (Eyüboğlu, 1973: 423). Sen ağa ben ağa, bu ineği kim sağa (Sen dede ben dede bu atı kim tımar ede.) (Aksoy, 1993: 423). Ben ağa sen ağa, bu ineği kim sağa (Yurtbaşı, 2013a: 680).

116. Sena vur dediler ise öldür demediler. Sena wur dediler ise öldür demediler. “Wenn man dir auch sagte zu schlagen, so sagte man nicht zu tödten” “Vur!” dedilerse “Öldür!” demediler ya (Eyüboğlu, 1973: 235; Yurtbaşı, 2013a: 703). Vur dedikse öldür demedik ya! (Aksoy, 1984: 928).

117. Senden devletli olan ıla ortak olma. Senden dewletli olan yla ortak olma. “Verbinde dich nicht mit einem Mächtigeren als du.” Senden devletli ile ortak olma (Eyüboğlu, 1973: 206; Aksoy, 1993: 424). Senden zengin ile ortak olma (Yurtbaşı, 2013a: 680).

118. Ser vermek olur sirr vermek olmaz. Ser wermek oluyr sirr wermek olmaz. “Drohen auch dem Kopfe Gefahren, soll man stets ein Geheimniß bewahren.” Ser ver, sır verme (Eyüboğlu, 1973: 206). Ser verip sır vermemeli (Yurtbaşı, 2013a: 681). Ser verip sır vermemek (Aksoy 1984: 870).

119. Sert sirke kendi kabına zarar eder. Sert sirke kendi kabına zarar eder. “Zu scharfer Essig schadet dem eigenen Gefäß.” Keskin sirke kabına (küpüne) zarar (-dır) (Aksoy, 1993: 358) Keskin sirke kabına zarar (Eyüboğlu, 1973: 157). Keskin sirke küpüne/kabına zarar (Yurtbaşı, 2013a: 639).

120. Sonra gelen kim ise kapıyı ol kapar. Soñra gelen kim ise kapyjy ol kapar. “Wer zuletzt kommt, der schließt die Thüre.” Sonradan gelen kim ise kapıyı o kapar (Eyüboğlu, 1973: 210).

121. Sütüle giren huy can ıla çıkar. Süt üle giren chuj dschan yla tschykar.

“Das mit der Milch eingesogene Naturell verläßt uns nur mit der Seele.” Sütle giren huy, canla çıkar (Aksoy, 1993: 435; Yurtbaşı, 2013a: 688). Süt ile giren can ile çıkar (Eyüboğlu, 1973: 217).

122. Şehri görene kulaguz ne lazım. Schehri görene kulaghuz ne lazıym. “Wozu braucht einen Wegweiser, der die Stadt schon sieht” Görünen köy kılavuz istemez (Aksoy, 1993: 293).

123. Tatlı dil yerden yılanı çıkarır. Tatly dil jerdan yılyany tschykaryr. “Mit süßen Worten lockt man die Schlange aus der Erde.” Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır (Aksoy, 1993: 444; Eyüboğlu, 1973: 224; Yurtbaşı, 2013a: 693).

124. Tehi dest kapyja varsan efendi uyur derler, elinde bir peşkeş olsa efendim buyur derler. Tehi dest kapyja warsan efendi ujur derler elinde bir peschkesch olsa efendim bujur derler. “Kommst du mit leerer Hand zur Thür, so sagt man dir: Der Herr schläft; hast du aber ein Geschenk in der Hand, so sagt man dir: Mein Herr, belieben Sie nur herein.” Eli boş ağa uyur derler, eli doluya ağa buyur derler (Eyüboğlu, 1973: 89). Eli boş kapyja varırsan, ‘Efendi uyur.’ derler; elinde bahşiş varsa, ‘Efendim gel, buyur.’ Derler. Eli boş ‘Ağa uyur.’derler; eli doluya ‘Ağa buyur.’ derler (Yurtbaşı, 2013a: 346).

125. Tembele her gün bayramdır. Tembele her gün bajram dyr. “Dem Faulen ist jeder Tag ein Festtag.” Deliye (göre) her gün bayram (Yurtbaşı, 2013a: 694; Aksoy, 1993: 232).

126. Tez giden tez yorulur. Tez giden tez jorulur. “Wer schnell geht, ermüdet schnell.” Tez giden tez yorulur. (Eyüboğlu, 1973: 227). Tez kabaran tez söner. (Yurtbaşı, 2013a: 696). Çok koşan çabuk (çok, tez) yorulur. (Aksoy, 1993: 223).

127. Tilki aldatılmaz. Tilki aldatılmaz. “Den Fuchs hintergeht man nicht.” Tilki iki defa tuzağa düşmez (Eyüboğlu, 1973: 227). Kocamış tilki faka basmaz (Eyüboğlu, 1973: 167). Kocamış tilki faka düşmez (Yurtbaşı, 2013a: 645).

128. Tutulmayan oğru beyden doğru. Tutulmajan oghru beyden doghru. “Genießt der Dieb noch der Freiheit, gilt er als Mann voll Ehrlichkeit” Tutulmayan uğru beyden doğru (yeğdir). (Eyüboğlu, 1973: 228). Tutulmayan uğru beyden doğru (Tutulmayan hırsız beyden büyüktür) (Aksoy, 1993: 450). Tutulmayan hırsız beyden büyüktür (Yurtbaşı, 2013a: 697).

129. Tuz ekmek bilmeyen itden kötüdür. Tuz ekmek bilmejen itden götüdür. “Wer Salz und Brot² nicht erkennt, ist schlechter als ein Hund.” Tuz ekmek bilmezden it yeğdir (Eyüboğlu, 1973: 228). Tuz ekmek hakkını bilmeyen itten de beterdı (Yurtbaşı, 2013a: 697). Tuz ekmek hakkını bilmeyen kör olur (Aksoy, 1993: 450).

130. Tütünden kortulmak için ateş içine düşme. Tütünden kortulmak itschin atesch itschine düschme. “Um dem Rauche zu entgehen, springe nicht in’s Feuer” Tütünden kortulmak için ateş içine düşme (Yurtbaşı, 2013a: 448).

131. Veren eli kimse kesmez. Weren eli kimse kesmez. “Es schneidet Niemand die schenkende Hand,” Veren eli kimse kesmez (Aksoy, 1993: 460; Eyüboğlu, 1973: 235; Yurtbaşı, 2013a: 703).

132. Ya zor ya zer ya şehirden sefer. Ja zor ja zer ja shehirden sefer. “Entweder die Macht oder Geld, oder fort in die weite Welt.” Ya zor ya zer, ya şehirden sefer (Eyüboğlu, 1973: 237).

133. Yağmurdan kaçan doluya ogradı. Jaghmurdan katschan doluja oghrady. “Wer dem Regen entflieht, geräth in den Hagel.” Yağmurdan kaçan doluya uğrar (Eyüboğlu, 1973: 237). Yağmurdan kaçarken doluya tutulmak (Aksoy 1984: 930). Yağmurdan kaçarken/kurtuldu doluya tutuldu. (Yurtbaşı, 2013a: 704).

134. Yaramaza kendi belası yeter. Jaramaza kendi belasy jeter. “Den Bösen straft genügend sein Unglück” Yaramaza kendi belası yeter (Eyüboğlu, 1973: 239).

135. Yatan arslandan diri tilki yeğdir. Jatan arslandan diri tilki jekdir. “Besser ein lebender Fuchs als ein todter Löwe” Yatan (yatar) arslandan (kurttan) gezen (yelen) tilki yeğdir (iyidir). (Aksoy, 1993: 469). Yatan arslandan, gezen tilki yeğdir (Eyüboğlu, 1973: 240; Yurtbaşı, 2013a: 708).

136. Yorganına göre ayagını uzat. Jorghanyna göre ajaghyny uzat. “Nach der Decke deine Füße strecke.” Yorganına göre kösül³ (Eyüboğlu, 1973: 247). Yorganına göre ayak uzatmak (Aksoy 1984: 951). Ayagını yorganına göre uzat (Yurtbaşı, 2013a: 716).

137. Yürekden yüreye yol var. Jürekden jüreje jol war. “Es führt ein Weg vom Herzen zum Herzen.” Yürekten yüreye yol vardır (Eyüboğlu, 1973: 248). Gönülden gönüle (kalpten kalbe) yol vardır (Kalp kalbe karşıdır.) (Aksoy, 1993: 290). Gönülden gönüle yol vardır (Yurtbaşı, 2013a: 604).

138. Zahmetsiz bal yenmez. Zahmetsiz bal jenmez. “Gibt man sich keine Mühe, so ißt man keinen Honig.” Zahmetsiz bal yenmez (Eyüboğlu, 1973: 249). Zahmetsiz rahmet olmaz (Aksoy, 1993: 482). Zahmetsiz lokma olmaz/yenmez (Yurtbaşı, 2013a: 719).

139. Zahmetsiz bir şey olmaz. Zahmetsiz bir schej olmaz. “Nichts ohne Mühe” Zahmetsiz bir şey olmaz (Eyüboğlu, 1973: 249).

140. Zemana oymak gerek. Zemana oymak gerek. “In die Zeit muß man sich schicken.” Zamana uymak gerek (Eyüboğlu, 1973: 250; Yurtbaşı, 2013a: 719).

4. Sonuç

4.1. Piqure’un eseride geçen 5 atasözü taranan eserlerde tespit edilmemiştir:

Taranan eserlerde tespit edilemeyen atasözleri: Candan yar ol bar olma. Dschandan jar ol bar olma. “Sei ein Freund auf der Erde und nicht eine Beschwerde.”; Çoga talib olan aza yetişir. Tschogha talib olan aza jetischir. “Dem, der zu viel begehrt, wird nur wenig beschert.”; Deli oldur ki zengindir velakin fukara gibi geçinir. Deli oldur ki zengindir velakin fukara gibi getschinir. “Ein Narr ist, wer reich ist, und dennoch wie ein Armer lebt.”; Fakırlara veren allaha verir. Fakırlara weren allaha werir. “Wer den Armen gibt, gibt Gott” ve Kaşınmaklık ternak ister. Kaschynmaklyk ternak ister. “Um sich zu kratzen, braucht man Nägel.”

4.2. Bazı atasözlerinin anlam farklılıklarına neden olacak şekilde kullanım şekilleri olduğu görülmüştür:

4.2.1. “Beylere inanma suya dayanma geç güne inanma avret sözüne aldanma atın yüreyine dayanma.” Bejlere inanma suja dajanma getsch güne inanma awret sözüne aldanma atyn jürejjine dajanma. “Den Großen glaube nicht, auf Wasserbaue nicht, der Abenddämmerung glaube nicht, dem Worte eines Weibes traue nicht, auf den Muth deines Pferdes schau nicht.” atasözü Eyüboğlu’nun eserinde “... geçginle karı sözüne...” şeklinde iken Yurtbaşı’nın eserinde “...geç günle karı sözüne...” şeklinde verilmiştir.

Jaubert’te ait transkripsiyon metninde de (Yılmaz ve Özveren’in, 2017) atasözü de “Beğlere inanma şuya çayanma geç güne inanma avret sözüne aldanma atın yüregine çayanma.” şeklinde geçmektedir.

Beyzadeoğlu’nun (2003) eserinde ise “Beğlere inanma, suya dayanma, geç gün ile karı sözüne aldanma.” şeklinde geçer.

Almanca çevirisinde de ‘...der Abend dämmerung glaube nicht’ olarak verilmiş olup Türkçesi alacakaranlığa inanmadır. Tahminimizce atasözünün doğrusu ‘...geç güne inanma ...’ şeklindedir. Halk arasında da gündüzün şerri gecenin hayrından üstün tutulması bunu desteklemektedir.

4.2.2. Hepsinden bahtlıdır beşikte ölen. Hepsinden bachtly dır beschikde ölen. “Der Glückliche von Allen ist wer in der Wiege stirbt” atasözü Eyüboğlu’nun çalışmasında “Hepsinden bahtlı beşikte olan” şeklinde verilmiştir. Yurtbaşının çalışmasında ise aynı anlama gelecek şekilde “Hepsinden bahtlı olan beşikteki” şeklindedir.

Osmanische Sprichwörter (1865: 139) adlı eserde ise “hepsinden bachtlü dir beschikde ölen” şeklinde geçer. Her iki eserde “ölen” kelimesinin Osmanlıca yazılışı اولن olarak geçmektedir. Tahminimizce bu yazım yabancılar tarafından ölen şeklinde okunmasına neden olmuştur. Şinasi'nin *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye* adlı eserinde ise Osmanlıca yazılışı اولان dir. Atasözünün doğru şekli ‘Hepsinden bahtlıdır beşikte olan’ olmalıdır.

4.3. Hz. Muhammed’e ve Hz. Ali’ye ait sözlerin bazıları kullanıla kullanıla halka mâl olmuş ve atasözü olarak kabul edilmişlerdir. Hz. Muhammed: “Mü’min mü’minin aynasıdır ...” (Yeniçel ve Kayapınar, 2017: C. XVI s. 135) “İnsan insanın ayinesidir.” (72. atasözü). Hz. Ali: Ahmakın kalbi ağzında, akıllının dili kalbindedir. (Ceyhan, 2008: 134) “Delinin yüreyi ağızdadır akılın dili yüreyindedir.” (32. atasözü).

4. Diğer atasözlerinin çoğunun taranan eserlerde aynı olarak veya az bir değişikliğe uğrayarak yer aldıkları tespit edilmiştir.

Sonnotlar

1 Eser hakkında daha detaylı bilgi için bakınız: B. Bekar, “Adolf Wärmund ve P.J. Piqure Ait Transkripsiyon Metinleri ve İmlâ Özellikleri”, *Zeitschrift für die Welt der Türken (ZfWT)*. Sayı: 9/2, s.

2 Die Rechte und Pflichten der Gastfreundschaft “Misafirperverliğin hak ve yükümlülükleri”

3 Kösülmek: uzanıp yatmak, ayaklarını uzatarak yatar gibi oturmak, sere serpe oturmak.

Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım (1984). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü II - Deyimler Sözlüğü* (4.baskı). Ankara: TDK.
- Aksoy, Ömer Asım (1993). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I - Atasözleri Sözlüğü* (7.baskı). İstanbul: İnkılâp.
- Argunşah, Mustafa ve Güner, Galip (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- BAAD (*Bölge Ağızlarından Atasözleri ve Deyimler I-II*) (2009) 9. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.
- Bekar, Beytullah (2017). “Adolf Wärmund ve P. J. Piqure Ait Transkripsiyon Metinleri ve İmlâ Özellikleri.” *ZfWT*, ss.61-69. Vol. No.2.
- Beyzadeoğlu, Süreyya (Haz.) (2003). Şinasi, *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*. Ankara: MEB.
- Ceyhan, Adem (2008). Reşidüddin Vatvat, *Hazret-i Ali'nin Yüz Sözü Gül-i Sad Berg*, Çeviren Hocazâde Abdülaziz Efendi. İstanbul: Buhara Yayınları.
- Duymaz, Recep (2005). *Atalar Sözü Müntehabât-ı Durûb-ı Emsâl (Ahmet Vefik Paşa)*. İstanbul: Gökkuşbu.

- Eyüboğlu, E. Kemal (1973). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler I*. İstanbul: Doğan Kardeş Maatbacılık
- . (1975). *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler II*. İstanbul: Doğan Kardeş Maatbacılık
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri (erişim tarihi 10.09.2017)
- Kartallıoğlu, Yavuz (2011). *Klasik Osmanlı Türkçesinde Eklerin Ses Düzeni*. Ankara: TDK Yayınları.
- Osmanische Sprichwörter* “Osmanlıca Atasözleri” (1865). Wien: K.K. Orientalische Akademie
- Piqure, P.J.(1869). *Grammatik der türkisch-osmanischen Umgangssprache: nebst einem Anhang von einer Auswahl verschiedener Gespräche, Sprichwörter und einer Wörtersammlung in alphabetischer Ordnung: mit genauer Verzeichnung der Aussprache*, Vien: Albert A. Wenedik Verlag.
- Türkiye’de Halk Ağızlarından Derleme Sözlüğü* (1975) c. VIII. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Wahrmund, Adolf (1869). *Praktischen Handbuch der osmanisch-türkischen Sprache I-II-III*, Giessen: J. Ricker’sche Buchhandlung.
- Yeniel N. ve Kayapınar H. (2017). *Sünen-i Edü Dâvûd Terceme ve Şerhi I-XVII*. İstanbul: Şamil Yayıncılık
- Yılmaz, Yakup ve Özveren, Melike (2017). “P.A. Jaubert’in Elements de la grammaire turke’ündeki Atasözleri”. *RumeliDE* 2017.9.
- Yurtbaşı, Metin (2013). *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü* (3. baskı). İstanbul: Excellence Publishing.
- Yurtbaşı, Metin. (2013a). *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: Excellence Publishing.

BALKANLAR'DA MERKEZİ BİR TEKKE: HARABATİ BABA BEKTAŞI TEKKESİ*

A CENTRAL TEKKE IN BALKANS: HARABATİ BABA BEKTASHI TEKKE

Erdal AKSOY**

Öz

Balkan coğrafyasının Türkleşmesi/İslamlaşması Türk dervişleri ve bu kişilerle birlikte hareket eden aşiret/topluluklar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Şeyh/dervişler bu coğrafyanın çeşitli ve stratejik bölgelerine yerleşerek İslamiyet'i içinde yer aldıkları tarikatlar üzerinden anlatmaya çalışmışlardır. Bu tebliği gerçekleştirmek için dergâh, tekke, zaviye, âsitane vs. gibi çok çeşitli dini kuruluş inşa etmişlerdir. Bu kuruluşlardan biri de bugünkü Makedonya'nın Kalkandelen ilinde inşa edilmiş olan Harabati Baba Bektaşi Tekkesidir. Tekkenin XVI. yüzyılın ikinci yarısında Sersem Ali Baba tarafından kurulduğu bilinmektedir. Tekkenin Harabati Baba ile bilinmesinin nedeni ise ikinci banisi olan Harabati Baba zamanında eklenen yapılar ile tekkenin yeni bir canlılık kazanmasıdır. Tekke, Bektaşi toplumu için Balkanlar'da merkezi tekke olma özelliğini taşımaktadır. Dolayısıyla tekke, özellikle faal olduğu dönemlerde dervişlerin bilgi birikimlerini ve manevi rütbelerini yükseltmek için buraya geldikleri ve burada yetiştirildikten sonra bölgedeki diğer tekkelere gönderildikleri bilinmektedir. Balkanlar'da, savaşların başlaması, ülke yönetimine komünist sistemin gelmesi gibi nedenlerle yaklaşık olarak yetmiş yıl kapalı bir konumda olan tekkede, 1993 yılı Nevruzunda Kalkandelenli, Gostivarlı, Kırçovalı Bektaşiler tarafından başlatılan direniş ile Meydan Evi ve türbeyi içine alan yapıların açılması mümkün olmuştur. Tekkenin postnişinlik görevini 2006 yılından günümüze Baba Edmond Brahimaj yürütmektedir. Bu çalışmada Harabati Baba Bektaşi Tekkesinin Balkan coğrafyası için tarihsel önemi ve işlevi, kuruluş tarihinden günümüze kadar yaşamış olduğu değişimler açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Balkanlar, Bektaşi, Kalkandelen, Sersem Ali Baba, Harabati Baba, tekke, zaviye

Abstract

The Turkification/Islamization of Balkanic region took place through Turkish dervishes and tribes/communities associated with them. The sheikhs and dervishes settled in various parts of this region and tried to convey the message of Islam through the sects which they belonged to. For this purpose, they established several institutions such as Islamic monasteries, tekke, zawiya, and asitane. One of these organizations is Harabati Baba Bektashi tekke located in Kalkadelen province of Macedonia. It is known that the tekke was established by Sersem Ali Baba in the second half of the XVIth century. The reason for the association of the tekke with Harabati Baba is the revitalization of tekke with the new constructions in the time of Harabati Baba who was the second founder of the tekke. The tekkes and zawiya, along with being religious institutions, won the hearts of the local communities by offering social, cultural and artistic services. Without making any distinction on the basis of race and religion, every guest had the right of accommodation in the tekke for three days. The tekke had been closed for nearly seventy years because of various reasons such as the outbreak of wars and shifting to communist

* Makalenin Geliş Tarihi: 14.12.2017, Kabul Tarihi: 04.05.2018. DOI: 10.31624/tkhubd.2018.8

** Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, erdalaksoy@yahoo.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2201-9039

regime, however, some of the facilities were put into service again in 2006 owing to the resistance of Bektashis of Kalkaden, Gostivar, and Kırçova in Meydan Evi. This study aims to explain the function, the historical importance of the Harabati Baba Bektashi tekke as well as the changes it has been through.

Key Words: Balkans, Tetovo, Bektashi, Sersem Ali Baba, Harabati Baba, tekke, zawiya

1. Giriş

Balkanlar'ın Türkleşmesi bir başka ifade ile İslamlaşması Anadolu'dan bu coğrafyaya göç eden veya ettirilen Türk derviş ve aşiret/topluluklarıyla başlamıştır. Balkan coğrafyasının çok çeşitli bölgelerine yayılmış ve yerleşmiş olan Türk dervişleri, İslamiyet'i çeşitli tarikatlar üzerinden bölgede yaymaya çalışmışlardır. Bu tarikatlardan biri de Bektaşiliktir.

Bektaşiliğin Balkan coğrafyasına iki yöntemle yayılma ve yerleşmeye çalıştığı görülmektedir. Birincisi, XIII. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti bu bölgelere henüz gelmeden kolonizatör Türk dervişleri eliyle olmuştur. Bu dervişler gittikleri bölgelerde yerleşmek için boş ve tenha arazileri tercih ederek oralara tekke ve zaviyeler kurmuşlardır.

Balkanlar'a Anadolu'dan göç eden Türklerin yerleşmesi ve çeşitli dini hareketler, ilgili literatürde farklı bilgi ve yorumlara rağmen genellikle Sarı Saltık ve Türkmenleri ile başlatılır (Birge, 1991; Kiel, 1980). İnalçık'a göre (1993: 10) Sarı Saltık, İzzettin Keykavus ile Batı'ya göçen bir dervişti. Sarı Saltık Türkmenlerinin Baba-Dağı'na yerleştikleri, ilk önemli merkezlerini Dobruca'da kurduklarını tarihi kaynaklar belirtir. Baba-Dağı kasabası, kuzeye karşı yüzyıllarca, gazi, Yörük ve akıncıların hareket üssü olmuştur. Sarı Saltık Türkmenlerinden sonra Balkanlar'a Anadolu'dan yapılan Türk akınları, Karesi Beyliği kurulduktan sonra başlamıştır.

Sarı Saltık, kuvvetli bir ihtimalle bir aşiret reisi ve bir dini lider olarak Dobruca'ya vukû bulan Türkmen göçünü yönetmekle, şüphesiz farkında bile olmadığı önemli bir tarihsel rol oynuyor, üstelik Osmanlı fetihlerinden önce, XIII. yüzyıl gibi nispeten erken bir devirde, Balkanlar'a hem bir Türk nüfusunun hem de onlarla birlikte İslam'ı taşımış oluyordu (Ocak, 2002: 71). Bu İslamlaşma sürecini Ocak (2002: 85-86), en azından başlangıçta Sarı Saltık'ın başında bulunduğu, sınırlı bir nüfusu barındıran konar-göçer Türkmen aşiretlerinin 1263-1264 yılında Dobruca'ya yerleşmesiyle orada ilk defa bir Müslüman cemaatinin mevcut olmuş olmasıyla başlatmaktadır.

Balkanlar'da Bektaşiliğin ilk nüveleri Osmanlı Devleti'nin Rumeli'ye geçişinden önce Anadolu Selçuklu Devleti'nin son dönemlerinde kolonizatör Türk dervişlerinden biri olan Sarı Saltık tarafından atılmıştır. Balkanlar'daki mevcut sosyal düzene karşı yeni bir sosyal düzen ve adalet anlayışı ortaya koyan Türk dervişlerinin telkinatları, ordulardan önce fütuhata çıkmış ve bu coğrafyada yaşayan halkların daha önceden gönüllerini fethetmiş bulunmaktaydı.

Bektaşiliğin Balkanlar'da yayılmasındaki ikinci yöntem ise Osmanlı Devleti'nin fetih ve iskân politikalarıyla ilgilidir. İkinci yerleşme, fetihlerden sonra buralara gelen Bektaşî Babalarının aracılığıyla gerçekleşmiştir. Şüphe yok ki ikinci şekilde olan yerleşmenin en önemli ismi, Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli Sultan)'dır. Kiel'e, (1980: 25-26) göre Sarı Saltık ve Seyyid Ali Sultan; Doğu Yunanistan, Doğu Bulgaristan ve Güney Romanya'da vaaz ederek insanlara İslam'ı ve Bektaşiliği anlatmıştır. Seyyid Ali Sultan, Yunanistan'ın Dimetoka şehrine bağlı Ruşenler köyüne yakın bir yere yerleşerek tekkesini kurmuştur.

Seyyid Ali Sultan'ın Dimetoka'da kurmuş olduğu tekke zamanla Hacı Bektaş'daki Pir Evi'nden sonra ikinci büyük tekke mevkiine yükselmiştir. Daha sonraları bu tekkeden Balım Sultan, Vahdeti Dede, Seyyit Mustafa Dede, Kara Ali Dede, Sadık Abdullah Baba gibi Bektaşî büyükleri yetişmiş ve Bektaşiliği tüm Balkan yarımadasına yaymaya uğraşmışlardır (İzeti, 1998: 19-20).

2. Kavramsal Çerçeve

“Tekke”, “zaviye” ve “dergâh” kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu sebeple öncelikle bu kavramlar açıklanmaya çalışılmıştır. XIV-XV. yüzyıla kadar olan literatürde genellikle, şehir, kasaba ve köylerde veya yollar üzerinde kurulmuş olup içinde belli bir tarikata mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı ve gelip geçen yolcuların bedava misafir edildikleri belli bir kurumu ifade etmek için zaman ve mekâna göre farklı kavramlar kullanılmıştır. Ocak (1978: 248)'a göre, bunlardan en çok geçeni “zaviye”nin yanında, “ribat”, “hângâh” veya “hânikah”, “buk'a”, “savmaa”, “düveyre”, “medrese” kavramlarıdır. XIV-XV. yüzyıldan itibaren ise yine “zâviye” kavramıyla birlikte bu defa seyrek olarak “hâniğâh” ve en çok da “imâret” “tekke-tekye”, “dergâh” ve “âsitane” kavramlarına rastlanır. Bütün bu sayılardan “düveyre” ve “savmaa” kavramları en çok Arap ülkelerinde kullanılmış olup aynı zamanda Hıristiyan manastırları için de söyleniyordu. “Ribat” ilk devirlerde sınır boylarında, cihat ve gazâ için gönüllü savaşan gâzilerin yaşadıkları müstahkem mevkilere denilmekte iken zamanla bunlar tasavvufi bir niteliğe bürünüp zaviye haline gelmiş, çok daha sonraları ise sadece kervansaray oluvermiştir.

Ocak'a göre bu kavramlardan “tekke”, “dergâh” ve “âsitâne” gibi kavramlar XIV. ve XV. yüzyıllardan itibaren Osmanlı toplumsal yapısında görülmeye başlamıştır.

Osmanlı Devleti döneminde özellikle toplumsal kurumların en olgun çağını yaşadığı XVI. yüzyıldan başlayarak “hâniğâh”, “tekke”, “dergâh” ve “âsitâne” terimleri arasında yavaş yavaş -çoğu defa şekilde, teşkilatla, büyüklük ve küçüklük ile ilgili olarak- bir takım farklılıkların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Söz konusu devirden itibaren meselâ hâniğâh, tarikatların merkez zaviyesi olup içinde tarikatın kurucusunun türbesi de bulunan büyük bir binayı ifade eder. Oysa Orta Çağ'da bu kelime nerede ve ne büyüklükte olursa olsun genel anlamda bir zaviyeyi belirtmekteydi. XVI.

yüzyıldaki bu anlamıyla meselâ Bektaşilerin “pir evi” dedikleri Hacı Bektaş’taki Hacı Bektaş Velî zaviyesi bir hânigâhtır. “Tekke” (çoğulu “tekâyâ”) ise daha çok şehir ve kasabalarda hânigâhtan biraz küçük zaviyelere deniliyordu. “Dergâh” ve “âsitane”ye gelince, yine aynı anlama gelmekle beraber özellikle Mevlevîler’in zâviyeleri hakkında kullanılıyordu. Yalnız “âsitâne”, içinde Mevlevî dervişlerinin tâlim ve terbiye gördükleri “çile” çekerek “dedelik” payesine eriştikleri merkezi durumda olan büyük dergâh anlamına gelmekteydi (Ocak, 1978: 249).

Zaviye (çoğulu zevâyâ) kavramına gelince, bunun Osmanlı Devleti’nde şu üç kurumu kapsadığı görülmektedir (Ocak, 1978: 249):

1. Herhangi bir tarikata ait olup içinde dervişlerin yaşadığı ve gelip geçen yolcuların bedava misafir edildiği binalar. Bu anlamıyla “zaviye”nin Orta Çağ İslâm ülkelerindekinden hiç bir farkı yoktur. İster şehir, kasaba ve köyde, ister dışarda yollar üzerinde olsun hepsi zaviyedir. Ancak XV. yüzyıldan itibaren şehirlerdeki âbidevi çaptaki zaviyelere “imaret” de denmeye başlandığı görülmektedir. Bunları yaptıranlar genellikle devlet adamlarıdır. “İmaret”in büyük zaviyeler hakkında kullanılmasına karşılık, “zaviye” kavramı da muhtemelen XV.-XVI. yüzyıllardan başlayarak gittikçe, köylerde ve şehirlerdeki küçük tekkeleri belirtmek için kullanılır olmuştur.
2. Şehirlerde mescit, medrese, hamam vs. gibi mimari üniteleri bir araya toplayan külliyeler için de yine “zaviye” terimi kullanılmaktaydı ki bunlara aynı zamanda “imâret” denildiği oluyor ve içlerinde misafir yolcular ağırlanıyordu.
3. Geçitlerde, derbentlerde ve yol üzerinde yolculara bir sığınak niteliğinde olup yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan ufak misafirhanelere de yine “zaviye” adı verilmekteydi. Bunların başlangıçta tasavvufi hüviyete sahip oldukları halde zamanla bu özelliklerini kaybederek sadece birer misafirhane durumuna geçen zaviyeler oldukları düşünülebilir.

Tarikat mensuplarının; pirlerin, mürşitlerin, dervişlerin içinde yaşadıkları, hizmet verdikleri, ibadet ettikleri dini yapılara tekke veya dergâh denilmektedir. Tekkelerin küçüklerine “zaviye” büyüklerine ise “âsitâne” veya “hânigâh” kavramı kullanılmaktadır.

3. Tekkelerin İşlevi

Boş arazileri işleyen ve tekkelerini ilim, kültür ve sanat merkezi haline getiren derviş grupları, yerleşim merkezlerinin zamanla kendi isimleriyle anılmasına yol açmışlardır. Şeyhler Köyü, Dervişler Köyü, Tekke Mahallesi, Dedeköy gibi yerleşim yerleri bu iddiamızın bariz örnekleridir. Faaliyetlerine bakıldığında, bu şeyh ve

dervişler sadece derviş kimliği taşıyan manevi şahsiyetler değil, aynı zamanda toprağı işleyen, köy kuran, sanat ve ilimle iştilgal eden şahıslar olarak da karşımıza çıkmaktadırlar (İzeti, 2004: 47).

Tekkelerin Balkanlar'daki en önemli fonksiyonu, birer eğitim ve kültür ocağı olarak faaliyet yürütmeleridir. Diğer İslami eğitim kurumlan yanında tekkelerin öncelikli bir yere sahip olduğı bariz bir şekilde görölmektedir. Tekkeler, medreseler, mektepler ve camiler Balkanlar'da İslami eğitim ve kültürün nüvelerini oluşturmaktadır.

Kurulan tekkeler, yeni fethedilen yerleri şenlendirmek, askeri sevk ve idareyi kolaylaştırmak, iç ve dış ticaret engellerini ortadan kaldırmak, fikir ve mal naklini sağılamak, ümitsizlere kurtarıcı eli uzatmak gibi sosyal hayatı kuvvetlendirmek ve İslam dinini ulaşabildikleri yerlere kadar götürmek gibi gayelerle mühim noktalarda vazifelerini sürdürmüşlerdir. Psikolojik ve tıbbi sorunlara varıncaya kadar Anadolu'da olduğı gibi Balkanlar'da da geniş bir hizmet sahası olan tekkeler okul, hastane, spor yeri, dinlenme yeri, güzel sanatlar merkezi, edebiyat ve zikir mekânı olarak faaliyet göstermiştir (İzeti, 2004: 266).

Tekkeler bir sosyal yardım kurumu olarak faaliyet gösterdiklerinden fakir, düşkün, miskin, yetim ve kimsesizlerin devamlı uğrayıp ihtiyaçlarını temin ettikleri kuruluşlar olarak bilinmektedir. Balkanlar'daki büyük tekkelerin hemen hepsinin yanında ücretsiz yemek verilen imaretler bulunmaktadır.

Değişik sebeplerden bunalıma giren veya ruh hastalıklarına kapılan insanlar, tekkeleri dertlerine deva olan yerler olarak görmüşlerdir. Mulla Mustafa Başeski, kendisinin Saraybosna Hacı Sinan tekkesi şeyhi Hacı Muhammed'den ruh hastalarını tedavi etmekte kullanılan metotları öğrendiğini ifade etmektedir (Özköse, 2004: 192).

Tekkeler; tevhidhanelerinde zikrin yapıldığı, gerektiğinde vakit namazı kılındığı, meşruthanelerinde şeyh ve ailesinin günlük yaşamını sürdürdüğü, selamlık kısımlarında şeyh başta olmak üzere diğer tekke görevlilerinin ayrı odalarının bulunduğı, türbe ve hazirelerinde ölen şeyh ve yakınlarının gömülü olduğı, ibadetin yanı sıra eğitim, barınma, temizlenme, iaşe gibi sosyal ihtiyaçların giderildiğı, musiki meşki yapıldığı, sohbetlerin edildiğı, gerektiğinde fakir çevre halkının doyurulduğı bir imaret gibi hizmet veren ve uzaktan gelen konukların da konaklandırıldığı, bu hizmetleri verebilmek için birçok değişik mimari bölümlerden meydana gelen ve bu mimari bölümlerin birbirleriyle olan ilişkisini sağılayan bir mimari programı içeren yapı ya da yapılar bütünüdür (İşli, 1998).

Tekkelerin gelirleri genellikle kendilerine bağı olan vakıflar tarafından sağılanmıştır. Bunun yanında kendilerine bağı vakıf arazilerinden gelir elde eden

tekkeler de bulunmaktadır. Örneğin Kalkandelen'deki Harabati Baba Tekkesinin Kalkandelen'den başka İstanbul, Tiran, Elbasan ve Selanik'te zengin vakıfları olduğu anlaşılmaktadır. Tekkeler, halka açık yönüyle anlam ifade ettikleri gibi içe dönük olarak da hizmet vermiştir. Tekkeler, bir yandan dervişlerin devamlı olarak ikamet ettikleri bir mekân olma özelliğine sahip iken diğer yandan tarikata intisap edenlerin, zikir ve merasimi toplu olarak yaptıkları yerler olmuştur.

4. Balkanlar'da Bektâşi Tekkeleri

Anadolu ve Balkanlar coğrafyasının Türk vatani hâline gelmesinde Türkistan'dan gelen Hoca Ahmet Yesevî dervişlerinin büyük bir payı ve gayretleri olduğu bilinen bir gerçektir. Türkistan'dan Anadolu'ya gelen Ahmet Yesevî dervişleri; kimseye el açmayan, kendi emekleriyle geçinen, toprağa, vatana, devlete ve dine bağlı örnek insanlar olarak kısa zamanda gittikleri ve/veya yerleştikleri coğrafyalarda sevilen insanlar olarak tanınmışlardır. Bunlar, iskân amacıyla gittiği yerlerdeki insanlara yaşama ümidi ve mücadele gücü vermişlerdir. Halkın yıkılan maneviyatını yükselterek birlik ve beraberliğin sağlanmasında, dayanışma ve direnme gücünün artmasında müspet rol oynamışlardır (Bakırcı ve Türkkan, 2013).

Balkanlar'da İslam'ın yerleşip kökleşmesinde bölgeye daha önceleri gelmiş ve sonraları da Osmanlı akıncı birlikleriyle birçok savaşa bir fiil katılan gazi-dervişlerin rolü asla yadsınamaz. Bu tarikat ehilleri, Balkanlar'daki Osmanlı fetihleri öncesinde yerli ahaliyle ilk ve en önemli teması sağlamıştır. Turan (2002: 332)'a göre, Balkanlar'da yaşayan topluluklar Türkler sayesinde veya Türklerle birlikte yeni bir kültür, din, medeniyet, insan anlayışı, dünya görüşü ve hayat felsefesi ile tanıştılar. Kolonizatör Türk Dervişleri ile sevmeyi ve hoşgörüyü öğrendiler. Türklerin bu coğrafyada kurmuş oldukları vakıflarla karşılıksız vermeyi tattılar.

Osmanlı Devleti'nde Gaziyân-ı Rum, Abdalan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum ve Bacıyan-ı Rum olarak örgütlenen bu insanlar, Balkanlar'a yerleştirilmiş ve burada hem yeni topraklar fethetmiş hem de köylere, boş ve tenha yerlere yerleşip ziraat ve hayvancılıkla uğraşmışlar, toplumsal hayatın her aşamasında etkin rol oynamışlardır. Bu uğraşı esnasında Balkan coğrafyasında tekkeler kurmuşlardır. Bu coğrafyada kurulan tekkeler özellikle ilim, kültür, sanat, edebiyat, musiki, mimari, askerî, ziraat gibi pek çok alanda hizmetler yapmış kurumlardır. Ömer Lütfi Barkan *Kolonizatör Türk Dervişleri* adlı eserinde bu durumu şu şekilde ortaya koymaktadır: "Fihakika, bu devirlerde gördüğümüz dervişler, henüz bizzat ziraatla meşgul olan ve bağ bahçe yetiştirmekle zaviye ve değirmen inşa etmekte mahir olan işgüzar insanlardır. Vakitlerini âyin ve ibadetle geçirdiklerine, başkaları sırtından yaşadıklarına dair ortada henüz hiçbir delil mevcut değildir. Nitekim bilâhare birçok vakıflara sahip büyük bir dergâh halini alacak olan, Vamaya tâbi Kaligra kalesi içinde bulunan Sarı Saltık baba türbesi dervişleri de henüz bu sıralarda işledikleri bağ, bahçe ile ellerindeki sazlık, çayır ve çiftliklerinin mahsulünden bir kısmını Sipahiye ve Padişaha

verdikten sonra geriye kalanı zaviyede gelene ve geçene yedirmektedirler” (1995: 29). Türk dervişleri birçok bölgede ırmak ve su kaynakları kenarına kurdukları tekke ve zaviyelerin yanına değirmenler açarak bölgenin yerli toplulukları ile etkileşim ve temasa geçme amacı gütmüşlerdir. Barkan'a göre yerleşimin olmadığı bölgelerde açılan tekkeler ise farklı bölgelerden gelen Müslüman muhacirlere iskân yeri işlevi görmüştür. Aynı zamanda bu coğrafyada yerleşim yerlerinden uzak yerlerde inşa edilen tekke ve zaviyeler çevrelerinde yeni yerleşim alanlarının oluşmasına da imkân sağlamışlardır. Bu yeni yerleşim yerleri bölgede yeni dini, sosyal, kültür ve eğitim merkezlerinin doğmasına da vesile olmuştur.

Osmanlı Devleti döneminde eğitim kurumu olarak faaliyet gösteren tekke, medrese ve mekteplerin Balkan ülkelerine göre dağılımı şu şekildedir: Bosna Hersek'te; 75 tekke, 76 medrese, 874 mektep, 2 darü'l-kurra, 2 rüşdiye ve 6 kütüphane. Arnavutluk'ta; 144 tekke, 28 medrese, 111 mektep. Kosova'da: 24 tekke, 15 medrese, 26 mektep. Makedonya'da; 77 tekke, 67 medrese, 152 mektep, 5 kütüphane, 4 darü'l-kurra. Sırbistan'da; 80 tekke, 68 medrese, 121 mektep, 4 darü'l-kurra (İzeti, 2004: 118).

4.1. Makedonya'da Bektaşî Tekkeleri

Makedonya, Sultan I. Murat döneminde ve Çirmen Savaşında Sırp prenslerinin bozguna uğratılmasının ardından, Türklere ve İslam'a kapılarını açmıştır. 1380'de Vardar'ın sol sahilindeki İştîp, 1382'de Manastır ve Pirlepe, 1385 senesinde de Ohri fethedilmiş ve nihayet Yıldırım Beyazıt zamanında 1392'de Üsküp ve Makedonya'nın tamamı Osmanlı egemenliği altına girmiştir (Fine, 1987'den aktaran Karamahmut, 2006: 25). İslam'ın Balkanların diğer bölgelerinde olduğu gibi Makedonya'da da yayılışı, XIV. yüzyılda Makedonya'nın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle başlamış ve XV-XVI. yüzyıllarda izlenen iskân politikasının bir sonucu olarak, Osmanlı kültür ve medeniyetinin bölgeye yerleşmesinin ardından hız kazanmıştır (Karamahmut, 2006: 25).

Makedonya'daki toplumun İslamiyet ile ilk temasının Bektaşî, Halveti ve Rufai gibi tarikatlar tarafından başlatılması, bu tarikatlardaki dervişlerin insan sevgisi, hoşgörü ve karşılıksız hizmet gibi temel değerlere sahip olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Tarikatların bu özelliği ve mensuplarının bu anlayıştan kaynaklanan tavır ve davranışları Müslümanlarla Hıristiyanlar halklar arasında sosyal ilişki ve temas ile birlikte etkileşim ortamının oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Bölgeye Anadolu'dan ilk yerleşme Üsküp civarına gelen Türkmen, Tatar ve Yörüklerle 1392'de başlar. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde bölgenin etnik ve dini durumunda bir değişiklik olmamıştır. Arnavutluk ve diğer Balkan ülkelerinde olduğu gibi önce Osmanlı tarafından iskân siyaseti ile Müslüman nüfus buralara yerleştirilirken daha sonraları; XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyıldan itibaren

İslamlaşma artmaya başlamıştır. 1468'de Arnavutların millî kahramanı İskender Bey'in ölümü ile yıkılan son Arnavutluk devletinden sonra Kosova ve Makedonya'da Müslümanların sayısı giderek daha da çoğalmaya başlamıştır (Popovic, 1995: 16-18).

XIV. yüzyılda Kalkandelen, bölgedeki birçok şehir gibi, Osmanlı İmparatorluğu topraklarına katılmıştır. 1452 yılına ait ve "Kalkandelen Nahiyesi" adıyla belirtilen şehre dair ilk Osmanlı kayıtlarında şehirde 146 Hristiyan aile ve 60 Müslüman aile var olmuştur. 1545 yılında 99 Hristiyan aile ve 101 Müslüman aile; 1568 yılında 108 Hristiyan aile ve 329 Müslüman aile Kalkandelen'de yaşamıştır (Kozan, 2012: 188).

Makedonya'da tarihi vesikalara dayanarak Bektaşilerin tekke kuruluşları XVII. Yüzyılın ikinci yarısında başlamış, en aktif oldukları dönemler de XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın ilk yarısı olmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyılda Arnavutluk ve Makedonya'da hüküm süren birçok Paşa'nın Bektaşi tarikatına mensup olması, Bektaşilerin bu bölgelerde rahatça faaliyet göstermelerine ve paşaların desteğiyle tekkeler, zaviyeler ve türbeler inşa etmelerine sebep olmuştur (İzeti, 1998: 22; Özköse, 2004: 219).

Makedonya'daki Bektaşi tekkelerinin listesi şu şekildedir; Ali Baba Tekkesi: Debar (Debre); Hacı Baba Tekkesi: Titov Veles (Köprülü); Hamza Baba Tekkesi: Stip (İştıp); Hıdır Baba Tekkesi: Kiçevo (Kırçova); Hüseyin Baba Tekkesi: Bitola (Manastır); Kanatlar'da bir Bektaşi Tekkesi: Kanatlar; Karaca Ahmet Tekkesi: Skopje (Üsküp)/Kumanovo; Kırçova'da bir Bektaşi Tekkesi: Kiçevo (Kırçova); Mustafa Baba Tekkesi: Skopje (Üsküp); Sersem Ali Baba (Harabati) Tekkesi: Tetovo (Kalkandelen); Süleyman Baba Tekkesi: Skopje (Üsküp); İsmail Baba Tekkesi: Ustrumca (Gülçiçek, 2000:216).

4.2. Harabati Baba Tekkesi

Günümüzde Makedonya sınırları içinde yer alan Harabati Baba Tekke'si, Kalkandelen'in (Tetovo) güneybatısındaki Tekke mahallesinde bulunmaktadır. Kaynakların büyük bir kısmında Harabati Baba Tekke'si Slav dillerindeki kaynaklarda "Arabati Baba Tekke'si", bazılarında ise "Sersem Ali Baba Tekke'si" adlarıyla zikredilen tekkenin ilk banisi kabul edilen Sersem Ali Baba ile ikinci banisi Harabati Baba hakkında ise yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu duruma tekkenin kuruluş tarihi ile ilgili bilgi yetersizliğini de eklemek mümkündür. İbrahimi (1985)'ye göre, tekkenin kuruluşu hakkında tarihi bir vesikanın bulunmayışı ve ilk yapının tespit edilememesi, kesin bir tarihlendirmeye gitmeyi imkânsız kılmaktadır. Fakat tekkeye adını veren Harabati Baba'nın mezar taşındaki kitabeye göre (M.1780)'de hakka yürüdüğü göz önüne alınacak olursa tekkenin daha önceleri yapılmış olması gerekmektedir. Netice olarak, Harabati Baba Tekke'sinin kuruluşunun XVI. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiğini ifade etmek mümkün görünmektedir.

Harabati Baba Tekke'sinde yatanlara ait silsilelerde Malatyalı olduğu belirtilen ve rivayete göre Harabati Baba dört arkadaşı ile birlikte Bektaşiliği yaymak için Rumeli'ye gitmiştir. Bu bilgi tekkeye 15 Eylül 2017 tarihinde yapılan ziyarette görüşülen derviş Baba Abdulttalip Bekiri tarafından da doğrulanmıştır.

Tekke, dönemin Yugoslav kaynaklarında Harabati Baba, Osmanlı kaynaklarında ise daha çok Sersem Ali Baba Tekkesi şeklinde geçmektedir. Bu durum, dergâhın ilk kurucusunun Sersem Ali Baba olmasından kaynaklanmaktadır (İbrahimi, 1985: 55; Kozan, 2012: 188).

Tekke ile ilgili olarak açıklanması güç olan bir diğer konu ise Sersem Ali Baba'dan sonra Harabati Baba'ya kadar geçen zaman içinde tekkede hangi dervişlerin/ Baba'ların görev yaptıklarının bilinmemesidir. Bütün kaynaklar tekkedeki şeyh silsilesini Harabati Baba ile başlatmaktadırlar. Harabati Baba'dan sonra tekkenin faaliyetleri duruncaya kadar olan süre içinde tekkeye on bir (11) şeyhin geçtiği belirtilmektedir (İbrahimi, 1985: 56).

Tekke, muhtemelen Dimetoka Bektaşi Asitanesi'nde yetişip 958'de (1551) Kalkandelen'e gelen Sersem Ali Baba tarafından kurulmuştur. Sersem Ali Baba'nın Kanuni Sultan Süleyman'ın veziri veya hanımı Mah-ı Devran Sultan'ın kardeşi olduğu, Sultanın ısrarına rağmen görevinden ayrıldığı, çeşitli tekkeleri dolaştığı, en sonunda Kalkandelen'den Necef'e gidip orada vefat ettiği rivayet edilmektedir. Sadettin Nüzhet Ergun'un, 958'de (1551) Hacı Bektaş Tekkesi babası olup 977'de (1569) muhtemelen Kalkandelen'de vefat ettiğini söylediği Sersem Ali Baba bu zat olmalıdır (Aruçi, 1997: 69).

Kaynaklarda tekkenin ikinci banisi olarak gösterilen Harabati Baba (Ö. 1194/1780) rivayete göre dört arkadaşı ile birlikte Bektaşiliği yaymak için Rumeli'ye gitmiş, Kalkandelen'de iken yanan bir kandil görmüş, bunun Sersem Ali Baba'nın ruhu olduğunu söyleyerek buraya onun için bir türbe yaptırmıştır (Aruçi, 1997: 69; İbrahimi, 1985: 55). Şayet Sersem Ali Baba Necef'te vefat ettiyse Kalkandelen'de on iki dilimli kubbe ile örtülü türbenin bir makam türbe olduğu söylenebilir. Yukarıda vefat ettiği yerlerle ilgili farklı görüşler olmasına rağmen, Kozan (2012: 186) arşiv belgelerinden hareketle Sersem Ali Baba'nın Hacıbektaş'ta vefat ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Kozan, Hacıbektaş'taki tekke giriş merdiveninin sol tarafında bulunan mezarın da Sersem Ali Baba'nın gerçek mezarı olduğunu ifade etmektedir.

Harabati Baba (Sersem Ali Baba) Bektaşi tekkesi hakkındaki efsane ve bugüne kadar yapılan bilimsel çalışmalar tekkenin kuruluşunu Harabati Baba ile başlatmaktadırlar. Bunun sebebini Mehmet İbrahimi şu şekilde açıklamaktadır; "Harabati Baba ile tekkenin yeni bir canlılık kazanması ve tekkedeki ilave yapıların çoğunun kendisi zamanında, dönemin Kalkandelen idarecisi olan Recep Paşa

tarafından yapılmıştır. Bundan dolayı tekkeye ‘Sersem Ali Baba’ orijinal adının yanında ikinci bir ad olarak ‘Harabati Baba’ adı da verilmiştir” (1985: 55).

Harabati Baba Tekke’sinin, XX. yüzyılda halktan gereken desteği görmeyince halk üzerinde eski otoritesini yitirmiş, zamanla şeyh ve dervişlerin 1920 yılında tekkeyi terk etmeleriyle faaliyetleri son bulmuştur. Osmanlı Devleti 1912-1913 Balkan Savaşları’yla Makedonya’yı Sırbistan’a bırakmış ve bu dönemden sonra Tekke üzerindeki hâkimiyeti de azalmıştır. Bu dönemde Tekke’nin mülkiyet hakkı Sırp kolonyal güçleri tarafından kullanılmıştır (Trix, 2010:343). Krallık dönemi Yugoslavya’sında (1918- 1941) Bektaşî tekkeleri halk üzerindeki tesirini kaybetmeye devam etmiş ve birçok tekkenin şeyhler tarafından terkedilmesiyle harabeye dönmüşlerdir. Bektaşî tekkelerini ayakta tutabilecek maddi gücü temin edemeyen şeyh ve dervişler yaşadıkları evlerinde faaliyetlerine devam ettikleri bilinmektedir. Komünist dönemi Yugoslavya’sında (1943- 1990) Bektaşî tekkelerinin etki alanı daha da daralmaya devam etmiştir (İbrahim, 1994: 298). 1952 yılında Komünist dönemi Yugoslavya’sında tarikat ve tekkelerin faaliyetleri yasaklanmıştır. Bu münasebetle Makedonya’da bütün tekkeler kapatılmıştır. Makedonya’da bulunan Bektaşî tekkelerinden kapatılıp ancak günümüze kadar ayakta kalabilen üç tekke vardır: Kalkandelen Harabati Baba Tekke’si, Kırçova Hıdır Baba Tekkesi ve Pırlepe’nin Kanatlar köyündeki Dikmen Baba Tekke’si (İzeti, 2011: 398).

Uzun süre kapalı olduğu için harabeye dönen Harabati Baba Tekke’si, 1967’de Kalkandelen’deki Teteks (Tetovo Tekstil) tekstil fabrikası tarafından restore edilip turistik amaçla hizmete açılmıştır. Tekkeyi oluşturan 6 binadan 3’ü otel, restoran ve disko olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bektaşî ibadetlerinin merkezi olan Kubeli Meydan (Meydan Evi) da küçük bir sanat müzesine dönüştürülmüştür. Türbeler ve çevresi otele misafir olan pek çok sarhoşun ahlaksızlığı mükerrer kirletme olayına sebep olmuş ve 1992’de bir sarhoş partisine gidenler tarafından başlatılan yangın türbeye ve türbe içindeki yatırlara zarar vermiştir. Tekkenin büyük bir kısmı uzun süre turistik tesis olarak kullanılmıştır. 2001’deki Ohri Çerçeve Antlaşmasından sonra turistik tesis olarak kullanılan bölümler kapatılmıştır. 15 Eylül 2017 tarihinde tekkeye yaptığım ziyarette bu turistik tesis amaçlı kullanılan yapıların kapalı olduğu gözlemlenmiştir. Tekke sahası içinde türbeler, mescit, semahane gibi dinî yapılar ile misafir evi, şadırvan, çeşme, derviş evi, Fatma evi, aşevi, ahır gibi yapılar bulunmaktadır. Tekkede merkezi bir yere inşa edilmiş olan şadırvan –ortasında yedi köşeli ve fiskiyeli havuzu olan- ile şadırvanın kuzeyinde ve kuzey batısında yer alan yapılar kullanılmamaktadır.

Makedonya’nın bağımsızlığını kazanması ve demokratikleşme sürecinde Kırçova Hıdır Baba Tekke’si Ziya Paşoli Baba’nın postnişinliğinde ve Kanatlar’da üç Baba Musa Baba, Cafer Baba ve İdris Baba meydan açarak faaliyetlerine başlamışlardır. 22 Mart 1993 yılı bir Nevruz gününde Kalkandelen’li, Gostivar’lı, Kırçova’lı Bektaşîler bir araya gelip kapalı olan Harabati Baba Bektaşî Tekkesine zorla girmişlerdir.

Meydan Evi'ne postlar serilmiş, gülbanklar çekilmiş, Nevruzîyeler okunup, Hz. Ali'nin doğum günü kutlanmıştır. Dervişler polis gücü ile çıkartılmak istenince açlık grevi başlatmışlar, Meydan Evi'nden çıkmamak için sonuna kadar direnmişlerdir. Bu mücadele sonucunda Türbe ve Meydan Evi'nin bulunduğu bölümde kalmalarına izin verilmiştir (İzeti, 2011). Tekke'nin 1993 yılında postnişinliğe Baba Tahir Emîni oturmuş, onun 2006 yılında hakka yürümesinden sonra Arnavutluk'tan gelen Baba Edmond Brahimaj postnişinlik görevini yürütmektedir (İzeti, 2011: 399). Dolayısıyla tekkenin yakın tarihinin en önemli tarihleri arasında 22 Mart 1994 Nevruz bayramı kutlaması yer aldığını söylemek mümkündür. Gösterilen bu mücadeleden sonra Bektaşî dervişlerinin tekkedeki, kendi topraklarındaki mekânlarına dönmeleri mümkün olmuştur.

Baba Edmond Brahimaj Arnavutluk'taki (Arnavutluk, Kosova, Makedonya'yı içeren) Bektaşî tarikatına bağlı tüm nüfusun lideri konumundadır. Bu nedenle, bu derviş tarikatına bağlı belli bir topluluk –Türk topluluğu ile ilişkilendirilen- ayrıldı ve Kırçova (Kiçevo)'da bulunan Ziya Baba liderliğindeki Bektaşîlere yakınlaşmışlardır. Makedonya Cumhuriyetinde “Ehli Beyt Cemaati” diye adlandırılan ve “Resmî Dini Topluluk” olarak tanınan bu kola, Kanatlar köyünden gelme Dikmen Baba tekkesinin Bektaşîleri de dâhildir (İslam and Zelenkovska, 2014: 82).

Balkanlar'da hala faaliyetlerini sürdüren tekkenin idaresi yaklaşık altı yıldır Babagan Bektaşî kolunun bir temsilcisi olarak bilinen Baba Edmond Brahimaj (Baba Mondî) tarafından sürdürülmektedir. Bu tekke, özellikle Türkiye'deki Babagan Bektaşî kolunun önemli dini merkezlerinden biridir.

15 Ağustos 2002'de silahlı bir grup selefi Makedonya Kalkandelen'deki Harabatî Baba Tekke'sini basmış ve tekkeyi geniş ölçüde kontrolü altına almışlardır. Bu grubun iddiaları ise beş vakit namazın kılınması için buranın geri alındığı yönünde olmuştur. Yaklaşık 8 yıl tekkede varlığını sürdüren bu grup, kendi dini fanatik anlayışlarını bu Bektaşî tekkesi üzerine yansıtmakta ve buraya gelen ziyaretçileri de taciz etmişlerdir. Makedonya'nın Sünnî gruplarının zımnî rızası ile birlikte bu radikal grup 300 yıllık bu sufi tekkesinin bazı yapılarını kullanmaya devam etmişlerdir. Bunlar arasında en çok göze çarpan Kubelî Meydan'dır. Burada Bektaşî ritüelleri yapılagelmiştir. Burada bacaya monte edilmiş hoparlörlerden yüksek sesle Ezan okunmuştur. Bu radikal grup külliyyenin tarihsel bütünlüğünü bozacak kadar ileri gitmiş, Kubelî Meydan'ın güneye bakan duvarının bir kısmını yıkmışlar ve oraya betondan bir mihrap inşa etmişlerdir. Aynı zamanda tekkenin külliyyesini güzelleştiren bir dizi eski ağaçları da kökünden kesmişlerdir ve böylece külliyyenin manevi havasını kaçırmışlar ve çirkin bir yapıya dönüştürmüşlerdir. Bu radikal grup, misafirlerin konakladığı mihrap evini mesken tutmuşlar ve Avrupa, Ortadoğu ve diğer yerlerden gelen ziyaretçilere yaklaşp bu külliyyenin Müslüman toplumun malı olduğunu ve bu “Bektaşî kafirler”den uzak durmaları gerektiğini söylemişlerdir (Sulejmani, 2014: 60).

Makedonya'daki Bektaşî topluluğunun merkezi, aynı zamanda kuzey Balkanlar için bölgesel bir merkez durumunda olan tekke, zengin ve geniş bir kütüphaneye de sahip idi. Tekke, Bektaşî dünyasının belki de iki numaralı tekkesi olduğu gerçeğinden hareketle, çok sayıda dervişin buraya bilgi seviyelerini ve manevi rütbelerini yükseltmek için geldikleri bilinmektedir. Bu dervişler daha sonra bölgede ve dünyada İslam dininin yayılmasında öncü olmuşlardır (Sulejmani, 2014: 58).

Harabati Baba Tekke'sinde kültür ve sanatın her alanına önem verilmesi, Bektaşîlik adabına göre her dervişin bir sanat ve zanaatla meşgul olmasından ileri gelmektedir. Dervişler yaptıkları işlerle bir yanda Baba'nın takdirini kazanıyor, diğer yandan çalıştığı sanat dalında kendini yetiştirerek çevre halkından rağbet görüyorlardı. Bundan dolayı, Harabati Baba Bektaşî Tekke'sinde tekke edebiyatı, dini musiki ve resim sanatı gibi sanat ve edebiyat dallarına yer verilmiştir (İzeti, 2011: 392).

1912'de tekkenin kütüphanesinde 216 adet yazma eserin mevcut olduğu kaydedilmektedir. Bu eserler günümüzde muhtemelen Üsküp'teki Narodnaj Univerzitetaska Biblioteka Kliment Ohridski adlı kütüphanenin Doğu dilleri yazmaları bölümüyle Üsküp İsa Bey Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Aruçi, 1997: 70).

Harabati Baba Bektaşî Tekke'sinin duvarlarında tekkede edebi çalışmaların var olduğunu anlatan panolar içerisine alınmış birçok nefes vardır. Örneğin;

| | |
|---------------------------|---------------------|
| Bahr-ı himmettir Muhammed | İbr-u ihsandır Ali |
| Fahr-ı alemidir Muhammed | Şah-ı merdandır Ali |
| Mühr-ü hikmettir Muhammed | Mah-ı irfandır Ali |
| Cevher-ı candır Muhammed | Nur-u İmamdır Ali |

Zikirlerin dışında tekkeye gelen ziyaretçilerin ilgisini çekmek amacıyla, Makedonya'daki Bektaşîlerin merkezi olan ve dünyada dört büyük Bektaşî tekkesinin arasında bulunan Harabati Baba Tekke'sinde tasavvuf müziğine de önem verilmiştir (İzeti, 2011: 394).

5. Sonuç

Balkanlar'ın Türkleşmesi/İslamlaşmasında tarikatların özellikle Bektaşî tarikatının ve kurulmuş olan tekkelerin önemli etkisi bulunmaktadır. Tarihsel süreç içinde bu coğrafyaya göç ederek gelen kolonizatör Türk dervişleri çok sayıda dergâh, tekke ve zaviye gibi dini kuruluşlar inşa etmişlerdir.

Balkanlar'da büyük ve en görkemli eserlerin birçoğu Bektaşî tekkeleridir. Yalnız Makedonya'nın değil Balkanlar'daki Türk/İslam mimarisinin en görkemli eserlerinden biri Harabati Baba Tekke'sidir. Tekke, 26.700 m²'lik bir alana kurulmuş,

dini ve sivil yapıların olduğu büyük bir dini kuruluştur. Büyükçe bir alanı kaplayan Tekke avlusunda türbe, mescit, semahane ve derviş evi gibi dini yapılar ile misafir evi, şadırvan, Fatma evi, aşevi, çeşme, ahır ve kapıların yer aldığı sivil yapılar bulunmaktadır. 26.700 m²'lik bir alana sahip olan Tekkenin günümüzde sadece 80 m²'lik alanı ibadet için kullanılmaktadır. Bu alanın dışında kalan diğer alanlarda mevcut bulunan yapıların da kapalı olduğu görülmektedir.

Alevi Bektaşî inancında Hz. Ali'nin doğum günü olarak özel bir öneme sahip olan Sultan Nevruz Kutlamaları günümüzde Tekke'nin avlusunda yapılmaktadır. Sultan Nevruz Kutlamalarında Peygamber Efendimizin Hz. Ali hakkında söylediği 110 sözü, hadisleri ve Hz. Ali'nin büyüklüğünü anmak için toplanan Bektaşîler, Türkçe, Makedonca ve İngilizce dillerinde anında yapılan tercümeyle cümle gönül cem olmaktadır.

Tekkenin giriş kapısının dış kısmında büyük ebatta Arnavutluk bayrağı iç kısmında ise -yakın zamanlarda asıldığını öğrendiğimiz- Türk bayrağı asılıdır. Ayrıca tekke de Amerikan bayrağı da asılı bulunmaktadır.

Balkan coğrafyasında hem dini hem de kültürel bir merkez olarak görülen Harabati Baba Tekke'sinde, 216 adet yazma eserin olduğu zengin ve geniş bir kütüphane bulunmaktadır. Bu kütüphane ilmi çalışmalara başta olmak üzere eğitim ve kültür hayatına önemli katkılar sağlamıştır. Ancak bugün Tekke kütüphanesinde bulunan yazma eserler Üsküp'teki kütüphanelerde araştırmacıların hizmetine sunulmaktadır.

Tekkeler buldukları yerlerde musiki, sanat ve mimarinin de merkezi olmuştur. Tekke müzesinde musiki aletlerinin olması ve mescit yanında zikir yapılan "semahane" kalıntıları, bizlere açıkça tekkede musikiye yer verildiğini göstermektedir. Tekke içindeki yapılar süsleme açısından incelendiğinde Türk/İslam sanatı için önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Aruçi, Muhammed. (1997). "Harabati Baba Tekkesi", *İslam Ansiklopedisi*, Yıl: 1997, Cilt: 16; 69-71.
- Bakırcı, Nedim ve Türkan, H. Kürşat. (2013). "Tekke ve Zaviyelerin Balkanlardaki Rolü ve Önemi", *TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 1, (1); 145-160.
- Barkan, Ö. Lütfi. (1995). *Kolonizatör Türk Dervişleri*, İstanbul: Hamle Yayınları.
- Birge, J. Kingsley. (1991). *Bektaşîlik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınevi.
- Gülçiçek, A. Duran. (2000). "Anadolu ve Balkanlar'daki Alevi Bektaşî Dergâhları

- (Tekke, Zaviye ve Türbeler) (13.-19.yy)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 16; 212-217.
- İbrahimi, Mehmet. (1985). "Kalkandelen'deki Harabati Baba (Sersem Ali Baba) Bektaş Tekkesi", *Milli Kültür*, 49; 54-59.
- . (1994). "Eski Yugoslavya Sınırları Dâhilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", *Vakıflar Dergisi*, C. XXIV, s. 291-306.
- İnalçık, Halil. (1993). "Türkler ve Balkanlar", *Balkanlar*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 9-32.
- İslam, Aida, and Zelenkovska, Stefaniya Leshkova. (2014). "Between Social Transformation and Continuity: Bektashi Sufi Music Tradition in the Republic of Macedonia", *Review of European Studies*, Vol. 6, No. 2: 80-84.
- İşli, Esin Demirel. (1998). *İstanbul Tekkeleri Mimari Eklentileri ve Restorasyonu*, Basılmamış Doktora Tezi, YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- İzeti, Metin. (1998). "Balkanlar'da Bektaşilik", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- . (2004). *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- . (2011). "Günümüz Makedonya Bektaşilerinin Dini İnançları ve Yaşayışları", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 389-418.
- Karamahmut, Rifat. (2006). *Makedonya Müslüman Azınlıkları Dini Kurumları ve Çağdaş Sorunları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Kiel, Michael. (1980). "Sarı Saltık ve Erken Bektaşilik Üzerine Notlar", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2,(3/9); 25-36.
- Kozan, Ali. (2012). "Osmanlı Döneminde Hacıbektaş Kasabası'nda Bir Bektaş Şeyhi: Sersem Ali Baba ve Zaviyesi", Ed. Adem Öger, *I. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Grafiker Yayıncılık, 179-205.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1978). "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. XII, s. 247-265.
- . (2002). *Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özköse, Kadir. (2003). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Akım ve Zümrelerin Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.VII, 189-230.
- Popovic, Alexandre. (1995). *Balkanlar'da İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sulejmani, Arben. (2014). "Hacı Bektash Veli and the Bektash Path in Albania and Macedonia", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. 34:1; 48-64.
- Trix, Frances. (2010). "Batı Balkanlardaki Bektaş Tekkelerinin Geç Osmanlı Dönemi ve Modern Zamanlarda Hayatta Kalma Stratejileri", Çev. Pınar Ecevitoglu,

Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Dipnot Yayınları.
Turan, Ömer. (2002). “XX. Yüzyılda Türk Toplulukları”, *Türkler*, 20. cilt, Yeni Türkiye Yayınları, 331-360.

EK



Resim 1: Tekkenin ana giriş kapısı



Resim 2: Şadırvan



Resim 3: *Mezarlık ve türbe*



Resim 4: *Mescit*

LINGUOCULTURAL CHARACTERISTICS OF GUEST HOSTING TRADITIONS OF KAZAKH AND TURKISH PEOPLE*

KAZAKLARIN VE TÜRKLERİN MİSAFİRLİK GELENEĞİNİN LİNGUO-KÜLTÜREL ÖZELLİKLERİ

Zubaida SHADKAM **

Ykhtiyar PALTÖRE ***

Abstract

Guest hosting and hospitality are inseparable parts of social life of humankind. They are even necessities for people. Every community has its own peculiar traditions of guest hosting, hospitality and table culture. In eastern cultures, especially in Kazakh and Turkish cultures, hospitality is considered as a privilege. Consequently, during talking about someone's good qualities, it is of great importance to mention about his hospitality and cheer character. Alongside the hospitality, the plentiness of food on the host's table and his welcoming mood are also considered as important qualities of a person.

Linguistic cultural studies is a branch, which emerged on the junction of Linguistics and Culturology and investigates the relationships between language and culture, the reflection of a country's culture on his language. A community's traditions, rituals, customs and cultural units are not just preserved in products physical culture and behaviors of representatives of the given culture. The majority of this wealth is transmitted from generation to generation in the form of proverbs and sayings, linguistic units, etiquette clichés, which are considered as components of a language. There are some common peculiarities in speech units (clichés) and behaviors in guest hosting and table etiquette of the Kazakh and Turkish cultures. They are frequently used on the basis of such factors as person, tense, age, gender, location and others. Every community's cultural peculiarity is observed first, in its trite behavioral and speech etiquette.

In the present paper, examples of speech and behavioral units which are frequently used in the context of guest hosting and table culture of the Kazakh and Turkish languages are examined and compared from the ethno linguistic and lingual-cultural viewpoint.

Key words: Kazakh and Turkish culture, guest hosting, word patterns.

Öz

Misafirlik ve misafirperverlik insanlığın sosyal hayatının ayrılmaz bir özelliği hatta gereksinimidir. Her ulusun kendine özgü konukseverlik, konuk ağırlama ve sofrası kültürü vardır. Doğu kültüründe özellikle Kazak ve Türk kültüründe misafirperverlik bir ayrıcalık olarak bilinir. Bu yüzden birinin iyiliklerinden bahsederken mutlaka onun konukseverlik ve misafirperverlik seciyesini de anlatırlar. Kazak kültüründe birinin konukseverlik ile beraber sofrasının da bol ve her daim açık olması önemli hususlar arasında yer almaktadır.

* Makalenin Geliş Tarihi: 05.11.2017, Kabul tarihi: 01.03.2018. DOI: 10.31624/tkhdv.2018.9

**Doç.Dr., Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi Türksoy Bölümü, zubaida.68@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/ 0000-0003-2080-3671

***Dr. al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi Orta Doğu ve Güney Asya Bölümü, ykhtiyar@inbox.ru, ORCID ID: orcid.org/ 0000-0003-0345-0990

Linguo-kültüroloji, Dilbilimi ve Kültüroloji bilimleri kesişmesinde bir halkın kültürünün dile yansımaları, dil ve kültür ilişkisini inceleyen ve araştıran bir bilim dalıdır. Bir toplumun gelenekleri, örf adetleri ve kültür birikimi sadece maddi kültür ürünlerinde ve davranışlarında saklanmıyor. Onların büyük kısmı dil ve dil ürünleri olan atasözleri, dil birimleri, etiket sözlerinde (kalıp sözleri) korunup kuşaktan kuşağa iletilmektedir. Misafirlikte, konuk ağırlamada ve sofranın kültüründe Kazak ve Türk halkının bağlı oldukları birtakım davranış dizini ve söz etiketleri (kalıp sözleri) vardır. Bunlar şahıs, zaman, yaş, cinsiyet, mevki... gibi etkenler temelinde kullanılmaktadırlar. Her halkın kültürel özelliği her şeyden önce kalıplaşmış davranış biçimi ve söz etiketlerinde görülmektedir. Yazımızda, Kazak ve Türk dilinde misafirlik ve sofranın kültürü ile ilgili kullanılan dil birimlerini ve davranışları örneklerle etnolinguistik ve linguo-kültüroloji açısından karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Kazak ve Türk kültürü, misafirlik, kalıp sözler

1. Introduction

Traditional etiquette, defined as the rules of the morals, bases on deep historical and cultural strata, in which centuries old traditions are stored. It was called upon to promote and label structured and differentiated communicative behavior of people, taking ethnic, gender, socio-property, professional, subcultural and other differences into account. The peculiarity of the etiquette form of people's spiritual culture was largely determined by the historical processes, economic and cultural types, natural-landscape features, biological and ideological features. Etiquette is expressed in behavioral (kinesics, speech) lines, as well as in the relation to people, animals, natural objects, objects of everyday life, tools of labor and ways of using them. National etiquette, reflecting the world outlook and value orientations of the people, the notion of the correct positive and negative, in fact, unravels the ethnic way of thinking.

Thus, traditional etiquette is the stabilizing and unifying essence of the ethnos. Fixing the coordination of mutual relations of the society, Kazakh etiquette (ädep), has acquired peculiar features. In many respects to its elements, partially reflected in the Sharia, is in line with the traditions of the Turkic ethnos and people of the East. (Tokhtabayeva, 2013: 11, 12).

One of the good ancient traditions of Turkic people (Kazakhs, Turkish) is hospitality. Kazakh people have a custom to preserve sweet and tasty things for guests. Showing one's honor and respect to guests is considered as a good manner in Kazakh culture. Hospitality is relevant to all eastern cultures and well-known in everyday life, culture and traditions of Turkic people. Turkic people have speech etiquette with its specific features inherent to only Turkic people and traditional clichés of meeting and seeing off guests inherent to all humankind. Representation of inviting, meeting, seeing off guests in a language requires collecting, classifying and deep scientific analysis.

2. Kazakh People's Table Etiquette and Guest Hosting Traditions

Before writing about the ceremonials and hospitality of the Kazakh tradition, we think it is important to focus on the concepts such as “abundance (*qut*), a guest from God (*qudayi qonaq*, *Qyzyr Qydyr ata*), blessing, a good wish (*bata*, *bata beru*), and treats for guests (*qonaqasi*)” in the Kazakh language.

Presumptive scheme for the evolution of the concept *qut* among the Kazakhs is as follows. Apparently, in the beginning, in the most archaic meanings, it was close to the South Siberian “*qut*” in the connotations of “embryo”, “life force” and also, reflected ideas about the process of the birth and development of a life. Perhaps, this layer was genetically connected with the Altaic historical and cultural community.

Gradually, the range of values began to expand and included such meanings as “abundance”, “prosperity”, “wealth”, etc. They were also based on the archaic notion of “*qut*” as a fertile force that gives birth to the beginning, and so on, but over time, the sociological content of the term, its social motivation became more and more important. The classic form of “*qut*” at this stage of development might be considered as “the idea of happiness, connected with wealth”. Subsequently, the concept of *bereke* (from Arabic, *Bereket* – “abundance”, “blessing”, etc.), widely accepted in the East Muslim countries, was added to this idea, which then became a part of the pair phrase “*qut-bereke*”.

Apparently, this was the next stage in the development of the notion “*qut*”: the strengthening of the abstract beginning and the addition on its basis of a complex of the ideological abstractions (comparing the word “*qut-bereke*” in the meanings of “destiny”, “share”, “happiness”, etc.) (Shakhanova, 1998:18).

In the ancient Turkic period, the word “*qut*” also meant the followings: 1) soul, life energy, spirit. 2) Happiness, prosperity, goodness, success. 3) Success, luck. 4) Intelligence, majesty, high degree. 5) To reach the truth, to shine, to achieve true happiness and joy (Nadelyayev, 1969: 471).

Currently, the word “*qut*” in the Kazakh language has a rich meaning category: living power, spirit, richness, well-being, happiness, success, profit, progress, even luxury, pleasurable life and wealth. (Alimbay et al, 2017: 122).

When guests come, Kazakh people become glad and take care of guests without expecting anything. They offer all their tasty beverages and food. The proverbs such as “*Qonak kelse – qut*” [If a guest comes, it is for good] are the evidences of this fact.

In the Kazakh tradition, an animal is slaughtered to show respect to the invited or unexpected guest, according to the age and the kinship to the family of the house. The meal that is made from the meat of this animal is called “*et*” (meat) (*et tamak*).

This meal, which is prepared specially for the guests, is called “qonaqasy” [treat specially for guests].

In the notion of the Kazakh people, Qydyr is described as a sacred spirit or a person that brings luck and success, and is often portrayed as a faithful old man, and a source of happiness for those people who have been able to see him. It means on any day people can see Qydyr: he is able to appear in different forms (often as a poor person).

To receive a gift or achieve a good fortune, everyone should be hospitable, regardless of his social position or wealth, clothing, or identity (because this person can be Qydyr). It is possible to see the moral implication of the concept from the phrase “Qyryktyñ biri-Qydyr”[One of forty is Qydyr].

“Qyryktyñ biri – Qyzyr, Myñnyñ biri – Uali” [One of forty is Qyzyr, One of thousand is Uali], Uali here means the concept of spiritual “sacred man” in the religious sense. The word UALI is derived from the Arabic word “saint, protector, guardian, and supporter”. He is the “benefactor” according to Allah and His Messenger (peace be upon him), and “people of Allah” with regard to people, and among the people, he is “God’s close friend, even “beloved”. (Alimbay et al, 2017: 540).“Qonak kelse, tañir zhetkizer” [If a guest comes, the God will provide]. The hospitality of Kazakh people has been preserved up to today. However, some rituals of inviting and hosting guests, as well as visiting have changed. The reason is that some traditions and rituals usually change, fade away and reappear again according to people’s imagination, national mentality, living habits, as well as geographic and economic situation. It is of great importance to analyze them from diachronic perspectives. For instance, in ancient Kazakh traditions it was an ordinary case, when a strange person came into any house saying that he was ‘a guest from the God’ and could stay there for a night. Casual guest (qudaiy qonak) - the unusual feature that belongs to the Kazakh people - the name of the unexpected guest, and the symbol of hospitality. Qudaiy qonak is the guest, who is not invited as a guest, and a traveler who comes to have a meal, have a rest or to stay a night.

It has not got only moral, but historically-social, and even country-like importance to welcome and distinguish such type of guests who come home in the Kazakh culture (special invitee, wedding reception, etc.) with special respect and esteem. Qudaiy qonak allows the Kazakhs to freely travel to the edge from one end to the other without any difficulties.

Nowadays, visiting and enjoying one’s meal without invitation is hardly possible. This fact is closely connected with many changes in a society such as criminal damage. Consequently, there are many hotels rendering this service. However, relatives, friends and people familiar with each other for a long time visit each other for different reasons.

The guest is met with such units of speech etiquette as “Qosh keldiniz! Töрге shygyңыз! Zhogary shygyңыз! [You are welcome! Come in and take a seat, please!].

If a guest has come from far away, he is welcomed with such speech phrases as “Zhaqsy zhettiniz be?” [Have you had a good journey?]. A phrase frequently used by Kazakhs in old times “At-kölik aman ba?” [Is your horse and transport safe?] cannot be used today because of its outdated content.

Nowadays, guests give their outerwear and are helped to put them on before leaving the house. The host says the following phrases of speech etiquette: “Kelip turiniz. Tagy da keliniz! Kelgeninizge raqmet! Sizge arqashan da quanyshymyz!” [Please, come again! Thank you for visiting us! We are always glad to see you!]. Guests express their satisfaction and reply: “Quanyshta zholygaiyk! Toida kezdeseyik!” [Let the God meet us on a good days!].

In old times when a horse was used as the main transport, a respectful guest was given his horse and helped to mount on his horse. For instance, old man untied the horse and brought it next to the guest, he helped the guest to mount the horse despite the guest’s objection, saying –Visit us often, my dear. Don’t be shy, you are also one of our children. Send our best regards to your mother and father, – said his old wife again” (Muratbekov, 1979: 98).

If a guest stays for a night, he is suggested the best place in the house. The homeowner says: “Zhaily zhatyp, zhaqsy turynyz! Zhaqsy uiyktanyz! Zhaqsy tús köriniz!” [Good sleep and good wake up! Have a nice sleep! Good night! Have a good dream!] to a guest. The guest in turn answers: “Raqmet! Iltipatyңызga raqmet!” [Thank you! Thank you for your attention!].

In the morning when the guest wakes up, he is said: “Zhaqsy demaldynyz ba? Uiyktai aldynyz ba?” [Have you had good rest? Could you sleep well?]. For instance, Muratbekov (1979: 136) narrates such a situation as following: “a little bit later a girl came into the room – Have you had great rest? – she said. The guest answered politely to the girl’s words.”

A guest having stayed for a day or several days is asked to stay more by the homeowner. This request sometimes expresses politeness, it sometimes means the homeowner’s sincere attitude. The home owner tries to gladden his guest and says «Tagi da qalmadynyz ba?» «Nege asyqtynyz?» [Why don’t you stay for a longer time with us? Why are you in a hurry?]. The guest in turn answers “Yqylasynyzga raqmet! Tagy da keletin goi. Iltipatyңызga raqmet! Amanshylyk bolsa, tagy da kekermin”, “Könilinizge raqmet! Dam tuz aidasa (tatsa), tagi da kekermin” [Thank you for your good will! I will come again. Thank you for your attention. If I am safe, I will visit again. If it is a destiny, I will come again].

In old times unexpected guests are suggested such traditional beverages as *qymyz* [milk of a horse] and *shubat* [milk of a camel]. Koumiss is a kind of drink made from the mare's milk. It is one of the main symbols of the Kazakh hospitality. Koumiss refers to the owner's wealth, luxury, richness, gentleness, and abundance of a family. There are a lot of traditions, customs and rituals connected to koumiss that are traditionally held in the traditional environment not only as a daily drink, but also as a respected and honorable drink during the guest treatment. For example, according to the tradition, old people and adults are invited to drink and bless to the first *qymyz* of a mare.

Nowadays, home owners suggest drinking tea instead of *qymyz* and *shubat*. Kazakh people drink tea with milk in a special bowl. According to Kazakh tea drinking ritual, filling the bowl with tea up to borders is considered as a bad manner and expresses the home owner's disrespect. Tea is poured until the middle of the bowl or less than a half of a bowl and is offered to a guest with two hands. If the guest prefer drinking tea with sugar, it is necessary to stir accurately and not too aloud.

A guest, who comes while homeowners are having lunch or dinner, usually says "As damdi bolsyn!" [Bon appetite!]. Kazakh people say with satisfaction that a guest praises them. If a guest comes when homeowners have finished the lunch, they say with humor that their guest says bad things about them.

There might be people who do not like each other among the guests. However, educated and well-bred people try not to demonstrate their negative attitude. If a guest has an urgent reason to leave earlier, there is no need to say goodbye to everybody. To thank the homeowner and ask for excuse are enough. It is of great importance not to hurry and leave the house silently.

There is no need to visit others if one is ill or have ill humor. It is also considered a bad manner to bring a relative or a friend not invited by the homeowner. In this situation Kazakh people have proverbs with deep educational meaning:

"Shaqyrgan zherden qalma,
Shaqyrmagan zherge barma"
[Don't stay at home, if you are invited
Don't go to a place, if you are not invited].

In the Kazakh culture, inviting guests and visiting the place where you are invited is very significant and sacred. It is also regarded as impolite or shame to go somewhere without an invitation.

This proverb has an equivalent in Turkish, although it is not translates word by word:

Davetsiz gelen, döşeksiz oturur
 [The one who is not invited will have no place].
 There is a humoristic proverb among Kazakh people:
 “Qonak bir qonsa – qut,
 Eki qonsa – zhut,
 Ushinshi kuni uiiñe zyt!” (uiiñe ket)
 [If a guest stays a day, it is good,
 If he (or she) stays for two days, it is bad,
 If he (or she) stays for three days, let him (her) go home].
 [Fish and guests smell at three days old.] (English equivalent)

These words explain that being a guest for a long time in the traditions of the Kazakh and Turkish rituals makes the guest to lose respect.

Consequently, a guest tries to leave the hosting house, despite its comfortableness. It is a well-known fact that Kazakh never say “leave” to guests. However, a guest informs the homeowner on the date of his leaving beforehand and do not cause inconvenient situation to homeowners. There is a Kazakh proverb about this kind of situations:

“Kel demek bar da,
 Ket demek zhoq”
 [One can be said come in,
 But no one is said go home].

This proverb implies that even the homeowner invites the guests; he (or she) has no right to say ‘go home’. Consequently, guests must have a sense of measure and feel regarding their duration of visit. That is, everything should have limitation.

Here are the list of proverbs and sayings where we can see that Kazakh people welcome to treat and respect guests, and do not expect anything from their guests.

Qonagynyn altyryn alma, algysyn al.
 [Try to receive gratitude from your guest,
 But not his (her) gold].
 Qonaq akeñnen qadyrly (Qasqabasov, 2011: 238-239).
 [A guest is more estimable than your father]
 Qonaq asyn Tanjiri öteidi.
 [Guest’s treats are from God]
 Qonaq atañnan da ülken.
 [A guest is older than your grandfather]
 Qonaqty renjitsen, Quday renjidi.
 [Guest coming into house - God coming into house.]
 [If guest is upset, God will be, too] (Qasqabasov, 2011: 316-31).

As it is illustrated in the proverbs above, we can clearly realize how it is essential to respect guests in the Kazakh culture.

There are several types of guests in the Kazakh culture as *arnaiy qonaq* [a special guest], *qudaiy qonaq* [a guest from God], *qydyrma qonaq* [a holidaymaker guest], *qyltima qonaq* [a sudden guest]. If a homeowner invites his guest beforehand or the homeowner's relatives, friends inform him about their coming soon, this kind of guests is called "a special guest". As coming of this type of guest is planned beforehand, the homeowner's preparation is also special. A special guest is offered a special meal; usually a homeowner sacrifices cattle and offers its meat to the special guest. 'A guest from God' is a person who stops for a short period of time on his way to somewhere else. 'A holidaymaker guest' is a person who has enough free time to visit his relatives and friends. He is not in a hurry and likes receiving attention and presents. 'A sudden guest' is a guest who watches the meal being prepared and can visit without invitation.

There is also a notion *qutty qonaq* [a blessed guest] of the Kazakh people established as an idiom in the language. If a stolen or lost cattle is found; the homeowner's sheep gives birth to a twin lambs; his wife or daughter-in-law gives a birth to a child on the day the blessed guest arrives, it is considered that he has brought blessing to the house and he is named a blessed guest as a consequence. If on the day the guest arrives, the home owner's cattle is stolen, his horse is killed by a wolf, his relative gets ill suddenly, and other unlucky things happen to him, a guest is named an unblessed guest. There is a proverb about it in the Kazakh language as:

Qutty qonaq kelse, qoi egiz tabady,
Qutsyz qonaq kelse, qoiga qasqyr shabady.
[If a blessed guest comes, a sheep gives birth to a twin lambs,
If an unblessed guest comes, sheep are attacked by a wolf]
Qutsyz qudyqqa tüsse, qum jauar.
[If a person in an unblessed well, sand will drop out] (Aqish, 2011: 247)

3. Turkish People's Table Etiquette and Guest Hosting Traditions

Hospitality relevant to all eastern cultures is well-known in everyday life, culture and traditions of Turkic people. Turkic people have speech etiquette with its specific features inherent to only Turkic people and traditional clichés of meeting and seeing off guests inherent to all humankind. Representation of inviting, meeting, seeing off guests in a language requires collecting, classifying and deep scientific analysis.

The Turkish language has proverbs and sayings, puzzles, legends and myths alongside language etiquette expressions. Turkish people say:

Misafirin ayağı uğurludur.

[The quest's foot is blessed].

Misafir kısmeti ile gelir.

[Guests bring good luck with them.]

[When a guest comes to a house, householder would be granted to an unexpected gift (food, drink, etc.)]

Misafir on kısımetle gelir, birini yer dokuzunu bırakır.

[Guest comes with ten nourishment, eats only one, leaves nine]

[God blesses the householder, because of the fact that it is he (she) who shows respect and treats guest.]

Misafirlik üç gündür.

[Guesting is three days]

[Even the most welcome guest is more than enough for three days.]
[If a person stays in a guest house for three days, the host will find it too much or the guests will feel uncomfortable for staying long, but after three days it will be inconvenient for both of them.]

Gelmek iradet, gitmek icazet iledir.

[To come willingly, but to go by asking permission.]

[A person can come when he wishes, but after coming as a guest he (she) has to ask permission from a host].

Çağrılan yere erinme, çağrılmayan yere görünme.

[Go if you are invited, do not appear if you are unwanted.]

[It is sunnah to go to a place where you are invited].

This proverb demonstrating Turkish ethno cultural tradition can be translated into Kazakh as “Qonaqtyñ aiagy qut äkeledi” [the quest's foot brings bless]. The following Turkish expression is used to invite someone: Bize buyuramaz mısınız? [Don't you mind to visit us?]. The guest meets with the expressions: Hoş geldiniz! [You are welcome!]. Sefa getirdiniz! [You have brought bless into our house!]. The quest answers: Hoş bulduk! Hoş gördük! [We are glad to see you!]. Sefa bulduk! [We have found bless in your house!]. After all these words, the homeowner invites their guests to come into the house: Buyurun! [Please, come in!].

Guests of the Turkish family take off their shoes and enter the house after greeting each other. According to the Turkish culture, the homeowner should express his attention initially. The homeowner gives a way to his (her) guests and then he (she) enters the room. If the homeowner takes the seat before his guests come or the homeowner is sitting while his guests are standing near, the homeowner is considered to have broken etiquette.

There are many expressions of the speech etiquette used by the homeowner and his (her) guests at the table: Nasılsınız? [How are you?] and Afiyettesiniz inşaallah? [I hope you are very well].

If the guest comes from far away, he is met with the following words: Yol/ yolculuğunuz nasıl geçti? [How have you spent your trip?/Have you had a good trip?]. According to the speech etiquette, the guest answers: İyi geçti/ rahat geçti [It was good]. İyiyim [I am good].

After greeting, the guest is served tea (without milk in comparison with Kazakh people) or coffee in a small glass is one of the ancient Turkish compulsory traditions deriving from old times. This tradition is clearly seen in the following proverb: Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı var [One glass of coffee has a forty year memory' the author's translation].

Strong coffee is poured into a special small cup and served on the metal tray to guests. Turkish coffee is prepared in a different way that is why it is served with a glass of water. Water is drunk after the coffee. There are many types of tea in Turkey. Strong tea pours into a small porcelain cup or a pear shaped glass put on the tray. Guests' refusal from tea or coffee is considered as disrespect shown to the homeowner or discourtesy. There is a puzzle about tea ceremony in the Turkish language:

Kırmızı boyayı boyadım, misafirin önüne dayadım [I have colored red and put in front of the guest].

Turkish tea ceremony is quite different from Kazakh tea ceremony. Turkish tea ceremony is a separate element of the etiquette. There is no notion of meal. A table cloth is not spread; for service there can be only a tray. Sweet is not served with tea. Even serving tea with sugar can appears later (Shadkam, 2011: 8).

4. Kazakh and Turkish Peoples' Traditions: Comparison

An expression frequently used by guests before leaving the house is: Hoşçakalın/ kalın sağlıcakla! [Stay with blessing! stay good!]. It is close to Kazakh expression Sau bolynyz! Aman bolynyz! [Good bye! Stay good!]. During the seeing off, the homeowner says the following phrases to his guests: Güle güle!/ Selametle! [Bye-bye! Godspeed!]; Yolunuz açık olsun! [Have a good trip!]; Allah yolunu açık etsin! [Allah bless your way! Wish you a good trip!].

The Turkish expression "Allah yolunu açık etsin!" coincides with the Kazakh expression Alla zholyndy ongarsyn! [Allah bless your way!]. There also some other expressions like: İyi yolculuklar! [Have a nice trip!]; Sağlıkla! [Let's meet with good health!]; Allah kavuştursun! [Let Allah meet us again!]. The guest answers: Güle güle! [Bye, bye!].

The Turkish expression “Güle güle!” coincides with the Kazakh expression ‘Sau bolyңыз! Amandyqta kezdeskenshe!’ [Good bye! Let’s meet each other on a good day!] by their meaning and spheres of use.

The guest sometimes says Güle güle gidiniz! [Go well or go your home well!]. This expression means ‘to reach one’s home safe and sound’. The expression “Allaha ismarladık!” [God bless your journey!] is used more frequently than others.

To show politeness and express one’s joy to meet a guest, he (she) meets with the following words: Sefa geldiniz! [You have come with blessing]. In Turkish dictionaries the word combination ‘Sefa geldin/sefa geldiniz’ is defined as ‘a greeting expression used as the synonym of ‘hoş geldin’ or ‘hoş geldiniz’ (Uç, et al, 1999).

According to established etiquette norm when Turkish people say ‘sefa geldiniz’ or ‘hoş geldiniz’ to their guests, the guest answers ‘sefa bulduk’ or ‘hoş bulduk’. In Turkish dictionaries, the word combinations ‘sefa bulduk’ and ‘hoş bulduk’ have the following definition: ‘Sefa bulduk’ is used as a synonym of ‘thank you’ and an answer to the phrases ‘sefa geldin/geldiniz’ (Eren, and et al, 1988: 1273). For instance,

Daha kapıdan girerken:

– İyisiniz inşaallah. Sefa geldin, hanım kızım, – diye hatır sordu.

Biraz şaşırarak:

– Sefa bulduk efendim, – dedim [As soon as he came onto the house, he asked:

– Are you all right, I hope? You are welcome, my dear. I was a little bit surprised and answered: - Thank you, sir] (Güntekin, 2000: 187).

In the word combination ‘Sefa bulduk’ the word ‘Sefa’ is translated into Kazakh as ‘khosh’. However, the word ‘bulduk’ is not the meaning ‘to be’; it rather means ‘we can see only well where we have come’.

The speech etiquette ‘Hoş geldiniz’[‘You are welcome!'] is defined as ‘word of greeting to a person having just arrived’ in the Turkish dictionary (Eren, Gözaydın and et al, 1988: 652). The dictionary gives the analysis of this word combination and states that the first word of it ‘hoş’ derives from Persian, while the second part ‘gelmek’ derives from Turkish. The speech etiquette ‘Hoş geldiniz’ is used to greet a person entering the house, as well as a person met for the first time, in some cases it is used as a cliché to express one’s politeness.

Nowadays, new ways of time spending and behaving at the table and inviting guests have been established. All these ways derived from high standards of culture and politeness. They demonstrate people’s knowledge, life experience and

mannerliness. Table manners of Turkic people, especially those of Kazakh and Turkish people derive from ancient traditions of every culture and continue with the contemporary common to all humanity samples of culture. They wash hands before taking seat at the table. There was a tradition of helping with hand washing by pouring water to guests from a jar. This task was usually done by youth. A young boy took a jar with water and a basin, hung a towel on his right shoulder and poured water to all guests' hands. Each guest expressed their gratitude and thanked the boy helping with washing hands. As there is a special place and room for hand washing nowadays, the homeowner asks his guests to wash their hands before taking seat at the table.

It is the guest's choice to choose where and with whom to sit at the table beforehand. However, if a homeowner prepares seats for his guests, there is no need to resist and take offense. Nowadays, it is a usual situation when a homeowner celebrates family holidays and special dates by inviting many guests. To prevent crowdies and confusion during organization, home owners plan and make a scheme of seats organization beforehand. There is nothing reprehensible. The only condition that must be observe dispute the guests so that they were comfortable.

It is of great importance to arrive an invited place in time. There is no need to justify oneself and explain why and how someone is late. Asking for excuse is enough. It is necessary to sit on a vacant place rather than making other guests to move and free a place, if there are many guests having sat. In addition, it is unsuitable to come too early. A person having arrived too early to an invited house can cause inconvenience for homeowners.

The homeowner should treat all his guests in an equal way. Demonstrating too much attention to one guest would create an unpleasant situation.

If the guest is going to be offered a meal, he will be suggested to wash his hands. In old times guests were suggested a copper basin and jug designed only for hand washing before and after having meal. This dish named *ibrik* or *güğüm* in English. Then a special towel suggested to dry hands, which is called *peşkir*.

As Turkic peoples were nomads and they did not use a fork and knife, they paid much attention to washing hands before and after meal. It is necessarily to say: "Bissimillah! / Bissimillaherrahmanerrahim" [In the name of God, most Gracious, most Compassionate] before having meal and "Allah bereket versin!", "Alla bereke bersin" [Let Allah give wealth], "Allah ziyade etsin!" or Kazakh "Qudai köbeitsin" [Let Allah multiply the wealth], "Elhamdülillah!" or Kazakh "Allağa şukir" [Thanks to Allah] after the meal. The homeowner says: "Afiyet olsun!" and in Kazakh "Asyñyz dämdi bolsyn!" [Bon appetite!] to guests. During the meal, the homeowner says "Afiyet şeker olsun!" [Let the meal be tasty and nutritious to you]. Guests answer

“Teşekkürler!” [Thank you!] to the home owner. After the meal guests say “Ellerinize sağlık!” [Let your hands be healthy].

5. Some Features of the Kazakh People’s Table Etiquette

The importance of the table etiquette and traditions related with it in the Kazakh culture is clearly explained in the dictionary of the contemporary Kazakh language. The word *dastarkhan* [Tablecloth] is defined as following: 1. It is a piece of clothe used to place food and dishes on it; 2. A sacred national notion of furniture considered demonstrating the home owner’s honor and kindness, his wealth and sacred hospitality, as well as a family’s unity and friendship in the Kazakh culture; 3. Indirectly, wealth, property (Aşimbayeva et al, 2011: 512, 513). This definition clearly shows the prominence of table etiquette and the table (*dastarkhan*) itself in the Kazakh traditions and system of beliefs.

One of the important parts of the table etiquette is leaving the table. It may be considered rude and offensive to leave the table straight away after finishing eating by just thanking the homeowner. Because there is a very important and meaningful part of a Kazakh table etiquette named ‘*as qaiyru*’ [finishing the meal], which is not met in any other cultures. This tradition comprises a wish of wealth, unity, satisfaction and health given by a respected old man to people sitting around the table and the homeowner after meal. This wish is usually starts with the words “Asqa bereket, adamga qanagat” [Let the meal be wealthy and people satisfied...] and finished with the word ‘*Aumin*’ [Amin] and by patting one’s face with his hands/palms. ‘*As qaiyru*’ during visiting with positive reasons, at ‘*toi*’ [inviting people to celebrate a good occasion] and big celebrations continue with the tradition named ‘*bata beru*’ [to say good wishes]. The “*bata*” is given by a householder after the meal and includes good wishes. Thanks to the “*bata*”, the gratitude of the host for the hospitality, respect, and kindness of the hostess reveals what he wants and wishes, a blessing that comes from a very-hearted wish. (Umbetalina, 2001: 67).

The ‘*bata beru*’ is a tradition and peculiarity proper to only Kazakh people. One of the ancient notions of the Kazakh culture is ‘*bata*’ [a good wish] and nowadays its use has been narrowed to such meaning as ‘thanks’ and ‘wishes’. However, an occasional person does not give ‘*bata*’. Only old and respected ‘*aqsaqals*’ [old and respected men] can give ‘*bata*’. One more peculiarly of ‘*bata*’ is giving directions and morals to a youth. ‘*Bata*’ is considered as a good wish, positive intention, asking the God good health and wealth. It is a sacred notion coming from the depth of the Kazakh history and ethnography. One of the peculiarities and distinctive features of ‘*bata*’ from an ordinary wish is the presence of meal and being sat at the table (Alimbay et al, 2017: 429). It is accidental that the tradition of blessing “*bata beru*” is often given on the table. The fact is that the table where people have a meal is sacred place. In the following, we give some examples of *batas*:

Bata dedin magan,
 Baq darysyn sagan.
 Dastarkhannan ketpesin
 Adal tapqan tagam. (Umbetalina. 2001: 107).

[This expression is one of the examples of *bata*, where a guest wishes good things to happen to the householder; as it says here: May you will be blessed and your table will always be filled with an honest earned living.]

Asyñ asyñ asyña,
 Bereket bersin basyña!
 Qyrgauyldai qogalap,
 Qydyr degen zharyktyk
 Ozi kelsin qasyña. (Negimov and Kazyuly, 1992: 36-37)
 [May your God's blessing will increase, may Qydyr will come to you];
 Asyñ asyñ asyña,
 Bereket bersin basyña!
 Bödenedei zhorgalap,
 Qyrgauyldai qogalap,
 Qydyr kelsin qasyña!
 Osy turgan boz uige
 Qydyr ata darysyn (Negimov and Kazyuly, 1992: 36-37).

After saying 'amin' and wishing wealth and good health to the home owner's house, everybody sitting around the table including old and youth stand up. In some regions according to the traditions after eating the meal, daughters-in-law takes a bow showing their respect to a table and she takes the big plate. That calls 'Salem salu'. The old people on the table say her 'Zhasyñ uzaq bolsyn!' or 'Köp zhasa'. After that, they give 'bata'. The same daughter-in-law does not take more than one dish, it is said that only widows can do so. It is of great prominence to ask for a 'bata' even for cattle to be cut for the quest's meal (Alimbay et al, 2017: 434).

Kazakh people have such cultural and national values coming from the depth of the history and connected with the table etiquette as presenting the sheep's head and patting one's face with hands/palms, giving 'bata'. Kazakh still present the sheep's head specially cut for him to his respected and old quests. In Kazakh culture an old man presented the sheep's head tastes its meat, cuts the right ear of the head and then hands it to one of the young people sitting at the table with the following words: "Take this ear, my son, and obey elders, learn to listen to the elders, never ignore elder's words, and be a good citizen!". This ceremony is called *qulak beru* [giving an ear]. The ceremony of *qulak beru* has a very deep pedagogical meaning. Children who eat such 'ears' and listen to the elder's morals and are considered to be well bred and well educated, they are always expected to obey elder's words and take care of younger generation. They are bred to be kind and generous.

Bata is an ancient genre of oral literature built on rhythmic stereotypes, consisting of traditional words, aiming to provide human life with all good, luck, and acknowledgment of a particular cause by using the ancient beliefs (Umbetalina, 2001: 22). There are several types of *batas* in the Kazakh culture. They are *balaga beriletin bata* [bata given to a child], *tusau keser batasy* [bata for cutting the child's knots], [bata given to a youth], *as batasy* [bata before the meal], *as qaiyru batasy* [bata given after the meal], *zhol batasy* [bata given before the trip], *köshi-qon batasy* [bata given before moving to a new house], *zhana ai batasy* [bata given to a new moon], *sogym batasy* [bata given to a cattle cut at the beginning of winter], *nauryz batasy* [bata of Nauryz holiday], *zharapazan batasy* [bata during the month of Ramadan], *zhas otau ielerine arnalgan bata* [bata dedicated to a couple just married], (Alimbay, 2017: 433). *Batas* are usually addressed to youth. People who have a right to give *batas* are old, experienced and respected people, 'bi' [traditional Kazakh judges] who can foresee the future, famous people, masters. The ceremony of *bata beru* has its own ways and methods to be completed. If there is no old man among the quests, by the allowance of the majority a young man with a prospective future can give *bata*. A woman is not allowed to give *bata* at the presence of a man. If there is only a young man among women quests, he is given a priority to give *bata*. However, the history witnesses the occasions when old and respected mothers gave *batas* to heroes leaving for a battle and war. Every *bata* has its own sacred meaning and occasion to be directed (Radlov, 1865: 112).

The content of *bata* in the Kazakh society comprises both good and evil wishes, appreciation and disgust. *Bata* is a universal meaning of prohibiting and directing the young generation. The impact of *bata* directly connected with the authority of the old men *aqsakals* who give *bata* (Kalysh and Meirmanova, 2011: 3).

6. Conclusion

Traditional etiquette, carrying out the transmission of the ideological system, the value orientations (ideological, life-practical, moral, ethical, aesthetic) of the Kazakh people reflects the concepts of the right, positive, and wrong, negative. Thus, through the etiquette, new facets of the spiritual sphere of the Kazakh ethnos and the ethnic way of thinking are revealed. Kazakh etiquette, based both on superstitions and on rational prerequisites, contains plenty of positive and appropriate behavioral standards of a moral nature. The dominant roles of the etiquette are the stabilization and harmonization of society - determining the need for exteriorization of valuable that is contained in the national etiquette, into the consciousness of modern person. (Tokhtabayeva, 2013: 463).

Oral cultural products are protected within their own context; in other words, their use in public life is preserved to the extent of their functionality. They have been taught among generations, have preserved their teaching qualities that refer

to positive and negative, and have supported the functioning of social norms to a certain extent. Oral culture is the source of our lives, and the Turkish world has an important tradition of saying bata, cheers and curse in the oral culture.

Applause and curse are our verbal and cultural elements that show the strength and the influence on human beings of the language, with its widely usage and expressiveness. In the oral culture, people do not only feel the magical power of words, but they also feel their influence and cause “at least beliefs other than consciousness to perceive words as things that are necessarily uttered, voiced, and thus acted upon by a force”. In this sense, applause and curse with sociolinguistic and socio-psychological aspects do not occur only when a statement is said, at the same time the influence of the word with “magical power” and on human beings come out. (Shadkam and Demren, 2017: 187).

Interrelationships and concepts (guest treatment, blessing, ...) that occur when interacting with people create standard language units. As a result, the language is constantly maintained. The basic feature of the standard linguistic units is their stability and firmness in their structure and semantics. Standard language in word-by-word expression is not accidental. It has established by the language experience based on the believes and faith.

In conclusion, it can start that speech etiquette is a system of special linguistic units used in human interaction according to communicative situations and culture with national characteristics of a speaker and listener. As the content of speech etiquette, the sphere and situations of their usage, their direction vary, the features of the etiquette linguistic units also differ. However, despite the diversity of these features, speech etiquette considers as a whole and homogenous system.

References

- Aqışh, Nurdaulet et al. (2011). *Babalar Sozi: Kazaq Maqal Matelderi* (Qytai Qazaqtarynyn Maqal Matelderi). 67 vol. Astana: Foliant.
- Alimbay, Nursan et al. (2017). “Kazaktyn Etnografıyalyk Kategorıyalary, Ugymdary jane Ataularynyn Dasturli Zhuyesi”. *Entsiklopedia*, I Tom. A-D. Almaty: Alem Damu Integratsya, (İllustratsiyangan).
- . (2017). “Kazaktyn Etnografıyalyk Kategorıyalary, Ugymdary jane Ataularynyn Dasturli Zhuyesi”. *Entsiklopedia*, III Tom. Z-Q. Almaty: Alem Damu Integratsya (İllustratsiyangan).
- . (2017). “Kazaktyn Etnografıyalyk Kategorıyalary, Ugymdary jane Ataularynyn Dasturli Zhuyesi”. *Entsiklopedia*, IV Tom. Q-O. Almaty: Alem Damu Integratsya (İllustratsiyangan).
- . (2017). “Kazaktyn Etnografıyalyk Kategorıyalary, Ugymdary jane Ataularynyn

- Dasturli Zhuyesi". *Entsiklopedia*, V Tom. P-YA. Almaty: Alem Damu Integratsiya (İllustratsiyangan).
- Aşimbayeva, Nagima et al. (2011). *Kazak Adebî Tili Sozdigi*, 4- Tom. Almaty: Dauyr.
- Eren, Hasan et al. (1988). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.
- Güntekin, Reşat Nuri. (2000). *Çalışkuşu*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Kalysh, Amanzhol and Gulzhan Meirmanova. (2016). "Kazaktyn Bata Beru Dasturi–Izgi Tilektin Adebî Retinde". Erişim tarihi: 06.01.2018 [http://edu.e-history.kz/kz/search/1%20\(05\)%202016](http://edu.e-history.kz/kz/search/1%20(05)%202016).
- Muratbekov, Sayın. (1979). *Kökorai*. Almaty: Zhalyın.
- . (1981) *Tandamaly*. Almaty: Zhazushy
- Nadelyayev, Vladimir, et al (1969). *Drevneturskii Slovar*. Leningrad: Nauka.
- Negimov, Serik and Tortai Kazyuly. (1992). *Ak Bata: Bata Sozder*. 1992. Almaty. Zhazushy.
- Radlov, Vasily. (1865). *Narodnye Obraztsy Literatury Tyukrskih Narodov*, T. 3. Sankt Petersburg.
- Shadkam, Zubayda. (2015). *Kazak Zhane Turik Tilderindegi Soz Etiketinin Etnomadani Aspektisi*. Almaty: Kazak Universiteti.
- Shadkam, Zubayda and Özlem Demren. (2017). "Türkçe ve Kazakça Alkış-Kargış Söyleme Geleneğinin Psikodinamiği Üzerine Sosyolinguistik Bir İnceleme." *Türkbilig*. s. 34: 179-188.
- Shakhanova, Nurila. (1998). *Mir Traditsiyonnoi Kulturi Kazakhov*. Almaty: Kazakhstan
- Tokhtabayeva, Shaizada. (2013). *Etiket Kazakhov*. Almaty: Daik Press.
- Uç, Tayyibe. et al. (1999). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Dil Derneği.
- Umbetalina, Zoya. (2001). *Kazak Auyz Adebietindegi Bata Soz Zhanry*. M. O. Auezov atyndagy Adebiet Zhane Oner Instituty. Folklor Gylymdarynyn Kandidattyk Gylymy Darezhesyn Alu ushun Dayindagan Dissertatsiya. Almaty.
- Qasqabasov, Seyit et al. (2011). "Babalar Sozi". *Kazaq Maqal Matelderi*. 68 vol. Astana: Foliánt.