

HACI BEKTAŞ VELÎ'NİN MAKÂLÂT-I GAYBÎYYE VE KELİMÂT-I AYNÎYYE ADLI ESERİNDE ARINMA

Pervin ERGUN*

Özet

Halk muhayyilesi her sevilen insan gibi Hacı Bektaş hakkında da pek çok menakıpname üretmiştir. İslam öncesi Türk inanç sistemi ile örülü bu anlatılar yarı mukaddes bir konumda günümüze kadar anlatılagelmiştir. Hacı Bektaş bu eserlerde geçmişten günümüze biriktirilen Türk inanç yumağı içinde örülmüştür. Bu nedenle halk muhayyilesinin ortak ürünü olan menakıpnamelerde İslam öncesi arınma ritüelleri baskın olarak görülmektedir. Oysa kendi kaleminden çıktığı tahmin edilen Makâlât ve bu makaleye konu olan Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye adlı eserinde Hacı Bektaş, İslami arınma felsefesini dile getirmiştir. Eserde, yaratıcı ile yaratılan arasındaki fark betimlenmiş; nefis, ateş ve şeytan ile özdeşleştirilmiştir. Nasihatlerle “iyi kulları gayrete getirmek ve günahkârlara doğru yolu göstermek için ilahî âlemden ilham edilen” arınma yolları gösterilmiştir. Onun arınma yöntemi bağnaz ve sofu bir karakterde değildir, Maturidi geleneğinin getirdiği akla dayanmaktadır. Makâlât'ta olduğu gibi akıl, edep ve takva ile desteklenmektedir. Bu makalede Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye adlı eser, Hacı Bektaş Velî'nin arınma felsefesi bağlamında betimsel kültür analizi yöntemiyle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Derviş, akıl, edep, takva, nefis.

PURIFICATION IN MAKÂLÂT-I GAYBÎYYE VE KELİMÂT-I AYNÎYYE BY HACI BEKTAŞ VELÎ

Abstract

People's imagination has produced many menakıpname about Hacı Bektas Similar to those beloved leaders in almost every culture. The narratives which are interwoven with pre-Islamic Turkish are described in a position semi-sacred belief system up to present. Hacı Bektas are built in a mass of Turkish faith is accumulated from past to present in these works. Therefore, menakıpnames which are joint products of the public thought are seen as the dominant pre-Islamic rituals of purification. However, the pen out of his estimated Makalat and his book are the subject of this article in which Hacı Bektash's philosophy of Islamic purification is expressed. Hacı Bektash's book depicts the difference between the Creator and created; soul is identified with fever and the devil. With advice, the way of purification is “good effort to bring slaves and sinners to show the way toward the divine realm of inspiration.” His

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, pervinergun@gazi.edu.tr

purification method is not a character bigoted and pious; tradition of Maturidi who was brought is based to mind. Intellect is supported with decency and piety as Makalat. In this article, Makalat-1 Gaybiyye and Kelimat-1 Ayniyye, the philosophy of Hacı Bektaş Veli in the context of purification are determined by descriptive analysis of the culture.

Keywords: Dervish, intellect, decency, piety, soul.

Giriş

Âdem ile Havva'nın cennetten kovuluşundan beri yaratıcı ile insanoğlunun arasına mesafeler girmiştir. En ilkelinden en gelişmişine bütün inanç mensupları bu mesafeyi ortadan kaldırmak, Allah ile yakınlaşmak için yol-tarik arayışı içinde olmuşlardır. Her toplum, kendi kültür değerlerine uygun olarak "ateşe tutma, yakma, tütsüleme, yıkama, su püskürtme, kurban kesme, büyülu sayı ve formül kullanma, dans etme, dua etme, namaz kılma, inzivaya çekilme, yiyecek, içecek ve türlü zevklerden uzaklaşma" (BSTS / Halkbilim Terimleri Sözlüğü 1978; TDK Güncel Türkçe Sözlük) gibi uygulamalarla yaratıcıyla yakınlık kurmaya çalışmışlardır. Bütün bu uygulamalar ruhun ve bedeninin bir anlamda arınması anlamı taşımaktadır.

Genel anlamıyla her yönden temizlenmek anlamı taşıyan "arınmak", eski Türkçede "arığ" köküne dayanmaktadır. "Arığ", Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü'nde "temiz, saf, arı, kusursuz, mukaddes" anlamındadır ve Türk mitik düşüncesini yansıtmaktadır. Türk kültür dünyasının kutsalları olan "su, orman, dindar ve tegin" ile birlikte kullanıldığında mukaddes anlamı taşımaktadır (Ceferoğlu 1968:19). "Kut" ile ifade edebileceğimiz "arığ", "tanrısal" olma anlamı taşımaktadır. Tasavvufta bunun karşılığının "enel hak" olduğu ifade edilebilir. "Arığ Tanrım" şeklinde kullanıldığında ise Tanrı'nın sıfatlarından biri olmakta ve yine "mukaddes" anlamı taşımaktadır (Caferoğlu 1968:19).

Belli başlı inançlarda insanoğlunun arınma ihtiyacı temelde iki sebebe dayandırılmaktadır:

- 1) İnsanoğlu, Âdem ile Havva'nın işlediği günahattan dolayı doğuştan günahkârdır.²
- 2) İnsanoğlu doğuştan günahsızdır, ergen olduktan sonraki hayatını geçiriş şekli ile günahkâr olabilmektedir.³

Arınma mevzusu dünya genelinde pek çok ünlü düşünürün de zihin yordduğu bir kavram olmuştur. Antik Çağ Yunan düşünürlerinden Platon, ölümü ruhun arınması olarak algılayan Aristoteles, sanat ve trajedinin ruhu arındıracağından bahsetmiştir (BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü 1975). Kozmik ağacın dibinde oturarak gönül âlemini arındıran Buda'nın kötülüklerle dolu bu dünyadan (samsara) ışık âlemi Nirvana'ya geçişi Budizm'in arınma felsefesini oluşturmuştur (Ergun, 2004:121 vd.). Gök Tanrı inanç sisteminde "parçalanarak etin yenmesi, iç organların yıkanması, yutulup çıkarılma, kuyuda çile çıkarma" (Bayat 2009: 75 vd.)⁴, başka âlemlere gidip gelme, birinci ölümden sonra ruhun hayat ağacında kartal tarafından eğitilip tekrar yeryüzüne gönderilme (Ergun 2004: 864 vd.) gibi dini-mitolojik uygulamalar arınma bir diğer deyişle ruhun statü değiştirme uygulamalarıdır.

İslami dönem, Türk kültürü içinde ilk önemli arınma felsefesini Ahmet Yesevi ortaya koymuştur. Yesevi geleneğinden gelen ve Maturidi itikadına dayanan Hacı Bektaş Veli de bu mevzuya değinmiştir. Yesevi gibi Hacı Bektaş da İslami arınmanın şifrelerini akılcı bir yaklaşımla ortaya koymuştur.

Gerçi Alevi-Bektaşî geleneğinden gelen halk muhayyilesi, Hacı Bektaş'ın arınma ile ilgili mucizelerini Gök Tanrı inancı başta olmak üzere İslam öncesi inanç motiflerine dayandırmıştır. Menakıpnameye göre Hacı Bektaş, Molla Sadeddin'i kazana atıp kırk gün kaynatmıştır. Kam ruhlarının kazanda pişmesi gibi Molla da kazanda eriyip gitmiştir. Molla'yı kırk gün daha kaynatan Hacı Bektaş, onu küçük çocuk hâline getirmiştir. Üçüncü kırk günlük kaynatmadan sonra Molla'yı eski hâline getirmiştir (Veli 1958: 62'den Bayat 2009: 76).

Hacı Bektaş'ın ibadet ettiği dağ-tepe-mağara (Ocak 1983: 72), keramet göstermek için bıçakla kestiği kaya (Ocak 1983: 78), ayağıyla hamur yoğurur gibi yoğurduğu "Hamurkaya" (Ocak 1983: 81), halktan kendisini saklamasını istediği "Devçik Ağaç" (Ocak 1983: 83), asısından yetişen ağaçlar, bu kültlerle ilgili arkaik arınma ritüellerinin günümüze taşınmasında etkin rol oynamıştır. Hacı Bektaş'a isnat edilen "gaupten haber verme (Ocak 1983: 104), kemiklerden diriltme (Ocak 1983:122), tahta kılıçla savaşıma" (Ocak 1983: 130, 132) gibi uygulamalar ise Şamanizm'e bağlı arınma uygulamalarıdır. Menakıpnamelerde gördüğümüz, daha çok Uzak Doğu ve Fars inançlarında yaygın olan şekil (don) değiştirme, şahin ve güvercin donuna girme (Ocak 1983:166), ejderha ile mücadele, Anasır-ı Erbaa gibi uygulamalar da bir nevi arınma şifreleridir. Gerçi bunlardan anasır-ı erbaayı Hacı Bektaş gerek Makâlât'ta gerekse Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye'de kullanmıştır fakat bu istifade teşbihin ötesine geçmemiştir.

İslamiyetten önce diğer dinlerden de haberdar olan Türkler, kendi dünya görüşüne göre arınma şifrelerini almış, kendi kültürü içinde sentezlemiştir. Türk milleti bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes'ten aldığı arınma şifrelerinden olan "suyu kana çevirme (Ocak 1983: 200-201), bereket getirme (yağ ve hamur bereketi) (Ocak 1983: 203 vd.), nefes evladı edinme (Ocak 1983: 210), kuru odunu ağaç hâline getirme (dut, kavak) (Ocak 1983: 212), yerden veya taştan su fişkırtma (tekkenin ortasında, Arafat dağında, köyün içinde, bir tepe üzerinde)" (Ocak 1983: 213 vd.) gibi uygulamaları Hacı Bektaş'ın şahsında birleştirmiştir. Yunus Emre, Hacı Bektaş vb. daha pek çok mutasavvıfın adı etrafında teşekkür eden menakıpnamelerde eski inancımızın arınma kodları bu şekilde yaşamaya devam ederek bu güne kadar gelmiştir.

Hacı Bektaş ile ilgili arınma ritüelleri bu gün de bütün canlılığıyla sürmektedir. Kimi arınma maksadıyla Hacı Bektaş'a isnat edilen ve türbesine 3 km mesafede bulunan "Delikli Taş"tan geçmekte (<http://www.haberkapadokya.com> 03.01.2011); kimi türbe bahçesindeki dut ağacından medet ummaktadır (Kaya 2001: 207).

Oysa gerçek, halk muhayyilesinin oluşturduğu gibi değildir. Hacı Bektaş, akılcı bir yaklaşımla, Kur'an ve hadislerle gerekçelendirerek yeni inancın arınma metotlarını vermiştir. Makalat-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye adlı eserinde, talibin yüce Allah'la ulaşması için gerekli olan arınmanın şu üç çeşidinden bahsetmiştir:

- 1) Hayvansal davranışlardan kurtulmak/nefsi arındırmak
- 2) Yüce Allah'tan başkasından kopmak/kalbi temizlemek
- 3) (Maddi) sıfatlardan kurtulmak/ruhu yüceltmek (Veli 2009: 2)

Dervişin yüce Allah'ın sıfatlarında bakî kalabilmesi için kendi sıfatlarından arınması, kendi kişiliğinde ve bütün görüntülerinde Allah'ın görüntülerini gözlemleyebilmesi için benlik ağacını kökünden sökmesi gerekmektedir. Veli bunu Hadîd suresi 3. ayete dayandırmaktadır.

Arınma sırasında derviş yok olma gemisine binerek “ölmeden önce ölüünüz” sıfatını kazanmalı, (ebedi) varlık denizinde dolaşmalıdır. Derviş, ilahî düşüncelere dalmalı; sevgi meyvelerini dermeli; ruhunu birlik içinde tutmalı; ilahî sırlara ulaşmaya gayret etmeli; başına ihlâs tacı koymalı; huzura çıkma kemeri kuşanmalı; ibadet bineğine binmeli; teklik makamına erebilmek için kulluk kurbacını eline alıp gayret atını birlik meydanında koşturmalıdır. (Veli 2009: 3) Al-i İmran suresi 18. ayete ve İhlâs suresi 1. ayete dayandırılan bu semboller İslami arınmanın şifreleri olarak kullanılmıştır.

Derviş gönlünü teklik (tevhid) suyu ile beslemeli, ruhunu Hakk'ın görüntü nurlarıyla ışıktandırmalı, “insanın özü, benim sırrımdır, ben de onun sırrıyım.” incisine kavuşmak için Yaradan'ın görüntü denizinde dalgıçlık yapmalıdır. Buna gerekçe olarak da can denen ruhun içinde saklı olan cananın makamı ve kendisi olmasıdır, dolayısıyla sevgi ve Allah'ı anma makamıdır.

Allah'ın adının anılması da arınma ile gerçekleşir. Dilin, kalbin, sır dünyasının arınması sayesinde ancak Allah'ın sır kapıları açılacaktır. Dervişin maneviyat şehrinin bayındır olabilmesi için benliğine saldırması, onu yağmalayıp yıkması, kökünden söküp atması gereklidir. Yani nefsanî şehirden kurtulup ruhanî şehre ulaşması gereklidir. (Veli 2009: 4-5)

Dervişin nefisten ve şeytandan kurtulabilmesi ve nefsinin arındırabilmesi için ruhani şehrinin imar etmesi gereklidir. Dünyayı anmayı kalbinden ve vücudundan çıkarmalıdır. İyilik elbisesi giymelidir. Mahremî sırlarıyla sevebilmeli, sevgi şarabı içmek için sevgi sarayına girebilmelidir. Daima Hakk'ı gözleme sarhoşluğunda olmalıdır. Bakara suresi 115. ayete dayandırdığı bu düşüncesini Hz. Ali'nin bir sözü ile de desteklemiştir. (Veli 2009: 6)

Derviş sözlerinde, amellerinde ve davranışlarında doğru olmalıdır. Vücudunu gerçek özne (Tanrı) ile var etmelidir. Her zaman Allah'a yakınlık denizine alışmalıdır. Zuhuruf suresi 16. ayet ve Vakıa suresi 85. ayetlerde bahsedildiği üzere İnsanoğluna şah damarından daha yakın olduğu halde insanoğlu tarafından görülemeyen Mevla'nın genelde ilmi ve kudretiyle özde de lütfü ve rahmetiyle insanoğlunun yanında olduğunu belirtir. Akılla anlaşılamayan, dille de açıklanamayan bu durum ancak zevk ile anlaşılacaktır. Hacı Bektaş bu düşüncesini şu hadis-i kutsi ile desteklemektedir: “Benimle nimet bul ve benimle yakınlık kur. Çünkü ben sana başkasından daha hayırlıyım.” (Veli 2009: 7)

“Derviş, Allah'ın adını anmayı dilinden düşürmemeli ve gönlünde Allah'ın adını anmaktan başka bir şeye yer vermemelidir. Talibin meramı ve şikâyeti Allah'tan başkasına olmamalıdır. Çünkü gönül, Allah'ın gördüğü ve baktığı yerdir. Oraya ondan başkası için yol yoktur.” (Veli 2009: 7) Hacı Bektaş pek çoğunda olduğu gibi bu düşüncesini aynı sayfada nazma dönüştürerek ifade etmiştir.

Allah'ın adını anmak derviş için çok önemli bir iştir. Âdeta her tüyü bunun için dil kesilmeli, gönlünü Allah ile kuşatmalı, ruhunu Hakk'ın varlıklar üzerindeki yansımaları görebilecek hale getirmelidir. Vücudun organlarının bütün amaçlarında Allah'ın adını andığını görebilmeli ve her şeyin Allah'ı zikrettiği sırrına vakıf olduğunu Allah'a ulaştırması gerekmektedir. Bu sır Allah'ı anan kişinin Allah'ın adını anmakta yok olunca ortaya çıkacaktır. Bu da benliğin bilinmesi anlamı taşıyacaktır. Bakara suresi 152. ayette geçtiği üzere “Artık beni anın, ben de sizi anayım; bana şükredin, nankörlük etmeyin.” ayetine dayandırılmaktadır. Allah'ı anmak “yalancı” sıfatı dil ile değil gönül ile olmalıdır (Veli 2009: 9).

Hacı Bektaş, dervişin arınmak için yerine getirmesi gereken kurallardan birinin Tanrı bilgisi olduğunu belirtmektedir. Nisa suresi 126. ayet ve İnsan suresi 30. ayete dayanarak dervişin gönlünü Tanrı bilgisini görür duruma getirmesi, gözlerini ilahî bilgiyi görmek için açması, her zaman görür halde olması ve görmenin ne olduğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir (Veli 2009: 10).

Derviş, Allah'ı gözlemlemeli ancak o sayede her şeye sahip olabileceğini bilmelidir. Bunun için de "fena" sıfatlarından kurtulmalı yani özünden çıkararak varlıklar âleminde gönlünü uyanık tutmalıdır (Veli 2009: 11). Tüm zamanını Allah ile geçirmeli, her nefesini onu anarak tüketmelidir. Her nefeste varlığını, Yaradan'ını isteme hâline koymalı; dilini ondan başkasını anmaktan arındırmalı; sevgili makamına ermek için gönlünü ve ruhunu Hakk'a yakınlaştırmalıdır. Bakara suresi 152. ayet bunun dayanağı olarak görülmüştür. (Veli 2009: 12). Derviş aslen var olup hiçbir zaman yok olmayan şeyi yani varlığın varlığını bilmelidir (Veli 2009: 12).

Vücutunda Allah'tan başka özne bulundurmeyen talipler, menzile ulaştıklarında benliklerinde Allah'tan başka bir şey kalmayacaktır. Bu nedenle derviş de kendini bu anlamda bilmelidir. Allah'ın emrine razı ve hoşnut olmalıdır. Hayır ve şerrin Hak'tan geldiğini bilmeli, gönlünden kabullenmeli ve onunla yetinmeli, onunla sevinip gülmelidir. Bu, derviş Allah ile beraberlik makamına ulaştırılacak; sabredenler meydanında at sürdürecektir (Veli 2009: 13). Hacı Bektaş, Enfâl suresi 46. ayete dayandırdığı bu düşüncesini Hoca Ahmet Yesevi'nin "Eğer halk iradeyi Allah'tan başkasından bilirse şirke sebep olur." sözü ile desteklemiştir (Veli 2009: 14).

Dervişin Allah'ın cemaline ulaşması için kendini Allah'ın celal sıfatına bırakması gerekmektedir. Allah'ın yardımıyla bunların birleşik olduğunu kavramalıdır. Bunun anlamı da Allah'ın lütfu ile ululuk güneşi gönle doğup ışık saçtığında, Allah'tan başka hiçbir varlığın ona etki edemeyeceğidir. Ancak bu sayede dervişin gönlünde bir arınma olur ve gönlünde âlemin yansımaları görülebilir (Veli 2009: 14).

Hacı Bektaş'a göre talip için üç çeşit yeme-içme söz konusudur. Şeriatta yemek, rızık vereni çok anmak ve Mabud'una itaati yerine getirmek demektir. Tarikatta yemek, yemede ve içmede israfta bulunmamak demektir. Hakikatte yemek ise Hakk'ı kendi zatında gözlemlemektir. Çünkü bu gözlemede yiyen kişi ve yenilen şeyin bir olduğu görülmüştür (Veli 2009: 14-15).

Dervişin arınma yollarında biri "La ilahe illallah" (Allah'tan başka ilah yoktur.) sözüne kendinden geçmesine gark olmaktır. Bu sayede "fena" mertebesine geçen yani maddi varlığından sıyrılarak Hakk'a ulaşan talibe hiçbir şey saklı kalmayacaktır (Veli 2009: 15).

Hacı Bektaş, müminin arınması için gerekli olan beş alametten söz etmektedir: Daimi hastalık, daimi hüznün, mazlum olma, eli açık olma ve fakirlikte ölçülü olma. Bu düşüncesini "Fakirlik benim övüncümdür, biz onunla diğer peygamberlere ve resullere karşı övünürüz." hadisiyle desteklemektedir (Veli, 2009: 16).

Mümin, Allah'ın yarattıklarını haksız yere diline dolamamalı, kendisi için miraç olan namaza sarılmalıdır (Veli, 2009: 17). Müminin uğraşısı ise üç çeşit olmalıdır: İbadet, kulluk etmek ve içtenlikle tapmaktır. Allah'ın zatının ve sevgisinin kazanılacağı bu uğraşlar sayesinde mümin, Allah'ın yardımıyla kendi iradesinden arınıp yok olacaktır. Kulun başlangıcı ve sonu olan Allah'ın zati için âşık kendi benliğinden yok olmalıdır (Veli, 2009: 18).

Mümin, kendini Hakk'ın baktığı yer olarak bilmelidir. Bu nedenle ibadet ederken Allah'ı görüyor gibi ibadet etmelidir. Alak suresi 14. ayet ve Al-i İmran suresi 15. ayet bu hususa delil olarak sunulmuştur (Velî, 2009: 19). Mümin kendini Kur'an'a layık hâle getirmeli, onunla aydınlanmalı, onun rahmetini ve izzetini kazanmalıdır. Kur'an'ı okumalı, duymalıdır; unutmamalıdır. Unutursa, Tâ-Hâ suresi 124, 125, 126. ayetlerde delil gösterildiği üzere o kişinin dar bir geçimi olur ve kıyamet günü kör olarak hasredilir (Velî, 2009: 21).

Derviş daima Allah'ı anmalı, dünya sevgisinden, nefisinden ve şeytandan kurtulmak için halktan uzaklaşıp yalnızlığı seçmelidir.

Dervişin arınma yöntemlerinden biri tövbedir. Allah'a yani Allah'ın emirlerine dönüş anlamına gelen tövbenin, mümini geçmiş günahlarından koruyacağı Tahrîm suresi 8. Ayet ve Nuh suresi 10-11. ayetlerle desteklenmektedir (Velî, 2009: 23). Hacı Bektaş, üç çeşit tövbeden bahsetmektedir: Tövbe, inabet ve rü'yet. Tövbe, sırrını nefsinin rızasından ve heveslerden temizleyip arındırmak; ruhu nefis bağından kurtarıp yücelerin yücesine uçurmak demektir. Ruhun uçması Allah'ın yardımıyla ve Allah'a doğru olacaktır. İnabet, kendini beğenmişlikten kurtulup fena makamına ererek Allah'ı kalp gözüyle görmektir. Rü'yet ise dervişin önüne çıkan her aşamadan sonra daha fazla bilgi istemesi, daha fazla aşama kaydetmesidir. Hacı Bektaş'ın Buhari'den naklettiğine göre Hz. Muhammed (SAV) de her gün yetmiş iki aşama geçtiği halde "Allah'ım! Bilgimi artır." diyerek dua etmiştir (Velî, 2009: 25-26).

Derviş, nefsinin hiçbir isteğini yerine getirmeyerek şeytanın vesvesesinden kurtulmalıdır. Bu sayede Allah samimiyet kapısını açacak ve derviş, huzur bulma aşamasına geçecektir (Velî, 2009: 26).

Derviş az yemeli, az konuşmalı, az uyumalı; bu sayede de benliğini yok etmeli ve fakirleşmelidir. Fakirlik Allah'tan başkasını istemeyi bırakmak demektir (Velî, 2009: 26-27). Fakirlik, barış içinde barış (her türlü kaza ve belanın Allah'tan geldiğini bilerek can-ı gönülden kabullenmek), bağlılık içinde bağlılık, mükemmel huzur ve Allah'tan başkasına ihtiyaçsızlık olgunluğudur.

Derviş, ihtiyaçsızlık olgunluğu içinde ihtiyaçsızlık olgunluğuna erişmelidir. Enbiya suresi 69. ayette dile getirildiği üzere Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından mancınıkla ateşe atıldığı sırada Allah tarafından dileğinin sorulması üzerine Hz. İbrahim hiçbir şey istememiş; mükâfat olarak Allah da ateşe yakmama ve zarar vermeme emri vermiştir (Velî, 2009: 29).

Tarikat yolunun yolcusu olan dervişler, her bir nefsin on makamını bilmelidir. "Nefs-i Mütmainne"nin on makamı olan fakirlik, sabretmek, adil olmak, insafı olmak, ilim, rıza, tahkik, kesin olarak bilmek, ahit ve vefa Allah'ın bütün velilerinde bulunmaktadır. Hacı Bektaş'a göre bu üstün makamlara ve yüce sıfatlara erişen salık, velayete erecektir. Velayet ve nübüvvet hakikat âleminde tektir (Velî, 2009: 38-39).

Dervişin arınma yöntemlerinden biri oruç tutmaktır. Hacı Bektaş'a göre orucun halk (karın ve cinsellik açısından oruca riayet etme), seçkinler (gözü, kulağı ve dili korumak) ve seçkinler seçkini (peygamberlere ve evliyalara mahsustur ve gönül Hak'tan gayrı her şeyden korumaktır) olmak üzere üç derecesi vardır (Velî, 2009: 41).

Dervişin arınma yöntemlerinden biri kalbini temiz tutmaktır. Derviş kalbin mertebelerini bilmelidir. Bunlar şöyledir: Kabiliyet, ilmi kapsamak, Fuat (Allah'ın nuru), kayıp-görünme arasındaki yer, insanlık hakikati, hakikat-ı Muhammediye ve yakınluluğun birliğidir (Velî, 2009: 42-43).

Dervişin gönlün içinde iki sultan yaşayan büyük bir şehir olduğunu bilmesi gerektir. Sultanlardan biri olan aklın dört komutanı vardır: İlim, perhiz, edep, nezaket, iyi ahlak. Bu beşi tamamlanınca Allah, ona marifet vermiş; canın içine yerleşmiş ve akıl ile anlaşmıştır. İkinci sultan olan şeytanın yardımcısı nefistir. Şeytanın insanı dünyayı bırakmaktan alıkoyan komutanları vardır: Kibir, haset, cimrilik, tamah, öfke. Orduları vardır: Sinirlenmek, gıybet etmek, kahkaha ile gülmek, aşırı şaka yapmak, geçici ve şehvetli şeylerden hoşlanmak. Derviş bütün bunların bilincinde olarak hareket etmelidir (Veli, 2009: 45-46).

Derviş sırlara vâkıf olmalıdır; yani birlik âleminde haber bulmalıdır. Kendini bulmak, Allah'a yaslanmak ve tevekkül etmekle mümkündür. Sır sahibi ne söylerse Allah'tan söyler, ne görürse Allah'tan görür, ne bilirse Allah'tan bilir. Hacı Bektaş sır sahibi ariflerin makamını temiz ve berrak bir suya benzetir. Temiz suyun kirlileri temizlemesi gibi arifler de her zaman temizdirler ve temiz kılarlar. Bir diğer sır sahibi muhiplerdir. Onların ibadetleri sır, sohbet, gözlem, Allah'a yakarış, muhabbetir (Veli 2009: 47-48). Sır sahibi olanlara Allah tarafından on sekiz bin âlem sunulur, on sekiz bin âlem onun emrinde olur (Veli 2009: 48-49).

Hacı Bektaş'a göre insanın iki kere doğumu şarttır. Birincisi anneden doğmak, ikincisi ise gövdeden, görkemden doğmaktır. Hacı Bektaş'ın Hz. İsa'dan naklettiğine göre "Her kim iki kere doğmazsa gökteki ulvi âleme erişemez." (Veli, 2009: 50-51).

Hacı Bektaş'a göre arınmış insanların mekânı da farklıdır. Onlar (peygamberler, evliyalar, takva sahibi olanlar ve temiz insanlar) yüce Mevlâ'nın yarattığı nur denizinde yaşarlar. Allah'ın yarattığı karanlık denizde ise müşrikler, şeytanlar ve nefisler yaşamakta ve nur denizindekilerle birbirine karışmamaktadırlar. Meryem suresi 20. ayette Allah'ın kudretiyle birbirine karışmayan sular, buna delil olarak sunulmuştur (Veli, 2009: 51).

Arınma makamı olarak görülen veliler şeyhler halk tarafından tanınmazlar. Çünkü onların yaptıkları ve hünerleri gizlidir. Müritlerin gözlerini açan, yüreklerinin saflaşmasına ve aydınlanmasına vesile olan şeyhlerin en büyük kerametleri gaibe ait sırlar hakkında bilgilendirmeleridir. Bu yüzden Hacı Bektaş kendi zamanında gerçek velilerin tanınmadığını, "Veliyim" diyerek ortaya çıkarılan gerçek veli olmadığını belirtmiştir (Veli, 2009: 54).

Arınma durumlarına göre evliyalar üç makamdır: Zayıf (durumu kendi elinde olmayanlar), orta (durumu kendi elinde olanlar), kutup (insanın kendisi ile özdeşleşen hal, mükemmel makam). Kutbun görkemi ve kerametleri diğer şeyhlerin görkeminden yüz bin kat daha büyüktür (Veli, 2009: 55-56).

Hacı Bektaş'a göre Allah evliyaları genel olarak dört türdür: Mezcub-u salık (tasavvuf yolunda yürüyen), sâlik-i meczup (süluk edip cezbe bulduğunda kemale eren), salık olmayan meczup (fena fi'llah mertebesine eren, aracısız cezbe bulup temizlik denizinde gerçek sevgiliye ulaşan), meczup olmayan salık (gönül gözünü başkalarını görmekten alıkoyup gönül evini başka şeylerden temizleyen) (Veli, 2009: 61-62).

Hacı Bektaş, eserin sonunda bulunan vasiyetinde arınmanın anahtarlarını vermiştir. Bunlar "akıl, edep, takva"dır (Veli, 2009: 63 vd.). Geçmişin eserlerini izlemek, ehlisünnet ve cemaate bağlı olmak, fıkıh ve hadis öğrenmek, cahil sufilere sakınmak, imam veya müezzin olmama şartıyla namazı cemaatle kılmak, şöhret aramamak, soya sopa rağbet etmemek, kendi adını öne çıkarmamak, hangah yapmamak ve oturmamak, çok sema yapmamak, dünyayı

talep etmemek için yalnız kalmaya ve evlenmemeye çalışmak, çok gülmemek, herkese karşı şefkatli olmak, hiç kimseyi küçümsememek, süslenmemek, halkla mücadele etmemek, kimsenin sırrını istememek, kimseye hizmet buyurmamak, dünyanın izzeti ve devleti ile gururlanmamak gibi nasihatlerde bulunmaktadır.

Sonuç olarak Hacı Bektaş'ın "ebedi varlık denizinde dolaşma, ibadet bineğine binme, birlik meydanında at koşturma, benliğe saldırıp kökünden söküp atma, özünden çıkararak varlıklar âleminde gönlünü uyanık tutma" gibi arınma sözleri halk muhayyilesinin ürettiklerinin ötesinde sembol olarak kullanılmıştır. İnsanın birincisi anneden ikincisi gövdeden olmak üzere iki kere doğumu ve bunu gökteki ulvi âleme erişmek için şart olduğunu öne sürmesi yukarıda üzerinde durduğumuz eski arınma yöntemleriyle kolay kaynaşmasına vesile olmuştur. Oysa bütün bu nasihatlerde Hacı Bektaş, kendisine isnat edilen menakıbnamelerin çok ötesinde sadece İslami telakkiye dayanan bir arınma reçetesi sunmuş ve Tanrı'ya ulaşma yollarını göstermiştir. Hacı Bektaş, Makâlât'ta olduğu gibi bu eserinde de "dört kapı ve kırk makam" ile arınılacağını ve Tanrı'nın huzuruna bu sayede çıkılabileceğini öğütlemiştir.

Sonnotlar

² Putperest Sami toplumlarından Anadolu'da Kibele'ye ve daha sonra da Hıristiyan dünyasında yaygın hale gelen bu inanç sebebiyle Vafiz geleneği oluşmuş ve günümüze kadar canlılığını sürdürmüştür. Vafiz, "Âdem ile Havva'nın işlediği günah sebebiyle günahkâr doğan insanın arınması için yapılmaktadır.

³ İslamiyete göre kızların 9, erkeklerin 11 yaşından itibaren bu anlamda sorumlulukları başlamaktadır.

⁴ Gök Tanrı inancında arınma ile ilgili daha geniş bilgi için Bayat'ın söz konusu makalesine bakılabilir.

Kaynakça

- AYTAŞ Gıyasettin. (hzl.) Hacı Bektaş Veli Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye. (2009). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli. (2009). "Geçiş Ritüeli Bağlamında Arınma", Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2/9 Güz. www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi9pdf/bayat_fuzuli.pdf
- CAFEROĞLU, Ahmed. (1968). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü. İstanbul: TDK Yayınları.
- COŞAN Esat. (hzl.) Makâlât (1971). Ankara: Seha Neşriyat.
- ERGUN, Pervin. (2004). Türk Kültüründe Ağaç Kültü. Ankara: AKM Yayınları.
- GÖLPINARLI. Abdülbâki (hzl.) Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli Vilayetname. (1958). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÜZEL, Abdurrahman. (2002). Hacı Bektaş Veli ve Makâlât. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KAYA, Muharrem. (2001/1). "Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri". Folklor/ Edebiyat, C. VII, S.XXV: 207
- OCAK, Ahmet Yaşar. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri.(1983). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- <http://www.haberkapadokya.com/haber/2962-Delikli-Ta%C5%9Ftan-Ge%C3%A7en-Ge%C3%BCna%C4%B1z.html>.

MENKABET-İ PENC KEŞTİ

Fatma Sabiha KUTLAR*

Özet

Hız. Ali'nin mitolojik kimliği etrafında şekillenen edebî metinlerden biri de *Menkabet-i Penc Keşti*'dir. Muhtemelen XVIII. yüzyılda Bağdat ve civarında yaşamış olan Şeyhoğlu mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmıştır. Seksen beş beyitlik bu mesnevî, örnekleri Orta Asya, Kafkaslar, Hindistan, İran gibi Anadolu dışındaki edebiyatlarda tespit edilen ve bir varyantı XVIII. yüzyılda Türkmen şairi Şeydayı tarafından da yazıya geçirilen Gül-Senuber hikâyesinin yeniden yazımıdır. Gül-Senuber, Çin şahı Hurşid'in oğlu Senuber'le Şehr-i Şebistan kralı Ferruh Şah'ın kızı Gül'ün aşkını konu edinen fantastik bir aşk hikâyesidir. Şeyhoğlu, bu manzum-mensur karışık anlatıyı yeniden yazarken Hız. Ali'nin kerametlerini dile getirmek ve onu yüceltmek amacıyla şekil ve içerik bakımından önemli ölçüde değiştirmiştir. Dolayısıyla *Menkabet-i Penc Keşti* şairin, Şii kültüründeki motiflerle kimi fantastik unsurlara yer verdiği bir Hız. Ali hikâyesi hâline dönüşmüştür. Bu çalışmada önce Şeyhoğlu'nun kimliği üzerinde durulmuş, daha sonra *Menkabet-i Penc Keşti* şekil ve içerik bakımından incelenerek manzumenin tespit edilen beş nüshasından dördünün karşılaştırılmasıyla hazırlanan metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şeyhoğlu, Mesnevî, Menkabe, Hız. Ali, Klasik Türk edebiyatı, Gül-Senuber, Yeniden yazma.

MANKİBAT-I PENC KESHTI

Abstract

Mankibat-i Penc Keshti is yet another work that is shaped around the legendary stories about fourth caliph of Islam Ali. It is argued that it was composed by Sheyhoglu, an 18th century poet who lived around Baghdad. This 85-couplet long work is written in the masnavi form. It contains a retelling of the Gül-Senuber story, which had been very popular around central Asia, Caucassia, India and Iran and which was also told by Turkoman poet Sheydayı in the same century. The story carries fantastical elements and tells the love story between Senuber, the son of the emperor of China Hurshid and Gül, daughter of Ferruh Shah, the king of Shabistan. Sheyhoglu, while retelling this story in his verse and prose of mixed style, has made many changes concerning the form and content in order to mention Ali's miracles and panegyryze him. Consequently *Mankibat-i Penc Keshti* ends up belonging to Ali-story cycles, embellished by Shiite cultural characteristics. In this article, after a discussion about the author of the work, *Mankibat-i Penc Keshti* is analyzed and a critical edition of the text that considers four out of the five manuscript copies is presented.

Keywords: Sheyhoglu, masnavi, mankiba, Hız. Ali, classical Turkish literature, Gül-Senuber, re-write.

*Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, fkutlar@hacettepe.edu.tr

Giriş

Hız. Ali'nin İslam dünyasında müstesna bir nitelik kazanan tarihsel kişiliği, teolojik ve mitolojik kimliğiyle birlikte bir kült oluşturmuştur. Bunda Hız. Ali'nin özellikle hilafet yetkisini "hakem olayı" ile Muaviye b. Ebî Süfyân'a devretmek zorunda kalması ile başlayan ve Müslümanların, ona bakış itibarıyla iki gruba¹ ayrılmasına neden olan sürecin önemli etkileri olmuştur. Bu gruplardan biri Hız. Ali'yi dördüncü halife ve İslam büyüklerinin en önde gelenlerinden kabul etmiş; ikinci grup ise onu inançlarının merkezine oturtarak kendisine duydukları saygı ve tazim duygularını kutsama derecesine vordirmiştir. Ancak ikinci grupta yer alanların yaklaşımının da yekpare olmadığını belirtmek gerekir. Bunların bir kesimi Hız. Ali'yi Hız. Muhammed'le aynı mertebeye yükselterek onun soyundan gelenlere ruhanilik ve kudsiyet izafe etmiş, hatta tanrılaştırmış; Şia'nın mutedil kolları ise Hız. Ali'yi "Allah'ın velisi" ve "Hız. Muhammed'in vasîsi" kabul etmiştir. Hız. Ali'nin tarihsel kişiliğinin insanüstü bir niteliğe dönüşmesi² hilâfet mücadelesi ile başlayan ve daha sonra da devam eden trajik olaylardan kaynaklanmıştır. Bu değişimin coğrafi mekânı ise Hız. Ali'nin ömrünün büyük kısmını geçirdiği Arabistan değil eski Mezopotamya toprakları olmuştur (Ocak, 2005: XI-XIV).

Böylece Hız. Ali'nin mitolojik bir kimlik kazanması sonucunda oluşan motiflerin yer aldığı sözlü ya da yazılı edebî metinler ortaya çıkmıştır. Kültürel kaynağını öncelikle İslam'dan ve İran geleneğinden alan ve Hız. Ali çevresinde geçen olayları konu edinen bu hikâyeler, hem Türk halk edebiyatında hem klasik Türk edebiyatında ekseriyeti oluşturan İslâmî kaynaklı anlatılar arasındadır (Köprülü, 1966: 368-369). Seher Abdâl'in *Helvâ vü Nân*'ı hakkındaki çalışmamız (Kutlar, 2010: 269-298) esnasında kullandığımız mecmualarda öncelikle ismi ile dikkatimizi çeken *Menkabet-i Penc Keştî*³ de Hız. Ali hakkında yazılmış manzum bir menkıbedir. Ancak Hız. Ali menkıbelerine yer verilen ulaşabildiğimiz kaynaklarda böyle bir hikâye tespit edilememiştir. Hız. Ali hakkındaki menkıbenin Şiiler ve Aleviler arasında sözlü gelenekte olup olmadığını araştırırken bu anlatıyla çok benzeşen *Gül-Senuber* isimli bir aşk hikâyesine dair bilgiye ulaşılmıştır.⁴ Dolayısıyla *Menkabet-i Penc Keştî*'nin *Gül-Senuber* hikâyesinin yeniden yazımı yoluyla meydana gelmiş olması ihtimali dikkat çekicidir. Bu nedenlerle manzumenin şekil, muhteva ve yeniden yazım bağlamında değerlendirilmesi, tenkitli metninin de günümüz harfleriyle verilmesi konuyla ilgili araştırmalara katkı sağlaması açısından önemlidir.

1. Şair

Menkabet-i Penc Keştî, mesnevînin makta beytinde belirtildiği üzere Şeyhoğlu mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmıştır:

Yüri Şeyhoğlu ey dil kim mekânun kûh-ı Kâf eyle
 'Alî'nün fazlına cân ü gönülden i'tirâf eyle (85)

Şairin kimliğini tespit edebilmek için yaptığımız inceleme sonucunda belirleyebildiğimiz Şeyhoğlu mahlaslı şairlerin en eskisi, *Hurşid-nâme* mesnevîsinin de

müellifi olan Şeyhoğlu Mustafa'dır (ö. M.1409'dan önce). Ancak kaynaklarda Şeyhoğlu Mustafa'nın *Menkabe-i Penc Keştî* isimli bir metin kaleme aldığına dair bilgi yoktur. Nitekim dil ve üslup özellikleri dikkate alınınca bu manzumeyi Şeyhoğlu Mustafa'nın kaleme almış olması ihtimali uzaktır.

Kaynaklarda yer alan Şeyhoğlu lakaplı şairler arasında adı "Şeyhoğlu Cemal-i Germiyani, Şeyhoğlu Bayezid Cemalî bin Mustafa el-Akşehri" şekillerinde verilen Cemalî (ö. II. Bayezid devri sonları) mahlaslı şair de yer alır. Ancak şairin lakabının Şeyhoğlu olarak kaydedilmesinin bir yanlışlıktan kaynaklandığı belirtilmiştir (Derdiyok, 1988: 7-11). Dolayısıyla *Menkabet-i Penc Keştî*'nin bu şair tarafından kaleme alınmış olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.

Şeyhoğlu kelimesini mahlas olarak kullanan diğer şair de Kütahya İl Halk Kütüphanesi (37 Hk. 339/4: 19b-23a)'nde *Manzume-i Besmele*'nin müellifi olarak kayıtlıdır. Ancak ne bu şaire ne de *Menkabet-i Penc Keştî* adında bir manzume yazdığına ilişkin herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin yazmaları arasındaki *Mir'ât-i Hızır* başlıklı mensur metnin müellifinin adı eserin sebep-i telifinde Şeyhoğlu Osman (3a) olarak geçmektedir (OE-Yz-362/1: 1b-49a). Ancak, Şeyhoğlu Osman hakkında bilgi veren kaynaklarda onun *Mir'ât-i Hızır* isimli eser yazdığına dair bir kayda rastlanmamıştır. Dolayısıyla Nuri mahlasıyla şiirler yazan divan sahibi Şeyhoğlu Osman'la (ö. 1855-6) *Mir'ât-i Hızır*'i kaleme alan müellifin aynı kişi olup olmadığını belirlemek mümkün olamamıştır (bu şairler bkz. (İnal, 2000: 1671; Tuman, 2001: 2768, 4438, 4925). Bu şairin, Nuri mahlasını kullanması ve asıl ismi Osman'ın da *Menkabet-i Penc Keştî* şairinin mensup olduğu inanç çevresinde tercih edilmemesi manzumenin Şeyhoğlu Osman'a ait olamayacağını düşündürmektedir.

Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu (06 Mil Yz A 1462/3: 48a-49b)'nda kayıtlı *Kaside-i Bağdâd-ı Dârûs-selâm* başlıklı kaside de Şeyhoğlu mahlaslı bir şair adıdır. Terzibaşı'nın, *Kerkük Şairleri*'nde verdiği bilgiye göre cönklerde ve beyâz adı verilen defterlerde şiirleri yer alan şair hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. XVIII. yüzyıl ortalarında Irak'ta yaşadığı bazı manzumelerinden anlaşılmaktadır. Irak'ta hâkimiyet kuran Osmanlılarla Acemler arasındaki mezhep kavgalarını, Nadir Şah zamanında Bağdat'ın Acemler tarafından üç kez kuşatılmasını, Kerkük, Erbil ve öteki şehirlerin saldırıya uğraması sonucu meydana gelen tahribatı gören Şeyhoğlu, Bağdat için yazdığı kasidede bu olaylara değinmekte, ancak kendisini mezhep çatışmalarının üstünde tutmakta ve Bağdat'ta oturduğuna işaret etmektedir:

İki kavm arasında ta'neden âvâre kalmışlar
Biri ya'ni 'Acem şâhu biri hem Rûm sultânı

'Acem geldükde Bağdâd'a diyir ey mülhîd ü sünnî
O Rûm geldükçe söyler Râfîzî bî-dîn-i Nasrânî

Şükür kim kıldı Bağdâd'ı bize hem-mesken ü medfen
Ferâmûş itme Şeyhoğlu okı her demde Kur'ân'ı⁵

Şeyhoğlu, kendini mezhep çatışmalarının dışında tutmakla birlikte Şii (İsnâ Aşeriyye) inancına yürekten bağlı olduğunu şiirlerinde ortaya koymaktadır. Beşerî aşk ve ıstırapın arka planda kaldığı, özel akidelerin ve tasavvuf inancının ön planda yer aldığı şiirleri yazan Şeyhoğlu'nun sade bir dille yazdığı dörtlükleri, sanatlı klasik manzumelerine göre daha canlı ve kuvvetlidir. Kerkük hoyratları biçiminde sıralanmış dörtlüklerine de rastlanmaktadır. Terzibaşı (1988: 95-109), bu bilgilerin yanı sıra Şeyhoğlu'nun Bağdat kasidesi ile bazı gazel ve manilerini örnek olarak verir. Ancak Terzibaşı'nın (1988: 95-109) ne verdiği bilgiler ne de örnekler arasında bu şaire ait *Menkabet-i Penc Keştî* başlıklı bir manzume yer alır. Sadece Şeyhoğlu mahlasını kullanan koyu Şii başka şairin daha olabileceğini, mecmualardan birinde kayıtlı "hey" redifli manzumeden hareketle belirtir. Şairin Tebriz ile Erdebil arasına düşen Serâv kasabasından olduğunu şiirin son beytine dayanarak ileri sürer. Bu Şeyhoğlu ile Bağdat kasidesinin şairinin aynı kişi olduğuna ve Serâv'dan Kerkük-Bağdat dolaylarına gelip yerleştiğine ihtimal vermediğini de ekler. Terzibaşı'ndan aktardığımız bu bilgileri göz önünde bulundurarak Bağdat kasidesinin şairi Şeyhoğlu'yla *Menkabet- Penc Keştî* isimli Hz. Ali menkıbesini nazma çeken Şeyhoğlu'unun aynı kişi olma ihtimalinin yüksek görüldüğünü işaret etmekle yetinmek durumundayız. Bu değerlendirmeyi aşağıda ayrıntılarıyla ele alacağımız manzumenin dilini, üslubunu, klasik şiirle olan bağlantısını, manzumeye kaynaklık eden hikâyenin yaygın olduğu coğrafyayı ve şairin Şii olmasını göz önüne alarak yaptığımızı da ekleyelim.

2. Menkabet-i Penc Keştî'nin Şekil Özellikleri

Şeyhoğlu'nun mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı *Menkabet-i Penc Keştî* seksen beş beyittir. Metin, mesnevi tertibine uygun olarak giriş niteliğindeki dört beyitle başlamakta, hikâyenin anlatıldığı esas kısım ile devam etmektedir. Sondaki iki beyit ise hâtimeyi oluşturmaktadır.

Manzume aruz vezninin hezec bahrinin *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbı ile yazılmıştır. Vezin bakımından öncelikle dikkati çeken nokta, kimi mısralarda vezin bozuklukları bulunmasıdır. Müellif nüshasına ulaşamadığı için bu hususta değerlendirme yapılırken böyle mısralardaki vezinsizliklerin veya zorlamaların müstensihlerden kaynaklanabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Metnin, çok sayıda olmamakla birlikte, aşağıya aldığımız şu mısralarında vezin bozuktur. Ayrıca buraya almadığımız bazı mısralarda da veznin zorlayarak çıktığını eklemek gerekir:

Veli gitmişdi elden ihtiyârı pîr-veş'çün (9a)
Hitâ sultânınun kasrında bir kız eylerdi cevlân (10b)
Ser-â-ser ins ü cinnün berr ü bahrün pâdişâhı (29a)
Kılurdu beş yüz yıllık mürdeleri ihyâ (55b)
Benümle var idi üç kerre beş yüz bin mâh-tal'atlar (59a)

Manzumede en sık görülen aruz kusuru imale-i maksurdur. İmale-i maksur, aruz hataları arasında sayılsa da Türkçede uzun ünlü bulunmaması nedeniyle genellikle buna göz yumulmuştur. Klasik şiirde imalenin, kimi usta şairler elinde anlamı kuvvetlendirmek ve ahengi artırmak amacıyla yapıldığı örneklerinin bulunduğuna da işaret etmek gerekir. Ancak Şeyhoğlu'nun *Menkabet-i Penc Keştî*'de imaleyi, şiirin ahengini artırmak amacıyla kullandığı beyitler bulunduğunu söylemek mümkün değildir. O, şu örneklerde olduğu gibi manzume boyunca sadece mısraları vezne uydurmak düşüncesiyle, özellikle Türkçe kelimelerle eklerde imaleye sıkça başvurmuştur:

Geçüp bir yıl aradan gelmedi müjde şeh-i Çin'e
Tutuşdı âteş-i fûrkat firâkı millet-i dîne (18)

Yazup her cânibe kâsidler ile nâmeler saldı
Kimi sahrâya yüz tutdı kimi deryâlara taldı (19)

Sadâ virdi o dem balıklarun sultânına Kanber
Yığıldı cümle balıklar heme şâh ü gedâ yek-ser (42)

Du'â idem Hak izniyle ana bahş eyleye cânı (49b)
Ola şehirde anun her birjünün mûnis ü yâri

İlâhî ol Habib'ün hürmet-i âli hakıyîçün
Du'âmı müstecâb eyle bu ism adı hakıyîçün (66)

Uzun ünlüleri kısa okumak/okutmak manasına gelen zihaf, kelimenin ahengini bozduğu ve kulağı daha çok rahatsız ettiği için imaleye kıyasla önemli bir aruz hatasıdır. Bu nedenle şairler zihaf yapmaktan kaçınmışlardır. Şeyhoğlu da metinde bu geleneğe uymuş ve zihafa fazla başvurmamıştır. Manzumede imale-i memdude yapılacak yerde yapmamak şeklinde ortaya çıkan zihaf türüne rastlanmamıştır. Aşağıda koyu renkle işaretlenen ve altı çizilen şu örneklerde görüleceği üzere sadece kulağı daha az tırmalayan hece sonlarındaki uzun “ı” ünlüsüne yapılmış birkaç zihaf örneği belirlenmiştir:

Binüp şeh-zâde ile keştîler içre açup yelken (16b)
Yetürgil kendüni bin derd ile ol 'âli dergâha (31a)
Çağırıldı Murtezâ'ya söyledi yâ sâkî-i Kevser (36b)
'Alî'dür fâtihi-i Hayber 'Alî'dür sâkî-i Kevser (71a)

Arapça ya da Farsça kelimeleri vezin gereği Türkçe söyleyişe dönüştürme özelliği ise metinde sadece 60. beyitte “şehir” kelimesinin “şehir” okutulması suretiyle yer alır. Manzumede Türkçe kelimelere imale yapılarak med hece değeri verilmesi, uzun ünlüden sonra “nun”la biten hecenin med okutulması, ayınlı başlayan kelimeye ulama yapılması gibi aruz kusurlarına ise rastlanmaz. Dolayısıyla imaleler konusunda çok dikkatli olmasa da Şeyhoğlu'nun genel olarak vezin kullanımına özen gösterdiğini söylemek mümkündür.

Menkabet-i Penc Keştî'deki kafiye gelince, şair, “yok/ok (4), perver/gevher (3), ahter/manzar (7), kişver/gevher (15), kişver/yek-ser (22), “âlem/Hâtem (25)...” ve

“menkabât/ hayât (2), mâl/Zâl (6), hayrân/cevlân (10), hâk/çâk (23), râh/şâh (21)...” örneklerinde olduğu gibi genellikle mücerred ve mürekkebe kafiyeleri tercih etmiştir. Manzume boyunca “eyle (1, 85), tek (20), itdi (23, 35, 39), oldı (53, 54, 64, 74), bu (56), kılğıl (61), hakıyçün (66)” olmak üzere toplam 13 beyitte tek kelimeden oluşan rediflere yer vermiştir.

Şeyhoğlu'nun kafiye kurallarına uyma konusunda da kimi zaman dikkatsiz davrandığı ve az sayıda olmakla birlikte “pîr-veş'çün/ meh-veş'çün (9), nidâ eyle/selâm eyle (41)” gibi tümüyle kafiyesiz beyitler yazdığı; “gird-âba/âba (17), hem-dem/dem (63)” örneklerinde olduğu gibi itâ-yı celî adı verilen kafiye hatasına düştüğü görülür. Aralarında birkaç beyit bulunsa da manzume boyunca mısralardan birinin sonundaki “yek-ser” kelimesiyle “kişver (22), asker (34), Kanber (42), Hayder (79), sa'id-ahter (82)” arasında kafiye oluşturarak tekrara düşmesi dikkati çeker. Yine “ahter (20), sa'id-ahter (27, 82) nik-ahter(7, 47)” kelimelerini kafiye yapmak üzere beş kez; benzeri şekilde “Kevser (36, 71), Kanber (42, 71, 76), Şâh-ı merdân (57, 78), Hayder (30, 79), Server (27, 30, 36, 76)” kelimelerini de kafiye oluşturmak üzere birden fazla kullanmıştır. Büyük kısmı yedi beyitten fazla arayla yapılsa da manzumenin kısa olması göz önünde tutulursa, bu kafiye tekrarları şairin kafiye bulma konusunda zorlandığının işareti olarak kabul edilmelidir.

3. Menkabet-i Penc Keştî'nin Muhteva Özellikleri

Hikâyenin özeti

Anlatıcı, hikâyeye “Şâh-ı vilâyet” Hz. Ali'nin menkıbesini hiçbir iftiraya yer vermeden doğru bir şekilde rivayet kıldığını belirterek başlar. Çin'in halkını mutsuzluktan kurtarmış, âdil, çok zengin, güçlü orduya sahip bir şahı ve şahın Allah'ın kendisine lütufla verdiği yıldızı kutlu, yakışıklı bir şehzadesi vardır. Şehzade, rüyasında Hitâ sultanının kasrında dolaşan çok güzel bir kız görmüş ve ona âşık olmuştur. Bu aşkla birlikte şehzadenin iradesi elinden gitmiş, o ay gibi güzel kız uğruna perişan olmuştur. Lakin kızın bulunduğu şehirle şehzadenin yaşadığı yer arasında deniz ve çölden oluşan altı aylık mesafe bulunmaktadır. Oğlunun hâlimden âşık olduğunu anlayan şah, onun Hitâ'ya gitmesi için cevherlerle ve üç kere beş yüz bin yiğitle dolu beş gemi donatır. Gemiler Hitâ'ya ulaşmak üzere yelken açar, ancak bir müddet gittikten sonra girdaba düşer. Gemilerin hepsi parçalanır ve şehzade de dâhil herkes boğularak ölür.

Aradan bir yıl geçer. Çin hakanına beklediği müjdeli haber bir türlü gelmez. Şah, oğlundan ayrılmanın ve haber alamamanın ateşiyle her tarafa ulaklarla mektup yollar. Ulakların bazıısı çölde bazıısı deryada şehzadeyi arar. Hitâ ülkesini baştan sona gezerlerse de ondan hiçbir iz bulamadan üzüntüyle geri dönüp başlarından geçenleri şaha arz ederler. Herkes çok üzülür. Şah, tacını tahtını bırakır, yakasını yırtar, ölmek ister. Ağlamaktan gözleri kör olur. Şehzadesinden ayrılmanın verdiği üzüntüyle vücudunu parçalar. Sonra kendine sahrada bir “Beytü'l-hazen” yaptırarak orada yaşamaya başlar.

Çin şahının hem ârif hem yiğit hem de cömert yaşlı, ama marifette zihni ve gönülünde, zamanında dünyayı baştan sona dolaşmış bir veziri vardır. Huzura gelir. Şaha, Muhammed isminde Medine şehrinin sultanı, âlemin sevgilisi, insan ve cinlerin, denizlerle karaların padişahı bir “seyyid ve server”le onun amcasının oğlu Hayder’den söz eder. Ona, Hz. Muhammed’in yüce dergâhına gitmesini ve derdini anlatmasını tavsiye eder. Şah, yanına sadık dostlarını alarak Hz. Muhammed’in huzuruna varır, ayağına yüz sürüp Müslüman olur. Hâlini anlatır. Hz. Muhammed şaha acır ve Hz. Ali’den şahın sorununu çözmesini ister. Düldül’e binen Hz. Ali, şahı ve Kanber’i alarak yola koyulur, sahile ulaşırlar. Kanber’e “Git, denize seslen ve balıkların sultanına benden selam söyle” der. Bu çağrı üzerine bütün balıklar toplanıp gelir. Hz. Ali, onlardan şehzadenin bir kemiğini bulup kendisine getirmelerini ister. Balıklar bütün aramalarına rağmen şehzadenin ne kemiğini ne izini bulabilir. Durumu Hz. Ali’ye bildirirler. Hz. Ali, haykırarak feleğin elinin şehzadenin parmağının mafsalı kırmızı bir taş altına saldığını söyler. Mafsalı getirmelerini ister. Balıklar, kemiği getirir. Hz. Ali, dua ederek Allah’tan kemiğe cisim ve beden vermesini diler. Allah’ın izniyle ölü dirilir. Oğlunu canlı gören ve ona kavuşan şah çok sevinir.

Şehzade, arkadaşları olmadan Çin’e dönmeye utanacağını söyleyerek Hz. Ali’den arkadaşları için de dua etmesini ister. O anda Cebrâ’il, Allah katından getirdiği müjdeyle Hz. Muhammed’in efkârını giderir. Ondaki arkadaşlarıyla o dağa gitmesini ve Ali sırrını seyretmesini ister. Hz. Muhammed ve ashâbı dağın başına giderler. Aradan perde kalkar ve Ali’nin sırrı ayan olur. Görürler ki Hz. Ali keramet denizine dalmış, elini kaldırmış niyaz etmekte ve Allah’tan Hz. Muhammed’in hürmeti için duasını kabul etmesini istemektedir. Hz. Ali, dua ettikten sonra elini deryanın dibine uzatır. Bir müddet denizin içinde tuttuğu elini her parmağında bir gemi olmak üzere denizden çıkarır. Çıkan gemilerin içindeki insanlar sağdır ve mallar tamdır. Hz. Ali, Allah’ın yardımıyla rüzgâra emreder. Rüzgâr, gemileri yerden kaldırıp Hitâ ülkesine ulaştırır. Hitâ halkı, havadan şehre yavaşça inen beş gemi geldiğini görünce oranın şahını bu garip durumdan haberdar eder. Gördükleri karşısında şahın nefesi tutulur. Bunu yapan olsa olsa Hz. Ali’dir, der. Şah, Hz. Ali’nin fazlından Müslüman olmuş, kendini bilen biridir. Hz. Ali’yi saygıyla karşılar, şehre getirir ve misafir eder. Hz. Ali, şah ve kullar bir müddet orada kalır. Kızı alan şehzade maksadına erişir. Hepsi törenle Çin’e döner. Hz. Ali, o dinsiz kavmi cümleten dine getirir. Sonra gelip olanları Hz. Muhammed’e arz eder. Eşi dostu bu haber üzerine mutlu olur.

Anlatıcı, hikâyenin sonunda okurun anlatılanlardan şüphe duymamasını, bu durumun Asaf’ın Belkıs’ı Hz. Süleyman’a getirmesine ve kavm-i İblis’in ona itaat etmesine benzediğini hatırlatır. Hz. Ali’nin “sırr-ı Hâlık” olmasının âlemde meşhur olduğunu, dolayısıyla onun şahında ne denilse layık olacağını da ekler. Kendine seslenerek Ali’nin fazlını can u gönülden itiraf eyleyerek mekânını Kaf Dağı etmesini söylediği beyitle de manzumeyi tamamlar.

Kahramanlar ve Kurgu

Menkabet-i Penc Keşti’de insanlar ve insan dışı varlıklardan oluşan zengin bir kadro vardır: “Çin şahı, Çin şehzadesi, Hitâ sultanının kasrındaki kız, Çin şahının veziri, şehzadenin

üç kere beş yüz bin sayısında arkadaşları, kâsıdlar, Hitâ şahı, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Kanber, Cebrâ'îl, Hz. Muhammed'in ashâbı, balıklar, bâd (rüzgâr), Hitâ halkı, Çin halkı," Metinde Hz. Muhammed, Hz. Ali, Kanber ve Cebrâ'îl dışındaki kahramanların adları verilmemiştir. Çin şahı "âdil, zengin ve güçlü"; yaşlı veziri "ârif, yiğit, cömert, akli ve gönülü genç"; şehzadesi "servi boylu, lal dudaklı, peri çehreli, melek görünüşlü" aşka düşünce "boyu hilale dönmüş, perişan ve hayran"; şehzadenin âşık olduğu kız ise "ay, güneş ve diğer yıldızları kendine hayran bırakacak kadar güzel" biri olarak betimlenmiştir. Hz. Muhammed "Medine şehrinin sultânı, seyyid ü server, mahbûb-ı âlem, hüsnî kâmil, evlâd-ı Âdem, ins ü cinnün berr ü bahrün pâdişâhı, rûz-ı cezâda mü'minlerin püşt ü penâhı, sultân"; Hz. Muhammed'in "ammisi oğlu ve ravza-i âlemde bir gül" olduğu belirtilen Hz. Ali ise önceki paragrafta verdiğimiz isim ve sıfatlar kullanılarak anlatılmıştır. Klasik şiirin diğer örneklerinde olduğu gibi bu metinde de kahramanların bir kısmından aşağıdaki benzetme ve telmihler aracılığıyla söz edilmiş ve bu yolla hikâyenin daha etkinin artmasına çalışılmıştır:

Çin şahı	-----kuvvet-----	Rüstem
Çin şahı	-----kuvvet-----	Zâl
Çin şahı	-----oğlundan ayrılma-Beytü'l-hazen-ağlamaktan kör olma---	Hızır
Çin şehzadesi	-----babasından ayrılma-----	Hızır
Vezir	-----şecaat-----	Rüstem
Vezir	-----cömertlik-----	Hâtem
Hızır	-----ölü diriltme-----	Hızır
Hızır	-----denizde yardım etme-----	Hızır
Hızır	-----rüzgâra emretme-----	Hızır
Hızır	-----inse, cine ve rüzgâra hükmetme, balıklarla konuşma----	Hızır
Hızır	-----Çin kavminin Müslüman olduğu haberini getirme-----	Hızır
Hızır	-----Çin kavminin Müslüman olduğu haberini alma-----	Hızır
Çin halkı	-----Hak dinine inanmama-----	Çin halkı
Çin halkı	-----Hak dinini kabul etme-----	Çin halkı

Menkabet-i Penc Keştî'de kronolojik anlatı ya da art arda dizilişli kurgu olarak isimlendirilen ve bir olayın başından sonuna kadar verilmesine dayalı, çoğunlukla bir aşkın veya bir kahramanlığın anlatımını esas alan kurgu kullanılmıştır. Basit bir yükseliş ve iniş çizgisi içeren ve geleneksel çizginin korunduğu bu tarz kurguda her şey anlatının başkişisinin eylemlerine göre bölümlenen bir düzen içinde verilmektedir. Bu kurguya uygun şekilde düzenlenmiş halk hikâyelerinde kahramanın macerasının başlangıcını oluşturan ve "evden ayrılma"yla başlayan bölümde onun verdiği mücadele sergilenir (Gökâlç Alpaslan, 2002: 147-149). *Menkabet-i Penc Keştî*'de de olaylar "Çin şehzadesinin âşık olması, sevdiğini bulmak için Hitâ'ya gitmek üzere deniz yolculuğuna çıkması, denizde ölmesi, Hz. Ali tarafından diriltmesi, Hitâ'ya ulaşarak evlenmesi, Çin'e dönmesi" şeklinde art arda sıralanır ve mutlu bir sona bağlanır. Manzume, olayların sıralanış biçimiyle halk hikâyeleriyle uyum içinde

görünmektedir. Öte yandan Gökalp Alpaslan'ın (2002: 435-436) belirttiğine göre genellikle halk hikâyelerinde evden ayrılan genç adam, yola birlikte çıktığı kişi ya da kişilerden kaza vb. nedenlerle ayrı düşerek mücadelesine devam eder. Sonunda olgun bir kahraman olarak evine döner. Bu yalnız mücadele dönemi, genç adamın hayatın zorluklarıyla sınanma ve olgunlaşma sürecidir. Oysa *Menkabet-i Penc Keşti*'de genç şehzade yola çıkar çıkmaz maiyetindeki bütün adamlarla birlikte ölür. Bu açıdan bakıldığında eser, halk anlatılarının maceraya dayalı çizgisinden ayrılır. Çünkü *Menkabet-i Penc Keşti*'nin yazılma amacı genç şehzadenin aşkı uğruna giriştiği mücadeleyi aktarmak ve bir aşk hikâyesi anlatmak değildir. Şeyhoğlu, bu eserde Hz. Ali'nin kerametlerini göstermek için kurgusal bir fon olarak şehzadenin hikâyesini kullanır. Dolayısıyla şair, halk anlatılarının akış çizgisinden yararlanır, ama ona tamamen uyma gereği duymaz

Şair, Hz. Ali'yi ön plana çıkarmak arzusunu ise kemikten ölü diriltmek, parmak uçlarında denizden gemi çıkarmak, geminin içindekilerin hepsini diriltmek, her birine iki yüz elli bin kişi sığın gemilerin havada uçmasını sağlamak vb. gibi metne dâhil ettiği masalsı unsurlarla sağlar. Bütün bunlar, şehzadenin başından geçenlere bağlı olarak ortaya çıksa da sonuçta okur, şehzadenin değil de Hz. Ali'nin başarıları karşısında hayranlık duymak ve onun ne yapacağını beklemek zorunda kalır. Bilindiği üzere halk anlatılarının çoğunda sadece başkişilerin adları belirtilip diğerlerinden genel adlarla söz edilir. Oysa bu hikâyede bunun tam tersine bir düzenleme yapıldığı görülmektedir. Bu da şair için şehzadenin değil Hz. Ali'nin yaptıklarını sunmanın önemli olduğunu, şehzadeyi de sadece bunun bir aracı olarak gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla olayın başkahramanlarının adlarının verilmemesi de onların kimliklerinin belirginleşmemesi için yapılan bilinçli bir tercihtir. Şeyhoğlu, bu tercihiyle hikâyeyi, aslında kimi ön plana çıkarmak için kaleme aldığına da işaret etmiş olmaktadır.

Menkabet-i Penc Keşti ve Gül-Senuber ilişkisi

Kurgusal ve yapısal bakımdan halk anlatılarıyla taşıdığı ortak özellikler nedeniyle de dikkat çekici olan *Menkabet-i Penc Keşti* benzeri bir Hz. Ali menkıbesi ulaşılabildiğimiz kaynaklarda bulunamamıştır. Ancak, Türk dünyası halk anlatıları arasında bu manzumede anlatılana çok benzeyen masalsı bir aşk hikâyesi tespit edilmiştir. Türkmençe *Gül-Senuber* isimli bu hikâye, Köse'ye (1994: 52) göre Anadolu sahası da dâhil olmak üzere, Türk topluluklarında pek rastlanmayan hikâyelerdendir ve sadece Türkmenlerde tespit edilebilmiştir. Kafkasyalı (2009: 84) da İran Türklerinin yerleştiği Culfa'dan Kaşkay yaylalarına, Meşhed'den Sulduz'a kadar uzanan bölgede tespit edilen yüz altmış beş hikâye arasında *Gül-Senuber*'in⁶ de bulunduğunu belirtmiştir.⁷

Manzum mensur karışık *Gül-Senuber* isimli bu klasik halk hikâyesini XVIII. yüzyıl Türkmen şairlerinden Şeydayı tasnif etmiştir. Kaynakları arasında *Seyfûlmülûk*, *Binbir Gece Masalları* ve Farsça *Gül-Senuber*'in de yer aldığı Türkmençe *Gül-Senuber* hikâyesinin edebî kaynağı Farsça *Gül ü Sanavber* hikâyesidir (Eren, 2009: 22). İçinde geçmiş kültüre ait motiflerle kimi dinî-tasavvufî unsurlar da barındıran masalsı bir aşk hikâyesidir. *Gül-*

Senuber, yazılı gelenekten geçtiği anlaşılan klişe bir girişi takiben olayın anlatıldığı esas bölüm ve sonuçtan oluşur. Esas bölümde aktarılan hikâyeye göre Çin padişahı Hurşid Şah'ın Senuber adlı çok güzel bir oğlu vardır. Senuber bir gün rüyasında gördüğü Şehr-i Şebistan kralı Ferruh Şah'ın kızı Gül'e âşık olur. Yemeden içmeden kesilir, gülmeyi unuttur. Hurşid Şah, oğlunun durumunu öğrenince ülkenin güzel kızlarını getirir. Ama Senuber bunların hiç birini istemez. Âşık olduğu kızı bulmak üzere beş gemi ve beş yüz askerle yola çıkar. Yolda fırtınaya yakalanırlar. Gemileri batır. Sadece Senuber ve arkadaşı Ziver kurtulur. Daha sonra vezir oğlu Ziver de hastalanarak vefat eder. Senuber, birçok ülkeyi geçip karşılaştığı sıkıntıları atlattıktan sonra Şehr-i Şebistan'da Gül'e kavuşur. İki cadılar ülkesine gelir. Senuber burada Mahrengiz'i hatırlar ve onu da alarak Çin Maçin'e doğru yola koyulur. Bu arada aklına ülkesinde bıraktığı arkadaşları ve ailesi gelir. Babasına mektup yollar. Babası mektubu alınca yola koyulur ve Senuber'e kavuşur. Kutlamalardan sonra Şah, memleketimize dönelim deyince Senuber'in aklına ölen arkadaşları gelir. Onlarsız nasıl dönerim diye üzülür. Hızır'dan yardım istemeyi düşünürken Hızır gelir. Denize gömülen gemiler ve halayıklar Hızır'ın yardımıyla kurtulur. Arkadaşı Ziver'i de sahrada sağ bulur. Hep birlikte Çin Maçin'e dönerler. Senuber Gül'le, Ziver de Mahrengiz'le evlenir. Hikâye, dua cümlesiyle sona erer (Köse, 1994: 52-53; Eren, 2009: 18-78). *Menkabet-i Penc Keşti* ve *Gül-Senuber*'i olayları ve şahısları bakımından aşağıdaki şekilde karşılaştırmak mümkündür:

Menkabet-i Penc Keşti

-----^s

Şehr-i Çin şahı
Çin şahının şehzadesi
Hitâli güzel
Şahın yaşlı veziri
Hz. Ali
Hz. Muhammed
Kanber
Balıklar

Şehzadenin rüyada görerek âşık olması ve sevdiğini bulmak için Hitâ'ya gitmek üzere üç kere beş yüz bin kişiyle beş gemiye binerek yanındakilerle yola çıkması

Şehzadenin ve yanındakilerin denizde ölmesi

Çin şahının, bir yıl sonra şehzadeden haber gelmeyince onu aratması ve bulamayınca vezirinin tavsiyesi ile Hz. Muhammed'den yardım istemeye gitmesi

Gül-Senuber

Şehzadenin doğumu
Çin padişahı Hurşid Şah
Şehzade Senuber
Şehr-i Şebistan kralı Ferruh Şah'ın kızı Gül

Hz. Hızır

Senuber'in rüyada görerek Gül'e âşık olması ve sevdiğini bulmak için Şehr-i Şebistan'a gitmek üzere beş yüz arkadaşıyla beş gemiye binerek yola çıkması

Senuber ve Ziver'in kurtulup diğerlerinin denizde ölmesi ve başından geçen maceralar

Gül ve Mahrengiz'le Çin'e dönmek üzere yola çıkın
Senuber'in Hurşid Şah'a peri ile mektup yollaması

Hz. Ali'nin balıklarla konuşarak onlardan şehzadenin kemiğini bulmalarını istemesi. Şehzadeyi kemikten diriltilerek Çin şahını oğluna kavuşturması	Senuber'in namesini alan Hurşid Şah'ın maiyetiyle yola çıkması ve yolda Senuber'e kavuşması
Şehzadenin kaybettiği arkadaşlarını hatırlayarak üzülmeye ve Hz. Ali'den onların dirilmesi için de yardım istemesi	Şehzadenin kaybettiği arkadaşlarını hatırlayarak üzülmeye ve yardım istemek üzere Hz. Hızır'ı anması
Hz. Ali'nin, elini denizin dibine daldırıp her parmağının ucunda bir gemi olmak üzere beş gemiyi içindekilerle denizden çıkarması	Hızır'ın, elini suya vurup gemilerin ve içindekilerin denizden çıkmasını sağlaması
-----	Ziver'in sağ olarak çölde ortaya çıkması
Hz. Ali'nin rüzgâra emredip gemileri uçurarak Hitâ'ya yollaması	-----
Şehzadenin Hitâ'da evlenip babası ve Hz. Ali'yle Çin'e dönmesi	Hurşid Şah'ın Senuber, Ziver, Gül ve Mahrengiz'le Çin'e dönmesi ve gençlerin evlenmesi
Çin şahı ve kavminin Müslüman olması	-----
Hz. Ali'nin oradan dönüp Hz. Muhammed'e müjde vermesi	-----

Yukarıdaki karşılaştırmaya dayanarak *Menkabet-i Penc Keşti*'nin *Gül-Senuber* hikâyesinin yeniden yazımı olduğu söylenebilir. Aktulum'un (2004: 304) verdiği bilgilere göre,

“yeniden yazma, hangi türden olursa olsun, önceki bir metnin, açık ya da kapalı bir biçimde ona gönderen bir başka metinde yinelenmesi olarak tanımlanabilir. Bir yazar, düzeltme yapmak, derinlik katmak, yeni bir işlevle donatmak vb. amaçlarla başkalarının yapıtlarını olduğu kadar kendi yapıtlarından birini de yeniden yazabilir. Birinci durumda bir yeniden yazmadan (réécriture), ikinci durumda ise bir öz-yeniden yazmadan (auto-réécriture) söz edilebilir. Yeniden yazma ya da dönüştürüm işlemi birçok bakımdan gerçekleştirilebilir: İçeriksel olduğu kadar biçimsel dönüşümlerle yeniden yazılan eski bir yapıt/yapıtlar çoğunlukla güncel anlamlarla donatılarak yinelenirler.”

Yeniden yazma bağlamında ele alındığında *Menkabet-i Penc Keşti*'de *Gül-Senuber* hikâyesine herhangi bir açık gönderme olmadığı görülecektir. Şair, *Gül-Senuber*'in kaynakları arasında gösterilen *Seyfülmülük* ve *Binbir Gece*'yi hatırlatacak bir unsur da kullanmamıştır. Öyle görünüyör ki Şeyhoğlu, fantastik bir aşk hikâyesini yeni bir işlevle donatmak ve onu, Hz. Ali kerametlerinin sunulduğu bir dinî hikâyeye dönüştürmek arzusundadır. Bu nedenle de kahramanlara ait özel isimlerden ve onları öne çıkaracak maceralardan arınmış bir metin sunmuştur. İçerik bağlamında yaptığı diğer değişiklik ise şairin, Hz. Hızır'ın yerine

Hız Ali'yi koymasındır. Bunu yaparken de Hız. Ali'yi, olayın ana kahramanının önüne geçirir ve kimi fantastik unsurlar da ekleyerek onun konumunu güçlendirir. Hikâyedeki dini mesajı ve özellikle Şii kültüründeki Hız. Ali algısını yüceltmek için de diğer peygamberlerin mucizelerinin benzerini Hız. Ali'ye yaptırır. Şairin yeniden yazma esnasında yaptığı değişiklikler sadece içerikle sınırlı kalmaz. *Gül-Senuber* gibi manzum-mensur ve uzun bir anlatıyı *Menkabet-i Penc Keşti* ismiyle yeniden yazarken onu mesnevi nazım biçiminde ve sadece seksen beş beyitten oluşan kısa bir metne dönüştürür. Şeyhoğlu'nun içerik ve biçim bağlamında yaptığı bu dönüştürme esnasında ayrıca, Türk sözlü kültüründeki halk hikâyeleri ve menkıbelerinin anlatı yapısından, *Seyfül-mülük* ve *Binbir Gece Masalları* gibi Arap ve İran kökenli diğer masal motiflerinden, evliya ve enbiya kıssalarındaki mucize motiflerinden de yararlandığını ve bu unsurların hepsini klasik edebiyat kuralları çerçevesinde bütünleştirdiğini de vurgulamak gerekir.

Bu bağlamda Şeyhoğlu'nun, çok yaygın olmadığı anlaşılan Gül-Senuber hikâyesini nereden duymuş olabileceği sorusuna cevap bulmak da gerekmektedir. Ne yazık ki şairin, kimliğine ilişkin bilgilerimizin yetersizliği nedeniyle bu soruya kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Ancak Gül-Senuber'in, Şeydayı tarafından Türkmence olarak yazıya geçirilmiş olmakla birlikte bu mesela İran'daki Türkler arasında sözlü gelenekte yaşadığı ve âşıklar tarafından anlatıldığı (Kafkasyalı, 2009: 84, dipnot 215) bilinmektedir. Eğer *Menkabet-i Penc Keşti*'yi kaleme alan şair, *Kerkük Şairleri*'nde (Terzibaşı, 1988) sözü edilen Şeyhoğlu ile aynı kişi ise onun, yaşadığı coğrafya nedeniyle hikâyenin Türkmencesinden ziyade İran Türkleri arasında sözlü gelenekte yaşayan Azeri Türkçesi⁹ şeklini dinlemiş olması, hatta eserin Farsça aslını bilmesi ihtimali yüksektir. Yukarıdaki karşılaştırmada Türkmen Gül-Senuber'i kullanmamız ise sadece hikâyenin Azeri Türkçesi ya da Farsça kaleme alınmış bir metnine ulaşamamaktan kaynaklanmaktadır.

Motifler

Türk halk hikâyelerinden, İslam kültüründen ve Şamanizm'den kaynaklanan motiflerin görüldüğü *Menkabet-i Penc Keşti*'de Hız. Muhammed'in peygamberliği dönemine tarihlenen olayların temel hareket noktasını Çin şahının şehzadesinin başından geçenler oluşturur. Anlatı, şehzadenin rüyada gördüğü güzele âşık olmasıyla başlar. Şairin, aşkın başlamasıyla ilgili olarak kullandığı rüyada âşık olma motifi halk hikâyelerinde ve masallarda yaygın olarak kullanılan âşık olma motiflerinden biri olarak Thompson (1955-1958: 332-336) indeksinde de yer almaktadır (T11.3). Evinden ayrılarak yola çıkma motifi kullanılarak başlatılan bölüm, masal ve halk hikâyelerinde anlatının heyecan ve merak unsurlarını içermesi bakımından önemlidir. Ancak kısalığı nedeniyle bu hikâyede kahramanın başından çok sayıda olağanüstü olayın geçmesi ve bunlara karşı verilen mücadeleyle gücünün vurgulanması söz konusu değildir. Hatta şair, halk hikâyelerinin bu bölümünde rastlanan kahramanın sağ kalması motifini değiştirmiş ve kahramanı diğerleriyle birlikte öldürmüştür. Aradan geçen bir yıla rağmen oğlundan haber alamayan Çin şahının, tahtını tacını bırakması, inzivaya çekilmesi ve ağlamaktan gözünü kaybetmesi ile sonuçlanan olayları da Hız. Muhammed'e ve

onun üzerinden Hz. Ali'ye bağlamıştır. Bu bağlantıyı ise zor durumlarda yardımcılık motifıyla kurmuş, aslında vezirin yönlendirmesiyle yardımı işaret edilen Hz. Muhammed'i, Hz. Ali'nin bu özelliğini dile getirmenin aracı kılmuştur. Bu, şairin Hz. Muhammed'e duyduğu saygı ve sevgi ile Hz. Ali'ye duyduğu saygı ve sevginin farklı olmadığını vurgulamaya yöneliktir. Hikâyeyle sadece Hz. Ali'yi sevenleri etkilemek niyetinde olmadığını belirten Şeyhoğlu, Hz. Ali düşmanlarını yani Hâricîleri, Hz. Ali'nin sahip olduğu kerametleri göstererek üzme amacındadır:

Sahîh ahbâr ile bunda ki aslâ iftirâ yokdur
Velî bu nazm-ı güftârüm **Havâric** bağrına okdur (4)

Şeyhoğlu, Hz. Ali'nin sorunları mutlaka çözeceği mesajını vermek ve okur üzerindeki etkiyi artırmak amacıyla anlatıma olağanüstülükler ve fantastik boyut da katan kimi inanç motiflerinden yararlanır. Bunlardan ilki Ocak'ın Şamanizm kaynaklı inanç motifleri arasında sıraladığı tabiat kuvvetlerine hâkim olmak motifinin biraz değişik nitelikte İslâmî gelenekte yer almış şeklindedir. Eserde verilen bilgilere göre eski Türkler arasında tabiat kuvvetleri üzerinde hâkim olma inancı İslamiyet'in kabulünden çok daha eskilere gitmektedir. Hunlar, Cücenler ve Göktürklerde hükümdar, semavî kaynaklı olması nedeniyle tabiat kuvvetlerini yönlendirmekte, fırtına ve rüzgâr çıkarmakta, kar ve yağmur yağdırmaktadır. İslâmî dönemde de süren bu durum Altay Türk masallarında, *Kitâb-ı Ebû Müslim* ve *Battalnâme* gibi destanî Türk anlatılarında da motif olarak yerini almıştır. Bektaşî menâkıbnâmelerinde de kullanılan bu motifler, Şamanist gelenekteki tabiat kuvvetlerine hâkim olmak ve hasımdan öç almak için onları kullanmakla ilgilidir. İslâmî gelenekte de bu motifle görünüşte benzerlik taşıyan bir motifin yer aldığı da belirtmek gerekir. Mesela *Kur'an-ı Kerim*'de Hz. Süleyman'ın rüzgâra hükmettiğini gösteren ayetler¹⁰ bu gruba girer (Ocak, 2008: 162-165). Şeyhoğlu, şu beyitte Hz. Ali'yi rüzgâra hükmettiren onu Hz. Süleyman'ın mirasının da varisi yapar:

Buyurdı bâda kaldurdı heme keştileri yirden
Hitâ mülki diyüp vardı hüner eksük degül erden (73)

Metinde Hz. Ali'nin, rüzgâra emrederek gemilerin Hitâ ülkesine gitmesini sağlaması şeklinde sunulan bu motif, hem İslâm öncesi inanç motiflerine benzemekte hem de şairin,

Husûsâ vâris-i cümle 'ulûm-ı enbiyâdur bu
Buna her şey musahhardur vasiyy-i Mustafâ'dur bu (56)

beytinde Hz. Ali'yi enbiyaların ilminin varisi sayması nedeniyle İslâmî gelenekteki şekille uyum içerisinde görünmektedir.

Anlatıda karşılaşılan diğer motif ise Şamanizm kaynaklı kemiklerden diriltme (intermezzo) motifidir. Ocak'ın verdiği bilgilere göre eski çağlardan beri insan ve hayvan vücudunun en devamlı unsuru olarak görülen kemik, kimi kavimlere göre ölümsüz ruhun taşıyıcısıdır. Bu nedenle Türk, Moğol, Finoğur ve Lapon kavimleri kemiği saygı duyulması gereken bir nesne olarak kabul etmiş, titizlikle korumuşlardır. Temelinde yeniden dirilişin kemikler sayesinde olacağı kabulünün yer aldığı bu inanç Eliadé'ye göre iptidai

dinlerden, gelişmiş dinlere geçmiş ve efsaneler hâlinde kendine yer bulmuştur. Bektaşî menâkıbnâmelerinde de rastlanan bu inancın İnan'da Ehl-i Hak Kürtler arasında da çok yaygın olduğu ve günümüz Anadolu'sunda da geçerliliğini koruduğu belirlenmiştir. Yine *Kur'an-ı Kerim*'de yüz yıl süren bir uykuya dalan Üzeyr Peygamberin merkebinin kemiklerinden dirilmesi¹¹ de bu inancı hatırlatmaktadır. İslam öncesi inanç motiflerinden gelişen bu inanış İslamiyet'e de geçmiş, ancak ahiret kavramı ile alakası nedeniyle farklılaşmıştır. Nitekim *Kur'an-ı Kerim*'deki örneği, insanlara hem kıyamet günü inancını telkin etmeye hem de Allah'ın istediği her şeyi yapma kudretine sahip olduğunu göstermeye yöneliktir (Ocak, 2008: 170-174).

Menkabet-i Penc Keşti'de Çin şehzadesinin dirilmesi ile ilgili kısımda yer alan beyitler (48-53) yukarıda özetlediğimiz “kemiklerden diriltme” inancının izlerini taşımaktadır. Hz. Ali, denizde ölen şehzadeyi balıklara aratır ve onlardan şehzadenin bir kemiğini getirmelerini ister. Balıklar tüm aramalarına karşın hiçbir şey bulamazlar. Ancak Hz. Ali'nin tarifi üzerine “surh” (kırmızı) taşın altından onun bir parmağının “bend”ini (boğum, mafsal) getirirler. Parmak boğumunun bulunduğu yerdeki taşın renginin “surh” (kırmızı/kızıl)¹² olması, bu rengin Şii/Alevî kültüründeki önemiyle ilgili olmalıdır. Hz. Ali, kemiği balıktan alıp Hâlık'dan kemiğe beden vermesini diler ve Hâlık'ın izniyle ölü dirilir. *Menkabet-i Penc Keşti*'de İslami özellikler kazanmış şekilde kullanılan motiftaki fark, kemiklerin sayısı ile ilgilidir. Kemiklerin bir araya toplanması ve eksik kemik olmaması şeklindeki kabulün bu hikâyede sadece bir parmak boğumuna indirildiği görülmektedir. Bu durum, Anadolu'da yaygın bir inanışa göre kuyruk sokumunda bulunan kemiğin asla çürümeyeceği, insanların kıyamet günü bu kemikten dirileceği şeklindeki inanışın anlatıda parmak boğumuyla değiştirilmiş olabileceği ihtimalini akla getirir. Şairin bu motifle Allah'ın gücünün büyüklüğünü ve Hz. Ali'nin Allah katındaki değerini göstererek anlattıklarının okur üzerindeki etkisini artırmak amacıyla olduğu söylenebilir.

Anlatıcı, Hz. Ali'nin şehzadeyi dirilmesi konusunda okurun zihninde oluşacağını düşündüğü şüpheleri, beş yüz yıllık ölümleri dirilttiğini belirttiği Hz. İsa¹³ örneği ile gidermeye çalışır. Hz. Ali, dua ederek şehzadenin hayatını kaybeden diğer arkadaşlarını da diriltir. Üstelik bu kez diriltelen insan sayısı “üç kere beş yüz bin” yani bir buçuk milyondur. Bu noktada “kemiklerden diriltme” motifi yerini “el” motifine bırakır. Hz. Ali, batan beş gemiyi denize daldırdığı eli aracılığıyla eksiksiz ve içindekiler sağ olarak her parmağının ucunda bir gemi olmak üzere denizden çıkarır. Burada halk arasında yaygın olan “Hızır'ın özellikle sulara zor durumda kalanlara yardımcı olduğu” inanışında Hızır rolüne Alevî, Bektaşî ve Şii muhitine ait metinlerde de sıkça rastlandığı üzere Hz. Ali'nin ikame edildiği, Hızır'la Hz. Ali'nin özdeşleştirildiği¹⁴ görülür. Bu durum diriltme ve kurtarmanın “el” aracılığıyla yapılmasının tesadüf olmadığını, Şii inancındaki “el” algısının da metne yerleştirildiğini düşündürmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin denize daldırdığı elini her parmağında biri olmak üzere beş gemiyle denizden çıkarması dolaylı olarak “Hz. Muhammed, Hz. Fatma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin”i simgeleyen “pençe-i âl-i âbâ”ya işaret eder. Bu tabir, hem “Tanrı'nın kudret eli”ni (Günşen, 2007: 344) hem de kötülük ve sıkıntılardan koruduğu belirtilen “Hz.

Fatma'nın eli"ni (Çoruhlu, 2010: 222) ifade etmektedir. "Penc" (beş) sayısı ayrıca "lâhut (Tanrı âlemi), ceberut (Tanrı'ya varmanın üçüncü basamağı), melekut (melekler ve ruhlar âlemi), nasut, (insanlık âlemi), misâl (semboller âlemi)" olmak üzere beş ayrı evrenle ilgilidir. Dolayısıyla şairin, beş gemiyi beş âlemi simgelemek üzere bilinçli olarak kullandığı ve bunları Hz. Ali'nin eli yardımıyla denizden kurtararak da onun gücünün ve kudretinin büyüklüğünü pekiştirmek amacıyla olduğu dikkati çeker.

Şeyhoğlu, Hz. Ali'nin beş gemiyi kurtarmasını anlatırken Cebra'il'in Allah tarafından Hz. Muhammed'e yollandığına, ona müjde vererek efkârını dağıttığına ve yanına yakınlarını alarak "o dağ" a gitmesini istediğine değinir. Metinde "o dağ" ifadesiyle hangi dağın kastedildiği, hatta Hz. Ali'nin "o dağ"da olup olmadığı açık değildir. Hz. Muhammed ve ashâbı dağın tepesine ulaşınca aradan perde kalkar ve "Ali sırrı" ayan olur (beyit 62-65). Burada karşımıza "dağ" ve "Ali sırrı" olmak üzere iki motif çıkmaktadır. Ocak'ın (2008: 114-115) verdiği bilgilere göre dağlar ve tepeler eski Türk dinleri kaynaklı motiflerdendir. Bunlar, yüksek ve gökyüzüne yakın olmaları nedeniyle yücelik ve ilâhîlik göstergesi sayılmış, genellikle ilahlarla temasa geçilen yerler olarak kabul edilmiştir. Bektaşî menâkıbnâmelerinde yer alan şahısların da inzivaya çekilme, dua ve ibadet etme, riyazet için yüksek tepeleri seçtikleri, dolayısıyla Bektaşî menâkıbnâmelerinde görülen bu özelliklerin eski Türklerdeki dağ ve tepe kültürüyle bağlantısının olduğu anlaşılmaktadır. *Menkabet-i Penc Keşti*'de "o dağ" şeklinde işaret edilerek belirlenen bir dağ mevcuttur ve anlatıdaki bu parçanın "dağ ve tepe"lere ilişkin kabullerle örtüştüğü açıktır.

Bu noktada şair, söz konusu inançta sıkça değinilen ve bilinemeyeceği belirtilen "Ali sırrı"¹⁵ ifadesine bir yerde açıklık getirerek Hz. Ali'yi Allah olarak algılamak¹⁶ gibi bir düşünceye bağlı olmadığını da göstermektedir.¹⁷ Bu bağlamda *Menkabet-i Penc Keşti*'de benzer içerikteki diğer metinlerdeki gibi Hz. Ali'den söz edilirken "Emirü'l-mü'minin, Hayder, Murtezâ, Şâh, Şâh-ı merdân, Şâh-ı Kanber, Şâh-ı vilâyet, nûr-ı vilâyet, sırr-ı vilâyet, vasiy-i Mustafâ, Hudâ sırrı, sırr-ı Hâlık, ser-dâr, server, sâki-i Kevser, hallâl-i müşkil, vâris-i cümle 'ulûm-ı enbiyâ, kerem kâni, Hayber-güşâ, fâtihi-i Hayber, sâhib-i Döldül, Hâce-i Kanber..." gibi isim ve sıfatlar kullanıldığını, ancak bunlardan "Hz. Ali'nin vilâyeti ve vesâyeti" konusundaki Şii kabullerini¹⁸ işaret eden ifadelerin Şeyhoğlu'nun mensup olduğu inanç dairesini göstermesi bakımından önemli olduğunu da vurgulamak gerekir. Nitekim Şiiliğin Hz. Ali'nin Allah ve Hz. Muhammed karşısındaki konumunu kavrayışlarındaki farklılıklara göre değişik mezheplere ayrıldığını belirten Sachedina'nın (2005: 3-4, 10-11) verdiği bilgilere göre Tevhid (Allah'ın birliği) ilkesini benimseyen, Hz. Muhammed'in İslam peygamberi olduğuna inanan, Hz. Ali'yi de Hz. Muhammed gösterdiği için onun halefi kabul eden Oniki İmamcı Şii'ler ılımlı Şii mezheplerindendir. Bunlar, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ali'nin "vilâyet"ine (otorite), "vesâyet"ine (yürütücü görevi) ve Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in "vasî"si olarak Allah'ın sırlarına vakıf olduğuna inanırlar. Bu kabullere bağlı olarak ortaya çıkan Şii kelime-i şahadeti de "Şahidim ki, Allah'tan başka Tanrı yoktur, Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir, Hz. Ali Allah'ın velisi ve Allah'ın elçisinin vasîsidir" şeklindeki üç temel ilkedен meydana gelir.

Sonuç

Hız. Ali'nin tarihsel kimliği zaman içinde mitolojik bir kimliğe dönüşmüş ve bu dönüşümün etkisiyle çok sayıda edebî metin kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de *Menkabet-i Penc Keştî* başlıklı manzumedir. Çeşitli mecmualar içinde yer alan beş nüshasını tespit ettiğimiz, fakat kaynaklarda adına rastlamadığımız bu mesnevinin makta beytine göre eser, Şeyhoğlu mahlaslı biri tarafından kaleme alınmıştır. Ancak Şeyhoğlu mahlaslı şairin kimliğini kesin bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Sadece, Anadolu sahası dışında Kafkaslardan Hindistan'a kadar uzanan bölgedeki halk hikâyeleri arasında tespit edilen ve aslı Farsça olan *Gül-Senuber* hikâyesiyle *Menkabet-i Penc Keştî*'nin bağlantısı düşünülürse bu şairin, XVIII. yüzyılda Bağdat ve civarında yaşadığı belirtilen Şeyhoğlu'yla aynı kişi olabileceği ileri sürülebilir.

Klasik şiirin diline yakın bir dilin kullanıldığı *Menkabet-i Penc Keştî*, seksen beş beyit uzunluğunda ve mesnevilerdeki üç parçalı plan dâhilinde kaleme alınmış bir manzumedir. Benzeri metinlerde görülen vezin ve kafiye hataları burada da görülmektedir. Ancak bunların çok fazla olmadığı, şairin bu konuda dikkatli olmaya çalıştığı söylenebilir.

Öyle görünüyor ki Şeyhoğlu, *Gül-Senuber* hikâyesini yeniden yazarken onu fantastik bir aşk hikâyesinden Hız. Ali'nin yüceltildiği dinî bir hikâyeye dönüştürmüş, bu sırada hem şekle hem de içeriğe müdahale etmiştir. Manzum-mensur karışık uzun bir hikâyeyi seksen beş beyitlik küçük bir mesnevi hâlinde sunmuştur. *Gül-Senuber*'deki aşk anlatısını korumakla birlikte, hikâyedeki ana kahramanları ön plana çıkaracak özel isimleri ve onların maceralarını kaldırmıştır. İçerikte yaptığı değişikliklerle Şeyhoğlu, Şia'nın Hız. Ali'yi tanılaştırmayan mutedil kollarındaki Hız. Ali imgesini vermeye ve Hız. Ali'nin kerametlerini anlatmaya çalışmıştır. Dinî motiflerden yararlanmış, Hız. Ali'yi peygamberlerin ilimlerinin vârisi konumunda gördüğünü ortaya koymak için bazı peygamberlerin mucizelerinin benzerini Hız. Ali'nin de Allah'ın yardımıyla yapabileceğini göstermiştir.

IV. Metin

Menkabet-i Penc Keştî'nin nüshaları

Şeyhoğlu'nun, yukarıda çeşitli yönleriyle ele aldığımız *Menkabet-i Penc Keştî* isimli manzumesinin tespit ettiğimiz nüsha sayısı biri matbu olmak üzere beştir. Yemini'nin *Fazîlet-nâme*'si ile başlayan ve içlerindeki diğer metinler bakımından büyük ölçüde birbirine benzeyen mecmualarda yer alan bu beş nüshanın künyeleri şöyledir:

1. Şeyhoğlu, *Beyân-ı Menkabet-i Penc Keştî Goft Şeyhoğlu ez-Kerâmât-ı Hazret-i Şâh*, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2861/2, 243a-245a.

2. Şeyhoğlu, *Beyân-ı Mu'cizât-ı Ahmedî Fazl-ı Fazîlet-i Şâh Ali Nâm Kitâbdan Yazıldı*¹⁹, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî'yi Araştırma Merkezi, 454, 135b-137a.

3. Şeyhoğlu, *Menkabe-i Şâh-ı Vilâyet-i Şeyhoğlu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_001749/2, 3a-5b.

4. Şeyhoğlu, *Menkabet-ı Penc Keştî*, Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, Vat. Turco 169/II, 186^v-188 (Rossi, 1953: 146).

5. Yemini²⁰ (1325-1327). *Fazilet-nâme-i Cenâb-ı Şâh-ı Vilâyet*, Der-Sa'âdet: Cihân Matbaası, s. 290-293.

Metnin Kuruluşunda İzlenen Yol

Bu çalışmada *Menkabet-ı Penc Keştî*'nin, Vatikan Kütüphanesi'ndeki hariç, üç yazma ve bir matbu nüshası kullanılmıştır.²¹ Hazırlanan tenkitli metinde bu nüshaların hiçbiri esas alınmamış, kelimelerin vezin ve dil bakımından doğru olduğu düşünülen şekilleri tercih edilmiştir.

Manzumenin yazıldığı yüzyılı kesin olarak belirleyemememiz nedeniyle metinde eklerin ve kelimelerin okunuşunda klasik imlaya uyulmuştur.

Kelime ve eklerin yazımında başka metinlerde de sıkça karşılaşılan ve anlam değişikliği yaratmayan yazım farkları dipnotlarda gösterilmemiştir.

Vezin bozukluğu bulunan kimi beyitlerin düzeltilmesine çalışılmış, vezni düzeltilemeyen mısralardaki bozukluklara dipnotlarda işaret edilmiştir. Metne yaptığımız eklemeler [] içine alınmış, bunların dışındaki değişiklikler ise dipnotlarda verilmiştir.

Baskıda çıkan font sorunları nedeniyle metinde sadece “ayın, hemze ve uzunluklar” için sırasıyla (‘ ^) işaretleri kullanılmıştır. Kalın “k, g” ünsüzlerinin ince okunmasını engelleyen kalın sıradan bir ünlünün bulunmadığı kelimelerde, şapka işaretinin inceltme özelliği de göz önüne alınarak, uzunluk çizgi ile gösterilmiştir.

BEYÂN-I MENKABET-İ PENC KEŞT[İ]-İ ŞEYHOĞLI²²

mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

1. Gel ey mü'min niçe bu kil [ü] kâl içre nizâ' eyle
Uyanup hâb-ı gafletden cevâbum istimâ' eyle²³

2. Sana bir nakl idem Şâh-ı vilâyet menkabâtından
Bu dehrün Hızr-veş nûş eyle gel âb-ı hayâtından²⁴

3. Rivâyet kıldı bu tarz ile bir merd-i sühan-perver
Ki nakl itmîşler anı tâ zemân-ı hirmen-i gevher²⁵

4. Sahîh ahbâr ile bunda ki aslâ iftirâ yokdur
Velî bu nazm-ı güftârum Havâric bağrına okdur²⁶

5. Didiler var idi ol şehri Çîn'ün bir şehinşâhı
Götürmiş 'adl ile halkun dilinden nâle vü âhı²⁷

6. Be-gāyet hadden efzûn idi anun 'asker ü mâli
Zebûn eyler idi rezm içre zûri Rüstem ü Zâl'i²⁸
7. Ana virmişdi Hak lutf ile bir ferzend-i nîk-ahter
Kadi servi lebi la'l ü perî-peyker melek-manzar²⁹
8. Heme kâmileddi anun her cihetden cümle evsâfi
Ki binde birini vasf eylemez sa'y itse vassâfi²³⁰
9. Velî gitmişdi elden ihtiyârî pîr-veş'çün
Hilâle dönmiş idi kâmeti ol hûr-ı meh-veş'çün³¹
10. Meger görmüşdi hâb içre ki ol âşüfte vü hayrân
Hitâ sultânınun kasrında bir kız eylerdi cevân³²
11. Ne kız kim Mâh [ü] Hâver olmuş idi hüsnine mâ'il
Anı görse idi Behrâm ideydi 'aklımı zâ'il³³
12. Buyurmuşdı mekânı rif'atiyle ol Süreyyâ'ya
Nitekim ta'n iderdi sûreti Mirrîh [ü] Zehrâ'ya³⁴
13. Velâkin altı aylık yol idi mâbeyni ol şehrün
Gehî deryâ gehî sahrâ ki haddi yok durur dehrün³⁵
14. Perîşân oldu 'aşk ile çün ol şeh-zâdenün hâli
Dimişler kim olur 'âşıklarun himmetleri 'âli³⁶
15. Görüp ferzendenün ahvâlini çün ol şeh-i kişver
Revân oldu ki beş keştî anunla cümle pür-gevher³⁷
16. Dahı üç kerre beş yüz bin cevân-ı merd-i şîr-efgen
Binüp şeh-zâde ile keştîler içre açup yelken³⁸
17. Gidüp bir müddet ammâ düşdiler bir taraf-ı gird-âba
Sınup keştîleri ol cümlesi gark oldılar âba³⁹
18. Geçüp bir yıl aradan gelmedi müjde şeh-i Çin'e
Tutuşdı âteş-i fûrkat firâkı millet-i dîne⁴⁰
19. Yazup her cânibe kâsidler ile nâmeler saldı
Kimi sahrâya yüz tutdı kimi deryâlara taldı⁴¹
20. Ser-â-ser gezdiler mülk-i Hitâ'yı bâd-ı sarsar tek
Niçe dem sa'y idüp devr itdiler çün devr-i ahter tek⁴²
21. Nişânın bulmayup me'yûs olup yüz tuttular râha
Gelüp bu mâcerâyı sûz ile 'arz itdiler şâha⁴³
22. Bırakdı tâcın itdi yakasın çâk ol şeh-i kişver
Ezâlar tuttular bu nev' ile mîr ü gedâ yek-ser⁴⁴

23. İnüp taht-ı sa'âdetden yire yüzini hâk itdi
Fırâk-ı dil-ber ol şâhun vücûdın çâk çâk itdi⁴⁵
24. Çıkup sahrâya ol Beytü'l-hazen tek yapıdı bir hâne
Gözi a'mâ olup zâr ağlamakdan irdi hem cânâ⁴⁶
25. Velî var idi şâhun bir vezîri 'ârif-i 'âlem
Şecâat birle çün Rüstem sehâvet birle hem Hâtem⁴⁷
26. Cihânı ser-te-ser seyr eylemişdi ol zemânında
Özi pîr idi ammâ ma'rifetde hâtırı zinde⁴⁸
27. Huzûr-ı şâha gelüp didi ey şâh-ı sa'id-ahter
Medîne şehrinün sultânıdur bir seyyid ü server⁴⁹
28. Muhammed söylenür adı velî mahbûb-ı 'âlemdür
Sıfât-ı hüsnî kâmil efdal-i evlâd-ı Âdem'dür⁵⁰
29. Ser-â-ser ins ü cinnün berr ü bahrün pâdişâhı
Kamu mü'minlerün rûz-ı cezâda püşt ü penâhı⁵¹
30. Anun bir 'ammisi oğlı dahı var adı Hayder'dür
Cemî'i erlerün ser-dârı [vü] hem başka serverdür⁵²
31. Yetürgil kendüni bin derd ile ol 'âlî dergâha
Dili şâd oldı şâhun çün tedârük itdi ol râha⁵³
32. Getürdi kendüsiyle bir niçe yâr-i vefâ-dârı
Ki olsunlar anun def'i belâda mûnis ü yâri⁵⁴
33. Tevekkül kıldılar cân ü gönülden fazl-ı Yezdân'a
Gelüp menzil-be-menzil irdiler dergâh-ı sultâna⁵⁵
34. Resûl'ün pâyına yüz sürdiler şâh ile ol 'asker
Hem ihlâs ile katında Müselmân oldılar yek-ser⁵⁶
35. Dönüp ol şeh Resûl'e hâlini 'arz ü beyân itdi
Anup ferzendenün hâlini gözyaşın revân itdi⁵⁷
36. Terahhum eyledi şâha o demde seyyid ü server
Çağırıldı Murtezâ'ya söyledi yâ sâkî-i Kevser⁵⁸
37. Bu şâhun müşkilin hall eyle ki hallâl-ı müşkilin
Hudâ'nun sırrısın bu ravza-i 'âlemde bir gülsin⁵⁹
38. Niçe müşkilleri hall eylemişsin mu'cizâtunla
Döner ay ile gün çerh-i felek zâtî sıfâtunla⁶⁰
39. Bunı çün Şâh-ı Kanber Mustafâ'dan istimâ' itdi
Binüp Düldül'e ikrâm ile yârânı vedâ' itdi⁶¹

40. Alup şâhı bile Kanber revâne oldılar bere
Gelüp menzil-be-menzil irdiler ol sâhil-i bahre⁶²
41. Buyurdi Kanber'e Hayder yüri bahre nidâ eyle
Yüri balıklarun sultânına benden selâm eyle
42. Sadâ virdi o dem balıklarun sultânına Kanber
Yığıldı cümle balıklar heme şâh ü gedâ yek-ser⁶³
43. Zebân-ı hâl ile Şâh'a senâlar itdiler anlar
Bu ahvâli görüp gâyet ta'accüb itdiler bunlar
44. Bana hâzır kılun şeh-zâdenün bir üstühânından
Veyâ hod bir haber alun anun nâm [ü] nişânından
45. Gidüp bu şevk ile mâhî tolaşdı ka'r-ı deryâyı
Husûsâ anların şâhı gezüp komadı bir câyı⁶⁴
46. Huzûr-ı Şâh'a geldi söyledi ber-lafz-ı insânî
Ki bulmaduk anun bir üstühânın ey kerem kânı⁶⁵
47. Dönüp Şâh-ı vilâyet haykırup ey balık-ı mühcir
Cevâbum istimâ' eyle sen ey hayvân-ı nîk-ahter⁶⁶
48. Gidün şeh-zâdenün bir parmağınun bendi kalmışdur
Anı dest-i felek bir surh taş altına salmışdur⁶⁷
49. Getür ol 'uzv-ı insânî olur hem fazl-ı Yezdâni
Du'â idem Hak izniyle ana bahş eyleye cânı⁶⁸
50. Gidüp ol şevk ile mâhî irişdi ka'r-ı deryâyı
Alup ol 'uzv-ı insânî getürdi Hazret-i Şâh'a⁶⁹
51. Vasiyy-i Mustafâ ol üstühânı aldı balıktan
Ana cism ü beden virmek temennâ kıldı Hâlık'dan⁷⁰
52. Bi-izni Hâlık ol mürde dirildi geldi hem câna
Niçe kâfir bu i'câzı görüben geldi imâna⁷¹
53. Emîrül-mü'minîn Şâh'un du'ası müstecâb oldu
Münâfıklar bu ahvâli görüp gamdan kebâb oldu⁷²
54. O demde şâh-ı Çin'ün hâtırı gamdan güşâd oldu⁷³
Görüp ferzendini zinde pek ehl-i i'tikâd oldu
55. Buna şekk itme kim rûz-ı ezelde Hazret-i 'Îsâ
Kılurdi beş yüz yıllık mürdeleri ihyâ⁷⁴

56. Husûsâ vâris-i cümle ‘ulûm-ı enbiyâdur bu
Buna her şey musahhardur vasiyy-i Mustafâ’dur bu
57. Dönüp şeh-zâde eytdi zâr ile ol Şâh-ı merdân’a
Ki ey hükmi olan câri ser-â-ser ins ile câna⁷⁵
58. Ne yüzle varayum men şeh-r-i Çin’e ey kerem kânı
Ki ta’n ide bana merdüm senün hem-demlerün kanı⁷⁶
59. Benümle var idi üç kerre beş yüz bin mâh-tal’atlar
Müzeyyen cism ile başında tâc eğninde hil’atlar⁷⁷
60. Ola şehirde anun her birinün mûnis ü yâri
Dem-â-dem anı andukça iderler âh ile zârî⁷⁸
61. Kerem kıl anlara Şâhâ benüm tek bir du’â kılğıl
Yeter men bendeni her dem melûl-i bi-nevâ kılğıl⁷⁹
62. O demde cânib-i Hak’dan Resûl’e geldi Cebrâ’îl
Beşâret birle Muhtâr’un idüp efkârını zâ’îl
63. Didi yâ Mustafâ algıl senünle bir niçe hem-dem
Yüri ol tağa seyr eyle ‘Alî’nün sırrını bir dem
64. Alup Ahmed’le eshâbı ser-i kûha revân oldu
Aradan perde ref’ oldı ‘Alî sırrı ‘ıyân oldu⁸⁰
65. Bakup gördiler o Şâh’ı kerâmet bahrine talmış
Elin dergâha kaldırmış niyâzın destine almış⁸¹
66. İlâhî ol Habib’ün hürmet-i âli hakıyîçün
Du’âmı müstecâb eyle bu ism adı hakıyîçün⁸²
67. Bu tarz ile du’â eyledi ol dem kâdir Allâh’a
Uzatdı pençe-i Hayber-güşâsın ka’r-ı deryâyâ⁸³
68. Kalup dest-i şerîfi bir zemân bahr-i sa’âdetde
Çıkup her parmağında bir gemi evvelki ‘âdetde⁸⁴
69. Hemîn esbâb ü mâli cümleten hem âdemi zinde
‘Alî’yi yâd idenler kalmamış bir yirde der-bende⁸⁵
70. ‘Alî nûr-ı vilâyetdür ‘Alî sırr-ı vilâyetdür
Bu kavle i’tibâr eyle ‘Alî ser-dâr-ı âyetdür⁸⁶
71. ‘Alî’dür fâtih-i Hayber ‘Alî’dür sâki-i Kevser
‘Alî’dür sâhib-i Döldül ‘Alî’dür hâce-i Kanber⁸⁷

72. Gör imdi n'eyledi n'itdi o demde fazl-ı Yezdâni
Zihî kudret zihî kuvvet zihî tevfik-i Rabbâni
73. Buyurdi bâda kaldurdi heme keştileri yirden
Hitâ mülki diyüp vardı hüner eksük degül erden⁸⁸
74. Hitâ halkı bakup gördi ki beş keşti 'ıyân oldı
Hevâdan indi âheste gelüp şehre revân oldı⁸⁹
75. Haber-dâr itdiler şâhı bu ahvâl-i garâ'ibden
Gelüp hayrân olup gördi çü dem-beste 'acâ'ibden⁹⁰
76. Didi var ise bu sırrı iden ol Şâh-ı Kanber'dür
'Aliyyü'l-Murtezâ'dur bu heme şâhâna serverdür
77. Müselmân olmış idi ol 'Alî'nün fazl-ı cûdından
Haber-dâr idi her şeyden husûsâ öz vücûdından
78. Çıkup ikrâm ile karşu irişdi Şâh-ı merdân'a
Getürdi şehre ol Şâh'ı ri'âyet kıldı mihmâna⁹¹
79. Kalup bir niçe gün anda vasiyy-i Mustafâ Hayder
Ber-â-ber oldı zevk ile heme şâh ü gedâ yek-ser⁹²
80. Kalem 'âciz olur ger vasf idersem cümle ve'l-hâsıl
Alup ol duhteri kıldı anı maksûdına vâsıl⁹³
81. Hem ol âyîn ile anlar revâne oldılar Çîn'e
Gelüp ol kavm-i bî-dîni getürdi cümleten dîne⁹⁴
82. Dönüp 'arz itdi ahvâli Resûl'e ol sa'id-ahter
İşitdi yâri ahbâbı heme şâdân olup yek-ser⁹⁵
83. Buna şekk itme kim Âsaf getürdi çünki Belkîs'i
Mutî' itdi Süleymân'a ser-â-ser kavm-i İblîs'⁹⁶
84. Bu hod meşhûr-ı âlemdür ki Hayder sırr-ı Hâlık'dur
Anun şânında her şey kim dinilse cümle lâyıkdur⁹⁷
85. Yüri Şeyhoğlı ey dil kim mekânun kûh-ı Kâf eyle
'Alî'nün fazlına cân ü gönülden i'tirâf eyle⁹⁸

Temmet⁹⁹

Sonnotlar

¹Hız. Ali ve Muaviye arasındaki hilafet mücadelesi İslam toplumunu bir daha geri dönülmeyecek biçimde ikiye, hatta Hâriciler de eklenirse üçe bölmüştür (Ocak, 2005: XVI).

²Ocak (2005: XIV), Hz. Ali'nin tarihsel kişiliğindeki bu dönüşümün anlaşılması için eski Ortadoğu dinî, mitolojik, neoplatonist ve gnostik mirasının, Mısır'dan İran'a kadar uzanan coğrafyada yaşayan ve Mevâlî denen sonradan Müslüman olmuş çeşitli halklar aracılığıyla İslam kültürüne kendiliğinden eklendiğini kabul etmek gerektiğini belirtir.

³Kullandığımız nüshalarda manzumenin başında "Beyân-ı Menkabet-i Penc Keşti-i Şeyhoğlı (M.), Beyân-ı Menkabet-i Penc Keşti Goft Şeyhoğlı ez-Kerâmât-ı Hazret-i Şâh (MK.), Beyân-ı Mu'cizât-ı Ahmedi Fazl-ı Fazilet-i Şâh 'Alî Nâm Kitâbdan Yazıldı (H); Beyân-ı Menkabet-i Penc Keşti Goft Şeyhoğlı ez-Kerâmât-ı Hazret-i Şâh-ı Vilâyet Kerrema'llâhu Vechehu (AK)" (bkz. metin); karşılaştırmaya almadığımız Vatikan nüshasında ise "Menkabet-i Penc Keşti der-İnşâ'-ı Şeyhoğlı ez-Kerâmât-ı Hazret-i Murtazavî" (Rossi, 1953: 146) olmak üzere farklı başlıklar yer almaktadır. Bu farklılıklar nedeniyle çalışmamızda eser için Menkabet-i Penc Keşti ismini kullanmayı tercih ettik.

⁴Gül-Senuber hikâyesiyle ilgili katkısı için Sayın Şükrü Hatipoğlu'na teşekkür ederim.

⁵Terzibaşı (1988: 97-101)'nda yer almayan bu beyit, Şeyhoğlı (06 Mil Yz A 1462/3: 48a-49b)'ndan alınmıştır.

⁶Türkmençe Gül-Senuber destanının varyantları, çevriyazılı tam metni ve Türkiye Türkçesine çevirisi için bkz. (Eren, 2009). Gül-Senuber ve diğer Türkmen destanları hakkında yapılmış ayrıntılı bir inceleme için bkz. (Şahin, 2010). Tezlere ve kitabına ulaşabilmem konusundaki katkısı için Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Şahin'e teşekkür ederim.

⁷Gül-Senuber destanı Kitab-ı Senuber, Senuber, Destan-ı Şehzade Senuber gibi isimlerle yalnız Orta Asya'da değil, Kafkaslar, Hindistan ve İran'da da bilinmektedir. Bu anlatının edebî kaynağının XII-XIV. yüzyıllarda yazılan Farsça Gül ü Senuber adlı hikâye olduğu ve Hindistan'da Pencan edebiyatının ünlü sanatçısı Urva'nın da Fars edebiyatı etkisiyle Gül-Senuber isimli bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir (Eren, 2009: 18, 22). Fakat Fars edebiyatı ile ilgili kaynaklarda hikâyenin sözü edilen Farsça metnine veya nüshalarına ilişkin herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Azerbaycan Nağılları (Tehmasib, 2005: 83-101) isimli eserde Gül Senaver'e Neyledi, Senaver Gül'e Neyledi başlıklı bir masal yer alıyorsa da Gül ve Senaver burada anlatılan olayın ana kahramanları değildir (bkz. 10 numaralı dipnot). Bu masalın metnine ulaşmam konusundaki yardımları için Yrd. Doç. Dr. Hanife Koncu ve Dr. Elmira Mamedova'ya teşekkür ederim.

⁸Metinde şehzadenin doğumuna ilişkin herhangi bir şey anlatılmaz. Sadece Allah'ın, Çin şahına bu şehzadeyi lütufla verdiği "Ana virmişdi Hak lutf ile bir ferzend-i nik-ahter" (7a) mısraında değinilir.

⁹Gül Senaver'e Neyledi, Senaver Güle Neyledi başlıklı Azerî masalında, başlığı oluşturan soru cümlesine cevap aranması dolayısıyla da olsa, Gül ve Senaver isimli bir padişah ve eşine yer verilmesi (Tehmasib, 2005: 83-101; bkz. 8 numaralı dipnot) dikkat çekicidir.

¹⁰"Bunun üzerine, rüzgârı onun emrine verdik; onun emriyle onun istediği yere uysal uysal/tatlı tatlı akıp giderdi." (Kur'an-ı Kerim, Sad 38: 36); Süleyman için de sabah gidişi bir ay, akşam dönüşü bir ay olan rüzgârı görevlendirdik..." (Kur'an-ı Kerim, Sebe 34: 12).

¹¹"...Eşeğine bak! Seni insanlara bir ibret yapalım diyerdir bu. Kemiklere bak, nasıl yerli yerin düzenliyoruz onları ve sonra et giydiriyoruz onlara..." (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2: 259).

¹²"Güneş, savaş, zafer, ateş, kan, hükümdarlık, aşk, haz" vb. hususların yanı sıra "güney" yönü de ifade eden kırmızı renk, Türkmenlerde güneşe işaret eden kutsal bir anlam taşımaktadır (Çoruhlu, 2010:

208-209). İslamî dönemde Bâtıniler “Kızillar” diye anılmıştır. Şeyh Haydar, on iki dilimli kızıl tacı kabul etmiş, sonradan bu tacı giyen Safevî hükümdarlarıyla onlara uyarak Safevî şahlarını dinî reis sayanlara Kızılbaş/Kızılbaşlar denmiştir. Aleviler, Hz. Ali'nin kızıl renkli elbise giydiğini kabul ederler (Gölpınarlı, 2004: 190-191). Ayrıca Alevî/Bektaşî kültüründe kırmızı renk Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e işaret eder (Günşen, 2007: 346).

¹³ Hz. İsa'nın diriltme mucizesiyle ilgili olarak Âl-i İmrân Suresi'nin 49. ayetinde “Ölüleri Allah'ın izniyle diriltirim” ifadesi yer almaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'deki bu ayette Hz. İsa'nın kimleri ya da kaç yıllık ölüleri dirilttiği hususunda bir açıklık bulunmamaktadır. Taberî'de Hz. İsa'nın, peygamber olduğuna inandırmak için gösterdiği mucizelerden birinin ölüyü diriltmek olduğu belirtilerek şu olay anlatılmıştır: Hz. İsa, peygamberliğini ispat için Beni İsrail'den çoktan ölmüş birini bulmalarını ister. Onlar da Hz. Nuh'un oğlu Sam'dan eski bir ölü bulamaz. Onun kabrine giderler. Hz. İsa, mezarın köşesine gider ve “Ya Sam bin Nuh! Allah'ın izniyle kalk” diye seslenince ölü dirilerek mezardan kalkar. Hz. İsa onunla konuşur (Taberî, 1982: 106-107). Kuzgun (1996), Dört İncil'de Hz. İsa'ya atfedilen üç diriltme olayına işaret etmiştir. Ancak burada diriltildiği belirtilenler beş yüz yıl önce ölmüş kimseler değildir.

¹⁴ Konuyla ilgili olarak bkz. (Ocak, 1990: 106-107, 122, 176-177, 199).

¹⁵ “Ali sırrı-arı sırrı” sözü arının da Hz. Ali'nin de sırrına akıl ermez anlamında Alevîler ve tasavvuf ehli arasında yaygındır (Gölpınarlı 2004: 20).

¹⁶ Hz. Ali'nin tanrılığının bir sır olduğunu, ancak güçlü bir kalp gözüyle görülebileceğini, Nusayrilerin bunu sistematikleştirdiklerini belirten Tanrıverdi (2006), Hz. Muhammed'in Hz. Ali'nin tanrılığı önünde bir perde; Selman'ın onun tanrılığına açılan bir kapı olduğu anlayışına değinerek bu olgunluğa “Ali sırrı” dendiğini ve Alevî şiirinde sıkça dillendirildiğini söyler.

¹⁷ Metinde “fazl” kelimesinin “fazl-ı Yezdâni (49, 72), fazl-ı Yezdân (33), fazl-ı cûd (77), 'Ali'nün fazlı (85)” olmak üzere beş kez kullanılması şairin inancıyla ilgili olabileceği noktasında dikkati çekmektedir.

¹⁸ Şii teriminin yalnızca Oniki İmamcı Şiiler (İmâmiyye-i İsnâ Aşeriyye) için kullanıldığını belirten Sachedina (2005: 4, 3-23), bu çalışmasında Hz. Ali'nin “veli” ve “vasî” olduğu kabulünü ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.

¹⁹ Metnin başlığı yazmanın fihristinde “Çin Şehrinin Pâdişâhının Oğluyula Denizde Gark Olan Beş Geminin Çıkarılması” şeklindedir.

²⁰ Matbu metne ulaşmam konusundaki katkısı için Prof. Dr. Hatice Aynur'a teşekkür ederim.

²¹ Dipnotlarda geçen MK. Millî Kütüphane, AK. Atatürk Kitaplığı, H. Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi nüshalarını, M. matbu metni, dk. ise derkenarı ifade etmektedir.

²² MK.: 243a-245a; H: 135b-137a; AK: 3a-5b; M: 290-291.

BEYÂN-I MENKABET-İ PENÇ KEŞT[İ]-İ ŞEYHOĞLI: BEYÂN-I MENKABET-İ PENC KEŞTİ GOFT ŞEYHOĞLI EZ-KERÂMÂT-I HAZRET-İ ŞÂH MK.; BEYÂN-I MU'CİZÂT-I AHMEDÎ FAZL-I FAZÎLET-İ ŞÂH 'ALÎ NÂM KİTÂBDAN YAZILDI H; BEYÂN-I MENKABET-İ PENC KEŞTİ GOFT ŞEYHOĞLI EZ-KERÂMÂT-I HAZRET-İ ŞÂH-I VİLÂYET KERREMA'LLÂHU VE CHEHU AK.

²³ niçe: - H. M. / kıl [ü] kâl: kâl kıl AK / nizâ': nez' H. M.

²⁴ âb-ı: âb ü H.

²⁵ bir: - H. M.

²⁶ ki: - H. M. // güftârum: güftârı H.

²⁷ vü: - MK.

- ²⁸ ‘asker ü: ‘askeri H. – M. // zûrî: zûr-ı H. M. / ü: - M.
- ²⁹ ferzend-i: ferzend ü AK. // lebi: leb MK. H. M. / la’l ü: la’li MK. H. la’l M.
- ³⁰ kâ mildi: kâ mildür MK. H. M/ anun MK. H. AK. M: hem AK.dk. // birini: birin H. AK. M.
- ³¹ Birinci mısradâ vezin bozuktur. elden: eliden MK. - H. M. // hûr-ı: hûri AK.
- ³² görmişdi: kör idi MK. / ki: - H. M. / ol: - MK. H. M. / vü: - MK. / hayrân: hayrâni MK. // cevân: cüd anı (?) H. İkinci mısradâ vezin bozuktur.
- ³³ mâh: mâhi MK. H. M.
- ³⁴ Buyurmuşdı: Büyümüşdi M. / mekânı: mekân-ı H. M.
- ³⁵ yok durur: yokdur H. M.
- ³⁶ çün: - MK.
- ³⁷ ahvâlini: hâlini MK. / çün ol: ol MK. H. M. / şeh-i: şehi MK. AK// pür: bir AK.
- ³⁸ şîr-efgen: şîrân H. M.
- ³⁹ tarf-ı: tarâfa MK. // keştileri: keştiler AK. / ol: - H. M.
- ⁴⁰ şeh-i: şehi MK. AK. şâh-ı H. M. // âteş-i: âteşi H. / firâkı: firâk-ı H. M.
- ⁴¹ taldı: saldı MK. H. M.
- ⁴² mülk-i: mülki MK. H. AK. M. // Niçe dem: - H. M.
- ⁴³ Nişânın: Nişânun H. AK. M. / me’yûs olup: me’yûsen H. M. / râha: - MK. // mâcerâyı: cerâyı MK.
- ⁴⁴ itdi yakasın: yakasın H. M.atdı yakasın AK. / çâk ol MK. AK.dk.: çâk itdi H. AK. M. / şeh-i: şehi AK.
- ⁴⁵ taht-ı: tahtı AK. // ol: o H. M. / vücûdın: vücûdun H. AK. / çâk çâk: çâk MK.
- ⁴⁶ tek: - MK.
- ⁴⁷ ‘ârif-i ‘âlem: ‘ârif ü ‘âlim AK. // şecâ’at birle: şecâ’atde H. M.
- ⁴⁸ ol zemânında: evvel zemânda MK. H. AK.
- ⁴⁹ gelüp: geldi MK. AK. / sa’îd: - MK. // seyyid ü: seyyid-i MK. H. M. / Medîne: M’de “d” ünsüzü yazılmamıştır.
- ⁵⁰ Sıfât-ı hüsnî: Sıfâtı hüsn-i MK. Sıfâtı hüsnî H. AK.
- ⁵¹ Birinci mısradâ vezin bozuktur. // Kamu: Cümle H. M. / ü: - MK. H.
- ⁵² ‘ammisi: ‘ammisi H. M. / dahı: - MK. / adı: idi MK. / Hayder’dür: Hayder AK. // ser-dârı MK. H. AK. M: serveri AK.dk. / serverdür: server AK.
- ⁵³ Dili: Velî MK. H. M. / şâhun: - H. M. / ol: - MK.
- ⁵⁴ yâr-i: yâri AK. // anun: ana MK. H. AK. M. / mûnis ü: mûnisi MK. H. M. / yâri MK. H. AK. M: pâ-y-dârı AK.dk.
- ⁵⁵ tevekkül: gönül H. / ü: - MK. // gelüp: varup H. / M’de “menzil-be-menzil”deki ikinci “menzil”de basım hatası vardır.
- ⁵⁶ ol: - MK.
- ⁵⁷ şeh: şâh MK. H. AK. M. / ‘arz ü: ‘arz MK. - H. M. / beyân: - MK. // göz: - MK. / yaşın: yaşun H. M.
- ⁵⁸ şâha: ol şâha H. M. / o demde: - H. / ü: - MK. H. M.
- ⁵⁹ müşkilin: müşkilün M. / ki: - MK. AK. // sırrısın: sırrısın H. M.
- ⁶⁰ mu’cizâtunla: mu’cizâtumla MK. AK. // zâtı: zât-ı H. M.
- ⁶¹ yârânı: yâri H. M.
- ⁶² irdiler: - H. M.
- ⁶³ şâh ü: şâhi MK. AK. / yekser MK. H. AK.dk. M: kemter AK.

- ⁶⁴ ka' r-ı: - MK. // câyı: câyı MK. câyı merc yı AK.
- ⁶⁵ bir lafz-ı: bi'l-lafzihı MK. bi'l-lafzi AK. //  st h nın:  st h nun MK. M.H.
- ⁶⁶ haykırup:  ıgırup AK. / balık-ı: ba MK.
- ⁶⁷ bir parmağınun: - MK. parmağınun AK. / bendi: bir bendi MK. H. AK. M. // altına: altında MK.
- ⁶⁸ 'uzv-ı: 'uzvı MK. 'izz-i M.H // Du'  idem: Du' lar eyler m H. Du'  eyler m M. / izniyle: - H. / ana MK. H. AK. M: bana AK.dk.
- ⁶⁹ 'uzv-ı: 'izz-i H. M.
- ⁷⁰ cism: cem' H. M. /  : - MK. AK.
- ⁷¹ görüben geldi: görüp geldiler H. M.
- ⁷² mü'minin: m 'm n M.
- ⁷³ pek: - MK. bin H. M.
- ⁷⁴ r z-ı: r zı MK. AK. // mürdeleri: m rdeyi MK. H. AK. /  kinci mısradaki vezin bozuktur.
- ⁷⁵ ins ile: inle (kelime nazal n ile yazılmıştır) H. M. / c na MK. H. AK.dk. M: cinne AK.
- ⁷⁶ men MK. H. AK.dk. M: ben AK. / merdüm: her dem AK.
- ⁷⁷ Birinci mısradaki vezin bozuktur. // cism ile: cümle H. M.
- ⁷⁸ m nis  : m nis MK. M.m nisi H. // andukça: akdukça M. /  h ile:  hı MK.
- ⁷⁹ men: ben MK. AK/ bendeni: bende-i key M.
- ⁸⁰ eshâbı: esh b-ı AK. / ser-i: sırrı AK. seyri AK.dk. / Ahmed'le: pey m-ber H. M.
- ⁸¹ elin: el n AK. / niyâzın: niy zun AK. / destine: deste MK.
- ⁸² hürmet-i: hürmeti MK. H. AK. // ism: ism   AK.
- ⁸³ pençe-i: pençe H/ -g ş sın: -g ş sun AK.
- ⁸⁴ bahr-i: bahri AK. // gemi: gemi tüm MK. H. AK.
- ⁸⁵  : - MK. // der-bende: bende MK.
- ⁸⁶ n r-ı: n rı AK. / sırr-ı: sırrı MK. AK.
- ⁸⁷ Hayber: Haybi M.
- ⁸⁸ kaldurdu: kaldı yirdi M.
- ⁸⁹ bakup gördi ki MK. H. AK.dk. M: görüp bakdı ki AK.
- ⁹⁰  t : - MK. H. M. / -beste: bestete M.
- ⁹¹ ri 'âyet: gâyet H. M.
- ⁹² Kalup bir niçe: Kaluban bunca gün MK. AK. //  : - MK.
- ⁹³ Kalem: 'Alem MK.
- ⁹⁴  y n ile:  yen ile AK.dk.  hen ile AK.
- ⁹⁵ 'arz: 'arz ile M. / ol sa' d: ol MK. sa' d H. M.
- ⁹⁶ kim: ki H. /  unki: - MK.
- ⁹⁷ ki: - MK.
- ⁹⁸ Y ri: Y ri ey H. M. / ey dil: dil H. M. //  : - H. M.
- ⁹⁹ Temmet: - H. M.

Kaynakça

- AKTULUM, Kubilay. (2004). Parçalılık/Metinlerarasılık. Ankara: Öteki Yayınevi.
- ÇORUHLU, Yaşar. (2010). Türk Mitolojisinin Ana Hatları. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- DERDİYOK, Çetin. (1988). Cemâlî Divânı İnceleme-Metin. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- EREN, Nehir. (2009). Türkmen Gül-Senuber Destanı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir: EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖKALP ALPASLAN, Gonca. (2002). XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (2004). Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÜNŞEN, Ahmet. (2007). “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış” Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları, 2(2): 328-350.
- İNAL, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. (2000): Son Asır Türk Şairleri (Kemâlüş-Şu'arâ) III. haz: Hidayet ÖZCAN. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- KAFKASYALI, Ali. (2009). İran Türk Âşıkları ve Millî Kimlik. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. (1966). “Türkler’de Halk Hikâyeciliğine Âit Bâzı Maddeler: Meddahlar”. Edebiyat Araştırmaları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KÖSE, Nerin. (1994). “Türkmenistan’dan Gül Senüber Hikâyesi” Milli Folklor Uluslar Arası Halkbilimi Dergisi, 3 (6): 52-56.
- Kur’an-ı Kerim Meali. (1994). çev. Yaşar Nuri ÖZTÜRK. İstanbul: Hürriyet Ofset.
- KUTLAR, Fatma Sabiha. (2010). “Seher Abdal’ın Helvâ vü Nân’ı”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 56: 269-298.
- KUZGUN, Şaban. (1996). Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri. <http://kitap.ihya.org/dort-incil/index.html>. Erişim tarihi: 17. 04. 2011.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1990). İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2005). “Sunuş”. Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali. der. Ahmet Yaşar OCAK, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2008). Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları.

- ROSSI, Ettore. (1953). *Elenco Dei Manoscritti Turchi Della Biblioteca Vaticana*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- SACHEDİNA, Abdülaziz. (2005). "Oniki İmamcı Şii İnancında Ali Bin Ebi Tâlib". *Tarihten Teolojiye İslam İnancılarında Hz. Ali*. der. Ahmet Yaşar OCAK, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ŞAHİN, Halil İbrahim. (2010). *Türkmen Destanları ve Destancılık Geleneği*. Konya: Kömen Yayınları.
- ŞEYHOĞLU. *Kaside-i Bağdâd-ı Dârü's-selâm*. Ankara Milli Kütüphane Koleksiyonu. 06 Mil Yz A 1462/3: 48a-49b.
- ŞEYHOĞLU. *Manzume-i Besmele*. Kütahya İl Halk Kütüphanesi. 37 Hk. 339/4: 19b-23a.
- ŞEYHOĞLU Osman. *Mir'ât-i Hızır*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları. OE-Yz-362/1: 1b-49a.
- TABERİ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (1982). *Tarih-i Taberî Tercemesi II*. Konya: Can Kitabevi.
- TANRIVERDİ, İnan. (2006). "Ali'nin Tanrı Olduğu Düşüncesi". <http://www.aleviform.com/showthread.php?t=13879>. Erişim tarihi: 09. 04. 2011.
- TEHMASİB, Memmedhüseyn. der. (2005). *Azerbaycan Nağılları II*, Bakı: Azerbaycan Elmler Akademiyası Neşriyyatı.
- TERZİBAŞI, Ata. (1988). *Kerkük Şairleri III*. Bağdat: Zaman Basımevi.
- THOMPSON, Stith. (1955-1958). *Motif-Index of Folk Literature V*. Bloomington: Indiana University Press.
- TUMAN, Mehmet Nâil. (2001). *Tuhfe-i Nâilî, Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri I-II*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.

TÜRK DÜNYASININ ORTAK KAYNAĞI: “YAZICIOĞLU ALİ’NİN SELÇUK-NÂME’Sİ”

Necati DEMİR*

Özet

Türk dili, tarihi ve kültürünü anlatmak üzere pek çok eser kaleme alınmıştır. *Köktürk Yazıtları, Divânü Lügâti’t Türk, Danişmend-name, Dede Korkut Hikâyeleri, Saltık-name* ... bunlardan bazılarıdır. Bu eserlerin en büyük özelliği, Türk dünyasının ortak kaynağı olmasıdır. *Yazıcıoğlu Ali* tarafından Türkçe olarak kaleme alınan *Selçuk-nâme*, diğer adlarıyla *Tevârih-i Âl-i Selçuk, Târih-i Âl-i Selçuk* ve *Oğuz-nâme* adlı eser, Türk dünyasının ortak kaynağı olmak bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Eser, 1436’da II. Murat zamanında *Yazıcıoğlu Ali* tarafından kaleme alınmıştır. *Selçuk-nâme*, muhtevası çok geniştir. İslamiyet öncesi Türk kavimleri, Moğol kavimleri, diğer Türk boyları *Uygurlar, Kıpçaklar, Kanklılar, Karluklar, Kalaçlar, Ağaçeriler (Tahtacılar), ...* , Türklerin bir kolu olan Oğuzların dip tarihini içermektedir. Oğuz boylarının adlarının kaynağı, damgaları, ongunları tek tek gösterilmiştir. Ayrıca Oğuz damgalarının altın mürekkeple yazıldığını özellikle belirtmekte fayda vardır. Yazıcıoğlu, farklı kaynaklardan yararlanarak *Dede Korkut, Akkoyunlu Beyi Kara Osman, Selçuk’un babası Lokman Dokak Han, Selçuklu Devleti’nin kurucusu Selçuk Bey (?-1009), Gazne Hükümdarı Sultan Mahmud (998-1030), Sultan Tuğrul (1037-1063), Sultan Alparslan (1063-1072), Melik Şah (1072-1092), Berkyaruk (1094-1105), Sultan Muhammed (1105-1118), II. Mahmud (1118-1131), Sultan Mesud (1134-1152), Gıyaseddin Keyhusrev, Alaüddin Keykubad, Osman Gazi* ve onların dönemleri ile ilgili çok önemli bilgiler vermektedir. Bunlara ek olarak Oğuz Türklerinin Anadolu’yu vatan yapmaları ve Anadolu’daki şehirler ayrıntılı denebilecek şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmada *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Selçuk-nâme)* adlı eser değerlendirilecek; Türk dili, tarihi ve kültürü açısından taşıdığı değer üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Türk tarihi, Türk kültürü, Oğuzlar, Ağaçeriler (Tahtacılar), Selçuklular, Kırşehir.

COMMON SOURCES OF TURKIC WORLD: “SELÇUK-NAME BY YAZICIOĞLU ALİ”

Abstract

There have been lots of written works for depicting Turkish language, history and culture. Orkhon Inscriptions, Divânü Lügâti’t Türk, Dede Qorqud Epics have been some of these important works. One of the important features of these materials is that there are common

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, necatidemir@gazi.edu.tr

sources of Turkish World. Selcuk-nâme, in other words, Tevârih-i Âl-i Selcuk, Târih-i Âl-i Selcuk ve Oghuzs-name has been one of the important common sources of Turkic World. This material was written by Yazıcıoğlu Ali in 1436 under II. Murat. Selcuk-name has been included lots of information about Turkic world. For example, Turkish races in pre-Islamic periods, Mongolians, other Turkish tribes, Uighurs, Kipczaks, Qarluks, Qalachs and Tahtacis are some of these branches. Also, historical sources of Oghuz worlds, their stamps and totems have been identified in this book. These stamps have written with golden ink. Yazıcıoğlu had been given information about Dede Qorkud, Kara Osman, Lokman Dokak Khan (father of Selcuk), founders of Seljuks Selcuk Bey (?-1009), Sultan Mahmud –ruler of Gazne- (998-1030), Sultan Tuğrul (1037-1063), Sultan Alparslan (1063-1072), Melik Shah (1072-1092), Berkyaruk (1094-1105), Sultan Muhammed (1105-1118), II. Mahmud (1118-1131), Sultan Mesud (1134-1152), Giyaseddin Keyhusrev, Alaüddin Keykubad, Osman Gazi and their periods in historical process. Also, struggles of Oghuz Turks for making a home to Anatolia and cities in Anatolia have been identified in this article. In this study, Tevârih-i Âl-i Selçuk written by Yazıcıoğlu Ali will be evaluated in terms of Turkish language, history and culture.

Keywords: Turkish historical process, Turkish culture, Oghuzs, Tahtacı, Selcuks, Kırşehir.

Giriş

Büyük Selçuklu Devleti; Hazar Denizi'nin doğusunda, günümüz Türkmenistan Devleti'ni de içine alan bölgede mayalanmış ve kurulmuştur. Bir başka söyleyişle Türkmenistan ve çevresi, Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşuna ev sahipliği yapmıştır. Nüfusun çoğalması ve komşu ülkelerle ilişkilerden dolayı Selçuklu Devleti'ni kuran Oğuz Türkleri, ağırlıklı olarak batıya doğru göç etmeye başlamıştır. Daha sonraki zamanlarda sınırlar İran, Arap Yarımadası, Azerbaycan, Türkiye tarafına doğru genişletilmiş; Selçuklu Devleti, dünya tarihinin en büyük cihan devletlerinden biri durumuna gelmiştir.

Aslında Türkmenistan ve çevresi yalnızca Oğuzlara değil, zaman zaman bütün Türklüğe yurt olmuştur. XIV. yüzyılda Yazıcıoğlu Ali tarafından Türkçe olarak kaleme alınan *Selçuk-nâme*, diğer adlarıyla *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, *Târih-i Âl-i Selçuk* ve *Oğuz-nâme* adlı eser, bunun en büyük delilidir.

Selçuk-nâme'ye göre Türkmenistan ve çevresi Türklüğün doğduğu, mayalandığı diyar, Türklüğün dünya üzerine yayıldığı noktalardan biridir. Dolayısıyla *Selçuk-nâme*, bütün Türk dünyasının ortak eseridir. Bir başka söyleyişle hiçbir eser, *Selçuk-nâme* kadar bütün Türklüğü kucaklamamıştır. Türklüğün dip tarihini ve ortak geçmişini, dünya üzerine yayılışını, Türk boylarının birbiri ile akrabalığını, ilişkilerini en güzel ve en detaylı bir şekilde bu eserde görmekteyiz. Ayrıca Büyük Okyanus'tan Balkanlara, Kuzey Buz Denizi'nden Umman Denizi'ne, Afrika ortalarına kadar yayılan Türklüğün birleştirildiği tek eser galiba *Selçuk-nâme*'dir.

Selçuklu Devleti tarihinin kaynakları da oldukça sınırlıdır. Aslında Büyük Selçuklu Devleti ve Anadolu Selçuklu Devleti tarihi hakkında Türkçe ve yabancı dillerde pek çok eser yazılmıştır. Fakat en kapsamlı ve temel kaynaklardan birisi olan *Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuk-nâme'sinden* bazı kaynaklar hiç yararlanmamıştır. Bazıları ise çok az yararlanmışlardır. Zira eser eski yazıdan yeni yazıya çok geç aktarılmış, araştırmacıların ve okuyucuların hizmetine çok geç sunulmuştur (Bakır, 2009).

Yeni yazıya yakın zamanda aktarılan, gereği gibi incelenmeyen bu eser, çeşitli araştırmacılar tarafından birkaç eserin tercümesi olarak değerlendirilmiştir². Hâlbuki eser iyi incelendiğinde Yazıcıoğlu Ali'nin günümüze ulaşamayan pek çok eseri tarayarak yeni ve büyük bir eser ortaya koyduğu görülmektedir.

Biz bu eserin Topkapı Müzesi Revan Bölümü'nde olan iki nüshasını da elde edip yayımlamak üzere yeni yazıya aktardık. Eserde Türklerin dip tarihi, Türk-Moğol ilişkileri ve akrabalığı, diğer Türk boylarının tarihi ve gelenekleri, Oğuz boylarının damgaları; Büyük Selçuklu Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti'nin ve Türk boylarının karanlıkta kalmış pek çok konusu aydınlatılmaktadır. Oğuz boylarının menşei, yapılanması ve teşkilatlanması, Selçuklu Devleti'nin kuruluşu, Oğuz/Selçuklu Türklerinin batıya göçü, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve Selçuklu/Oğuz Türklerinin kültür ve medeniyeti konusunda eşine rastlanmayacak kadar önemli bilgiler bulunmaktadır. Buna ek olarak eser; Türkmenistan, Azerbaycan, İran ve Türkiye coğrafyasının IX-XIV. yüzyıldaki durumu hakkında eşine rastlanmayacak bilgiler ihtiva etmektedir.

1. Selçuklu Tarihi Konusunda Selçuk-nâme'nin Yeri

Selçuklu Dönemi, Müslüman Oğuz Türklerinin Batı Asya'nın büyük bir bölümünü yurt hâline getirdiği zamanlardır. Ayrıca Türklüğün Avrupa ve Afrika kıtasının sınırlarına dayandığı zaman dilimidir. Dolayısıyla genel Türk tarihi içerisinde en önemli devrelerden biridir. Selçuklu Dönemi; Müslüman Türklerin Çin, Hindistan, Fars, Arap, Ermeni, Rus, Gürcü, Bizans gibi pek çok milletle komşu olduğu zamanlardır. Çok sayıda önemli olayın yaşandığı asırlardır.

Selçuklu Dönemi'nde Türklüğün çok geniş bir coğrafyaya yayılmasına ve bu kadar hareketli geçmesine rağmen yazılı kaynaklar son derece az, sınırlı ve yetersizdir. Büyük göçlerin yapıldığı IX-XII. yüzyıllarda ciddi anlamda Oğuz tarihi yazılmamış, göçlerin bir kaydı tutulmamıştır. Bununla birlikte Türkmenistan, Azerbaycan, İran ve Anadolu'da Türkçe eserler de kaleme alınmamıştır. Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu'da geçen yaklaşık 200 yıl, Türkçenin karanlık dönemi olarak ilan edilmiştir. Zira o devirde Oğuzlar, eserlerini Fars dili ile kaleme almaktaydılar. Dolayısıyla Oğuzların tarihinde IX-XII. yüzyıllar çok önemli olmasına rağmen bu döneme ait kaynak yetersizliği, hep büyük bir problem olarak kalmıştır.

Türkçe kaynakların sınırlı ve yetersiz olması yanında Çin, Hindistan, Fars, Arap, Ermeni, Rus, Gürcü, Bizans kaynakları da karanlıkta kalmış konuları aydınlatabilecek durumda değildir.

İbn-i Bibî'nin Farsça olarak kaleme aldığı *El Evamirü'l-Ala'iyе Fi'l-Umuri'l Ala'iyе*, 1192-1280 yılları arasında içermektedir. Eser, özellikle Selçukluların doğu tarafında kalan bölümü konusunda son derece yetersizdir (İbn Bibi, 1996). Anadolu'da kaleme alınmış diğer bir eser *Bezme u Rezm*'dir. Kadı Burhaneddin, kendi tarihini yazması için devrin şair ve yazarlarından Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadi'ye teklifte bulunur. Adı geçen şahıs bu teklifi kabul eder. O 1394 yılında Sivas'a gelmiş, dört yıl sonra Kadı Burhaneddin ölünce *Bezme u Rezm*'i bitirip buradan ayrılmıştır. Eserde, Anadolu Selçuklularının sadece son zamanlarından bahisler geçmektedir (Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadi, 1990).

Anadolu'nun kuzey bölümünün fethini konu alan ve rivayetlere dayalı olarak Tokat'ta kaleme alınan *Danişmend-nâme*, Selçuklu tarihini genel olarak ele almaktan uzak olup tamamıyla Anadolu'nun kuzey bölümünün Selçuklular tarafından fethini anlatmaktadır (Demir, 2002). Osmanlı Döneminde kaleme alınmış fakat Selçuklu Dönemini anlatan *Saltık-nâme* de Selçuklu tarihini kapsamlı olarak ele almış değildir. Saltık Gazi ile ilgili rivayetler, XV. yüzyılda halk arasında, özellikle Balkanlar'da yaygın olarak anlatılmaktayken *Cem Sultan*'ın dikkatini çeker. Yanındaki görevlilerden biri olan *Ebü'l Hayr-ı Rûmî*'yi, Sarı Saltık ile ilgili rivayetleri toplamak üzere görevlendirir ve Saltık Gazi'ye ait menkıbelerin yazıya geçirilmesini sağlar. Eserin yazarının verdiği bilgilere göre Saltık-nâme'nin yazılışı yedi yıl sürmüştür. Dolayısıyla eser, *Ebü'l Hayr-ı Rûmî* tarafından 1473-1480 yılları arasında Edirne'de yazılmıştır³.

Ahmed bin Mahmud'un yazdığı *Selçuk-nâme* de Yazıcıoğlu'nun eseri ile rivayetlere dayanmaktadır ve son derece yetersiz bir kaynak olarak karşımızda durmaktadır (Ahmed bin Mahmud, 1977). 875 (1470-1471)'de Ebu Bekr-i Tiranî'nin Farsça olarak kaleme aldığı *Kitab-ı Diyarbekiriyye* ise ağırlıklı olarak Akkoyunlu ve Karakoyunluları anlatmaktadır (Ebu Bekr-i Tiranî, 2001).

Anadolu'da Urfalı Mateos tarafından kaleme alınan bir *vakayi-nâme* ise hem yetersizdir hem de Selçuklular konusuna başka bir millet ferдинin bakış açısını içermektedir (Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli, 1987: 15).

XIV. yüzyılda Yazıcıoğlu Ali tarafından Türkçe olarak kaleme alınan *Selçuk-nâme*, diğer adlarıyla *Tevârih-i Âl-i Selçuk* ve *Oğuz-nâme* adlı eser, Selçuklu Devleti ile Oğuz Türklerinin en önemli kaynaklarından biri durumundadır. Selçukluların Türkmenistan, Azerbaycan, İran, Irak, Suriye, Ermenistan ve Türkiye'deki faaliyetlerini konu edinmektedir.

Selçuk-nâme, diğer adlarıyla *Tevârih-i Âl-i Selçuk* ve *Oğuz-nâme*, Oğuzların ortak kitabıdır. Yani Türkmenistan, Azerbaycan, İran, Irak, Suriye, Türkiye ve Balkan Türklüğünün hem kültür hem de Türk dili açısından ortak eseridir.

2. Selçuk-nâme'nin Yazarı ve Yazılış Tarihi

Selçuk-nâme, Yazıcıoğlu Ali tarafından kaleme alınmıştır. Yazıcıoğlu Ali, Yazıcızade olarak da zikredilmektedir. Yazıcıoğlu Ali'nin hayatı ve şahsiyeti hakkında geniş bilgilere sahip değiliz. Fakat Yazıcıoğlu Ali'nin II. Murad zamanında yaşadığı, Mısır'a Memluk sultanlarına elçi olarak görevlendirildiği bilinenler arasındadır.

Elde sağlam kaynaklar olmamasına rağmen *Muhammediye*'nin yazarı Yazıcıoğlu Mehmed Bican (ö.1451) ve *Envarü'l-Aşikin*'in yazarı Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın onun kardeşleri olduğu sanılmaktadır. Zira bu üç âlimin aynı yıllarda yaşaması ve aynı aile lakabını taşıması tesadüf olmasa gerektir.

Yazıcıoğlu Ali'nin ailesi ile ilgili detaylı bilgiler mevcut değildir. Fakat Yazıcıoğlu Ahmed ve Yazıcıoğlu Mehmed'in Gelibolulu bir ailenin çocukları olarak dünyaya geldikleri bilinmektedir. Babaları devlet kâtipliği yapmış Yazıcı Selahaddin'dir ve Şemsiye adlı bir astroloji kitabının sahibidir (Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, 2007: 601). Bu ailenin ortaya koyduğu üç önemli eserin Türk kültür ve medeniyet tarihindeki önemini dikkate alırsak Yazıcıoğlu Ali'nin eğitimi bir ailenin mensubu olduğu anlaşılmaktadır.

Selçuk-nâme'nin yazılış tarihi konusunda farklı görüşler vardır. Bazı araştırmacılar 827/1423 tarihini esas almışlardır. Fakat II. Murad'ın 1421'de tahta çıktığını dikkate alırsak bu kadar büyük bir eserin iki yıl gibi kısa bir zamanda yazılabilmesi mümkün görünmemektedir. Eser muhtemelen 1436'da bitirilmiştir.

Anadolu'da 1071'den itibaren Anadolu Selçukluları, Türkçeyi ikinci plana itmiştir. Din ve eğitimde Arapça, edebiyat dilinde ise Farsça öne çıkarılmıştır. Osmanlı Devleti Döneminde de Türkçe gölgede kalmıştır. İlk dönemde şair, aydın ve yazarlar maharetlerini Arapça ve Farsça yazarak göstermişlerdir.

1402'de meydana gelen Ankara Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti, büyük bir tahribat ile karşı karşıya kalmıştır. Devlet yeniden toparlanırken biraz daha öze dönülmeye gayret edilmiştir. Bu çerçevede Yıldırım Bayezid'in oğlu Emir Süleyman, Türkçeye özellikle önem vermiştir. Onun devrinde Süleyman Çelebi'nin kaleme aldığı *Mevlid* adlı eser, sade Türkçe ile vücut bulduğu için hâlâ Türklüğün temel kitapları arasında yer almaktadır.

Emir Süleyman zamanında başlayan Türkçecilik cereyanı, II. Murad devrinde daha da netleşmiştir. II. Murad, devrin bilim adamlarından pek çok eserin Türkçeye çevrilmesini istemiştir. Bir yandan da telif eserleri teşvik etmiştir (Ercilasun, 2004: 449). Tam bu zamanlarda Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçuk-nâme* adlı eseri hem Türklük hem de Türkçecilik şuurunu uyandırmıştır. Eser, Osmanlıların Türklüğe bakışının önemli bir temel taşı durumuna gelmiştir.

II. Murad Döneminden itibaren Osmanlı hanedanı, Türklüğe ve Türkçeye ciddi anlamda ağırlık vermeye başlamıştır. Din, tıp, ahlak ile ilgili eserler, siyasetnameler, sözlük ve ansiklopediler II. Murad Döneminde Türkçeye çevrilmiştir. Türklüğün kaynaklarını Arap tarihi içinde değil, bizzat aslından, Türk tarihinin bir parçası olarak ele almaya başlamışlardır.

Ayrıca II. Murad Dönemi'nde paraların ve dökülen topların üzerine Kayı Boyu'nun damgaları vurulmaya başlanmıştır.

Osmanlı hanedanında Türklük ve tarih şuuru bir süre daha devam etmiştir. Nitekim Şehzade Cem, oğluna "Oğuz"; II. Bayezid ise oğluna "Korkut" adını koymuştur.

Yazıcıoğlu Ali, eserini Fatih Sultan Mehmed'in babası II. Murad'a (saltanat yılları: 1421-1451) takdim etmiştir. *Selçuk-nâme*, II. Murad'a ithafen yazıldığı için Murad Han'ın ismine sık sık rastlanmaktadır: "Atasından soynra çok zamân **Kayı**, hânlar hâni oldı. Pes bu delil ve erkânca pâdişâh-ı azam seyyid-i selâtinü'l-Arab ve'l-Acem kâyyid-i cüyüşî'l-muvahhidin, kâtili'l-kefereti ve'l-müşrikîn sultân bin sultân pâdişâhumuz **Sultân Murâd bin Mehmed Hân** ki eşref-i âl-i Osmân'dur. Pâdişâhlığa ensab ve elyakdur. Oğuz'uy kalan hânları uruğundan belki Çingiz hânları uruğundan, dahı mecmûndan ulu asl ve ulu sünükdür, şer-ile dahı örf-ile dahı. Türk hânları dahı kapusına gelüp selâm virmege ve hizmet itmege lâyıkdur. Allâhu tealâ, bâki ve pâyende kılson, soyı âlem oldıkca cihân-dâr u cihânda var olsun. Bi-'n-nebiyyi ve ilâhi ve hem PeyğâMBER aleyhi's-selâm zamânna yakın zamânda **Bayatı** boyundan **Korkut Ata** koydı. Oğuz kavminüñ bilgisi-y-idi, ilhâm ıderdi. Eyyitdi, "Âhir zamânda girü hânlık Kayı'na dege, dahı kimesne ellerinden almıya." didi. Didüğü, Osman rahmetu'llâh neslindendür" (Yazıcıoğlu, 29-30).

Yazıcıoğlu Ali eser içerisinde, özellikle bölüm sonlarında kaleme aldığı manzum bölümlerde, Sultan II. Murad'a ithafen methiyeler yazmıştır:

- (2) *Elümden kim ola ki bula necât
Çün oldı cihân menzili hâdisât
Kişi ger fakir ola yâ pâdişâh*
- (3) *Yeri 'âkıbet ola hâk-i siyâh
Hüner-mend olur-ısa yani hüner
Elümden kaçan kurtıla ser-be-ser*
- (4) *Kimesnenüñ öldiğüne olma şâd
Ki bu çarh kimseye virmez murâd
Kamı Âl-i Selçuk u Sasanılar*
- (5) *Kamı Deylemiler Horâsâniler
Dem-â-dem ecel câmını içdiler
Beyâbân-ı 'adem mülkine göçdiler*
- (6) *Cihân bunları şöyle kıldı nihân
Ki bilmez kimesne bunlardan nişân
Meger şol ki hoş 'adl-ıla dâdı var*
- (7) *Tevârih içinde anuñ adı var
Cihân-cûna idüğü rüşen durur
Buna 'âkil aldansa gevden durur*

- (8) *Kişi âhiretten degüldür irak
Gerek her dem ede anuñ-uçun yarak
Çü mecmû'-ı halka bekâ andadur*
- (9) *Kamu itdüğine cezâ andadur
Dürüş küle cennetde cânuñ mukîm
Ne ğam cism olursa 'izâm-ı remîm*
- (10) *Nitekim revândur selâtîn-i Rûm
Ki 'âlemde vaz' itdiler hoş rûsûm
Gazâ vü cihâd idi anlara kâr*
- (11) *Anuñ- içün kılurlar cihânda karâr
Halef oldı anlara Sultân Murâd
Dahı artuğ ider olardan cihâd*
- (12) *Du'âlar kılur cümle rûhânîler
Ki dâyim duta devri 'Osmânîler (Yazıcıoğlu, 51)*

...

- (6) *Meger ol ki Hakk anı bîdâr ide
Ki dünyâda 'ukbâ-y-içün kâr ide
Nitekim Şehen-şeh Murâd'a Huzây*
- (7) *Olupdur nice hayr işe reh-nümây
Huzâ'ya dahı yigrek it hâlini
Refik eyle tevfiğe ef'âlini (Yazıcıoğlu, 51)*

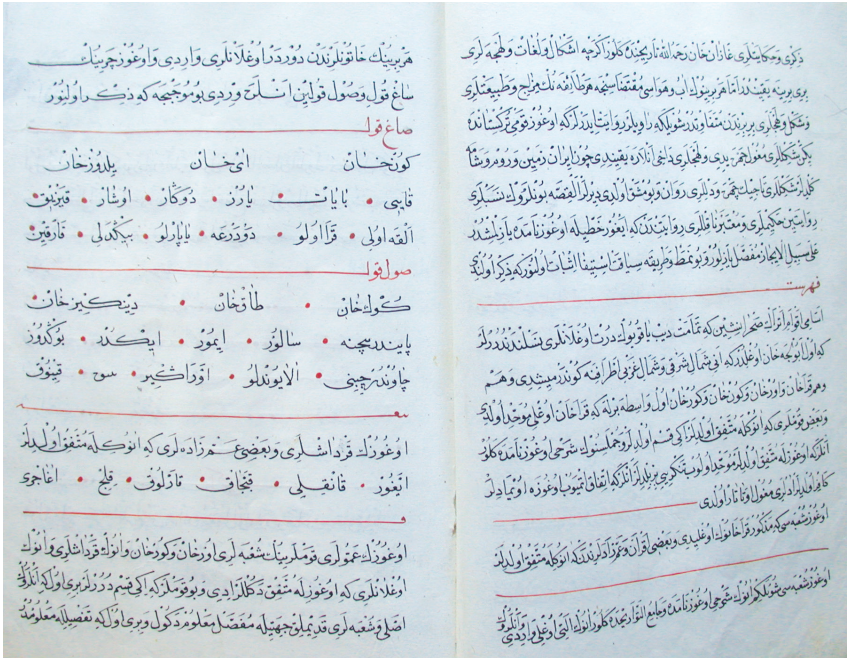
...

- (11) *Çün geldi zuhûra nesl-i 'Osmân
Mecmû'muñ adı oldı penhân*
- (12) *Yâ Rabb bu zuhûrî dâyim eyle
Dünyâ çemeninde kâyim eyle*
- (13) *Ser-sebz ola baĝ-ıla gülistân
Şol şâhî ki servdür hirâmân*
- (14) *Mâdâm ki devr ide bu devrân
Maksûd-ı zamân-ı Murâd-ı insân (Yazıcıoğlu, 55)*

3. Selçuk-nâme'nin Nüshaları

Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçuk-nâme'sinin* şimdiye kadar gördüğümüz sekiz, göremediğimiz fakat varlığını bildiğimiz bir nüshası olmak üzere toplam dokuz nüshasından haberdarız: **1.** Yazıcıoğlu Ali, *Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk)*, Topkapı Sarayı, Revan Bölümü, nu: 1391;

(En geniş nüsha). **2.** Yazıcıoğlu Ali, *Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk)*, Topkapı Sarayı, Revan Bölümü, nu: 1390; **3.** Yazıcıoğlu Ali, *Selçuk-nâme (Tarih-i Âl-i Selçuk)*, Topkapı Sarayı, Revan Bölümü, nu: 1392; **4.** Yazıcıoğlu Ali, *Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk)*, Topkapı Sarayı, Revan Bölümü, nu: 1393; **5.** Yazıcıoğlu Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Or. Quart. 1823; **6.** Yazıcıoğlu Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Paris Bibliotheque Nationale Regius Supp. Turc. 737 (bk. Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, 2007: 601); **7.** Yazıcıoğlu Ali, *Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk)*, İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler, nr: T9291; **8.** Yazıcıoğlu Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi, İsmail Saib Bölümü, nr: 1727; **9.** Yazıcıoğlu Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Tarih, nr. 332.



Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk)'nin ilk sayfaları
(Yazıcıoğlu Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Topkapı Sarayı, Revan, nu: 1391)

4. Selçuk-nâme Konusunda Yapılan Çalışmalar

M. Th. Houtsma, Paris ve Leiden nüshalarına dayanarak *Oğuz-nâme*'nin Anadolu Selçukluları ile ilgili bazı bölümlerini "*Tevârih-i Âl-i Selçuk*" başlığı ile yayımlamıştır (Houtsma, 1902). Onun hazırladığı eser, "*Zikr-i Pâdişâh-ı Sultân Süleymân-Şâh-ı Der Rûm*"dan başlayıp

"Zikr-i Vürûd-ı Resûlân-ı Sultân Celâlî'd-dîn Kerret-i Sâni-i Be-hizmet-i Sultân 'Alâü'd-dîn" de bulunmaktadır. Houtsma'nın yaptığı bu çalışma, aşağı yukarı İbn-i Bibi'nin *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l-Ala'ie (Selçuk-nâme)* adlı eserinin Türkçesidir.

Rıfat İlhan Çelik, M. Th. Hotsuma'nın neşrini Latin harflerine aktararak yüksek lisans tezi olarak hazırlamıştır (Çelik, 2005).

Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk)* adlı eseri, Seyyid Lokman b. Hüseyin el-Asurî tarafından 1599'da özetlenmiştir. Avusturya Milli Kütüphanesi'nde bulunan bu yazma J.J.W. Lagus tarafından Latince çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Lagus, 1854).

Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk), Ahmed bin Mahmud'un (ö. 977/1569-70) kaleme aldığı Selçuk-nâme'ye de kaynaklık etmiştir. Ahmed bin Mahmud'un yazdığı Selçuk-nâme'nin Bodleian (Oxford) Kütüphanesi ve Edirne İkinci Badi Efendi Kütüphanesi'nde (nu. 2314) olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar, Türkiye'de Erdoğan Merçil tarafından neşredilmiştir (Ahmed bin Mahmud, 1977).

Selçuk-nâme konusunda İran'da yapılmış iki çalışma görmekteyiz. Bunlardan ilki İ. Afşar'a (Zahireddin Nişâpûri, 1343), diğeri de B. Pârizî'ye aittir.

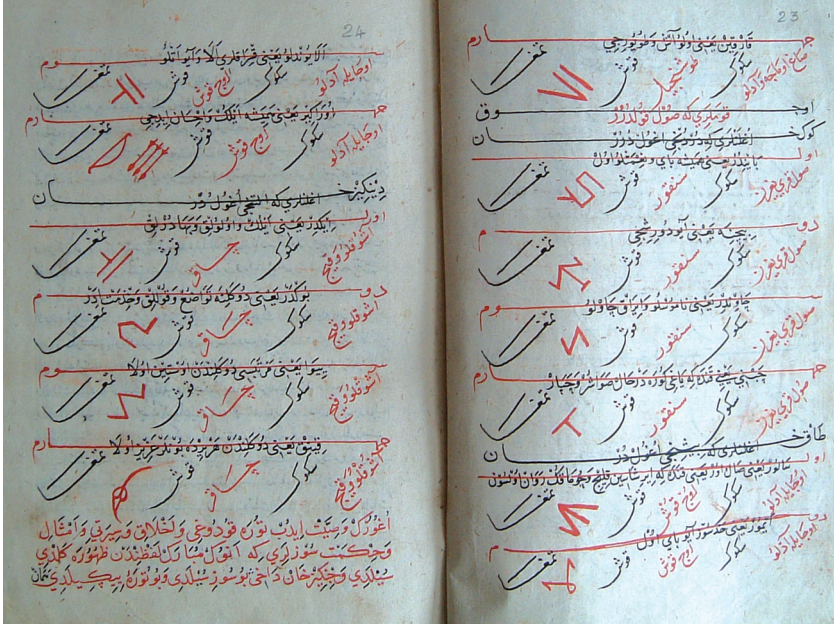
Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçuk-nâme*'sinin son zamanlardaki güzel bir neşri yakın zamanda Abdullah Bakır tarafından yapılmıştır (Yazıcızâde Ali Tevârih-i Âl-i Selçuk, İstanbul 2009). *Selçuk-nâme*'sinin bir bölümü Türkmenistan'ın Milli Medeniyet 'Miras' Merkezi Türkmenistan adındaki Türkmenistan Golyazmaları Enstitüsü tarafından da yayımlanmıştır: Yazıcıoğlu Ali, *Selçuk Türklerinin Tarihi I, II*, Aşgabat 2004. Ayrıca eserin bir kısmı makale olarak da yayımlanmıştır (Bakır, 2009, 163-199).

Selçuk-nâme'nin Oğuzlar ve Selçuklular konusunda yapılan çalışmalarda, az da olsa, kaynak olarak kullanıldığını görmekteyiz.

5. Selçuk-nâme'nin Konusu

Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçuk-nâme* adlı eseri; öncelikle İslamiyet öncesi Türk kavimleri, Moğol kavimleri ve Türklerin bir kolu olan Oğuzların dip tarihini içermektedir. Ayrıca Selçuklu Dönemi, Beylikler Dönemi ve Osmanlı Dönemi tarihidir. Eseri beş bölüm hâlinde ele alabiliriz:

Birinci bölümde Türk ve Moğol boylarının şeceresi ve tarihi ile Türklerin bir kolu olan Oğuzların dip tarihi ele alınmıştır. Oğuz boylarının adının kaynağı, damgaları, ongunları birinci bölümde verilmiştir. Eserde Oğuz damgalarının altın mürekkeple yazıldığını özellikle belirtmekte fayda vardır.



Selçuk-name'de Oğuz Damgaları ve Boylar Hakkında Bilgiler (Yazıcıoğlu Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Topkapı Sarayı, Revan, nu: 1390)

Yazıcıoğlu, eserinin bu bölümünü kaleme alırken Reşideddin Fazullah'ın *Cami'ü't-Tevârih* adlı eserinden ve diğer Oğuz-nâmeler'den yararlanmış gibi görünmektedir. Zira kendisi Oğuzları anlatırken: “Oğuz şu'besi şöyle kim anuñ şerhi Oğuz-nâme'de ve *Cami'ü't-Tevârih*'de gelür, anuñ altı oğlu var-ıd ve anlaruñ her birinüñ hatunlarından dörder oğlanları var-ıd ve Oğuz çerinüñ sağ kolı ve sol kolın anlara virdi, bu mücebbe ki zikr olunur.” (Yazıcıoğlu, 3-4) demektedir. Bahsettiği Oğuz-nâme ise Uygur Türkçesi ile kaleme alınmış eser olmalıdır.

Yazar, Türklerin soyunu Nuh Peygamber'in oğlu Yafes'e dayandırmış, Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya kadar götürmüştür. “Âdem –salavâtu'llâhi 'aleyhiye Havva'yı çift virüp ve besse min-hümâ ricâlen kesiren ve nisâ'en mücebince ikisinüñ neslini yir yüzine yaydı ve Nüh 'aleyhi's-selâm- oğlanlarıñdan Yâfes zürriyyâtına *Türkistân* iklimini yir ve yurt virdi ki anda çoğalup andan çıkup kalan iklimlere dahı pâdişâh olup gazâ ve cihâd kılalar.” (Yazıcıoğlu, 1). Bu satırlardan sonra Türklüğün dip tarihi ele alınmış, Moğol-Türk akrabalığı üzerinde durulmuş, Moğolların boyları hakkında bilgiler verilmiştir. Ona göre Moğol boyları şunlardır: Celayir, Sevniyyet, Tatar, Merkiyet, Kürlüt, Tulas, Tumat, Bulgacın, Germucin, Urasut, Tamğalık, Tarğut, Uvirat, Barğut, Kuri, Telengüt, Kistemi, Uyanka, Kurkan, Sekayet.

Selçuk-nâme'nin diğer bir özelliği de Ergenekon'dan bahsetmesidir: “Şol kavmler ki ma'lümdür ki anlaruñ şu'belerinüñ aslı ol iki kişidendür ki *Ergenekon*'a gittiler ve tevâlüd ve tenâsül birle anlaruñ uruğı çok oldılar ve Moğol lafzı anlarun cinsi oldı ve fülân kavmlere

ki anlara benzerler mecâz yönünden Moğol dirler ki bu lafz itlâk olmak anlarıñ 'ahdinden ibtidâ oldu ve bu Moğol-Türk tâyifelerinden bir kavim idiler ve çün 'inâyet-i ezeli anlarıñ hakkında var-ıdı. Dört yüz yıla yakın zamânda çok kavimler ve boylar anlardan peydâ oldu ve çokluğ-ıla kalan tavâyifden ziyâde oldılar ve anlarıñ şevketi vâsıtasıyla kalan tavâyif dahı anlarıñ adıyla adandılar. Şöyle ki Etrak'un ekserine şimdi Moğol dirler. Nite ki bundan öñdinki zamânda çün Tatar gâlib-idiler, cümlesine Tatar dirlerdi ve henüz 'Arab'da ve Hind ü Hitây'da Tatar şöhreti vardur ve bu asli Moğollar tedric-ile iki kısım oldılar" (Yazıcıoğlu, 6).

Yazıcıoğlu, daha sonra yakın tarihlere doğru gelmekte; *Uygurlar, Kıpçaklar, Kanklılar, Karluklar, Kalaçlar, Ağaçeriler (tahtacıların ataları)*, ... olmak üzere pek çok Türk boyunu ve onların yurtlarını incelemektedir.

Eserde daha sonra Oğuz Han ve Oğuz boyları hakkında bilgi verilmiştir. Oğuz'un doğumu, büyümesi, gençliği ve nesilleri anlatılmıştır: "Oğuz'un oğlanlarıñdan yigirmi dört boy peydâ oldu ve şöyle mufassal yazıldı. Her biri bir ad ve lakaba mahsûs oldılar ve tamâm **Türkmânlar** ki 'Acem'de, 'Arab'da, Rüm'da, Şâm'da var dururlar, anlarıñ neslinden dururlar ve bu yigirmi dört boyuñ oğlanlarındandır. Filcümle ol vaktin ki Oğuz kavimleri kendü vilâyetlerinden Maverâünnehr ve İrân iklimlerine geldiler ve tevâlüd ve tevâsülleri bu iklimlerde oldu, bu yirleriñ suyu ve havâsı muktezâsınca tedric-ile şekilleri Tacik şekline döndü ve çün mutlak Tacik degüллерdi, Tacik kavimleri anlara **Türkmân** didiler." (Yazıcıoğlu, 18). Bu bilgilerden sonra Oğuz boylarının teşkilatlanması, boyların görevleri, han ve bey olma sıraları ve kuralları ele alınmış, boyların damgaları çizilmiştir.

Türklerin kadim geleneklerinden toy, orun ve ülüş hakkında verilen bilgiler ise gerçekten dikkat çekicidir.

Eserin birinci bölümünde *Dede Korkut ve Akkoyunlu Beyi Kara Osman*'dan da kısaca bahsedilmiştir.

İkinci bölüm ise "Zikrû's-Selâtin-i Âl-i Selçuk" başlığını taşımakta ve Büyük Selçuklu Devleti ile ilgili bilgileri içermektedir. Selçuklu hükümdarlarını Oğuzlara bağlayarak giriş yapan Yazıcıoğlu, Selçuk'un babası Lokman Dokak Han, Selçuk bin Lokman Han (?-1009) hakkında kısa bilgiler verir. Daha sonra Arslan İsrail (1009-1032) ile Gazne Hükümdarı Sultan Mahmud'un (998-1030) mücadeleleri, Sultan Tuğrul'un tahta geçmesi, halife ile münasebetler ve Irak Selçukluları anlatılmaktadır. Ayrıca Sultan Tuğrul Dönemi (1037-1063), Sultan Alparslan Dönemi (1063-1072), Melik Şah Dönemi (1072-1092), Melik Şah'ın oğulları I. Mahmud ile Berkyaruk'un taht mücadelesi, Berkyaruk Dönemi (1094-1105), Sultan Muhammed Dönemi (1105-1118), II. Mahmud Dönemi (1118-1131), Sultan Mesud Dönemi (1134-1152), Sultan Sencer Dönemi (1118-1157) ve diğer sultanlar eserde detaylıca anlatılmıştır.

Yazıcıoğlu'nun, ikinci bölümü kaleme alırken Ravendî'nin *Râhatû's-sudûr* adlı eserinden yararlandığı anlaşılmaktadır (Ravendî, 1921).

Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçuk-nâme* adlı eserinin üçüncü bölümü, çok büyük oranda, İbn Bibî'nin *El Evamirü'l-Ala'ıye Fi'l-Umuri'l Ala'ıye* adlı eserinin Türkçeye tercümesidir.

Dördüncü bölüm, Alaüddin Keykubad ve Osman Gazi hakkında verilen bilgileri içermektedir. Bu bölüm oluşturulurken de *Reşideddin Fazullah'ın Cami'ü't-Tevârih* adlı eserinden yararlanılmış gibi görünmektedir.

Beşinci bölümde İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın (1295-1304) ölümünden sonra Anadolu'nun siyasi ve sosyal durumu anlatılmaktadır. Kısaca Gazneliler anlatıldıktan sonra, Osmanlıların menşeinden ve Anadolu'ya gelişlerinden bahsedilmektedir. *Selçuk-nâme*, II. Murad Han'a ithafen yazılmış bir manzume ile sona ermektedir.

6. Selçuk-nâme'nin Coğrafyası

Selçuk-nâme'nin coğrafyası, Türklerin dip tarihinden de bahsetmesi dolayısıyla bütün Türk dünyasını ve Moğolistan'ı içine alan bölgedir. Dolayısıyla Yazıcıoğlu Ali; Büyük Okyanus'tan Balkanlara, Kuzey Buz Denizi'nden Arabistan çöllerine, Afrika kıtasının ortalarına kadar uzayan bir coğrafyadan söz etmiştir.

Oğuzların ilk yurtlarının neresi olduğu tartışmalı bir konudur. Kaynakların çoğalmaya başladığı IX. yüzyılın başlarından itibaren Oğuzların; Hazar Denizi'nin doğu kıyısındaki Mangışlak yörelerinde, Horezm veya Cend Gölü de denilen Aral Gölü'nün çevresinde oturduklarını görmekteyiz. Aral Gölü'nün çevresinde bulunan Çağraoğuz veya Çağraoğuz Dağları ise Oğuz boylarının yurtları olduğu anlaşılmaktadır (Agacanov, 2002). Sınırın, doğuda Seyhun Irmağı'na kadar ulaştığı anlaşılmaktadır.

Selçuk-nâme'ye göre Oğuzlar, Türkistan'da yani Yesi şehrinde oturmaktaiken kalabalık oluşlarından ve otlak arayışından dolayı daha doğuya göç etmişlerdir. Bu durum eserde şu şekilde anlatılmaktadır: “Çoklıklarından ve otlak yerlerinin tarlığundan Türkistân'ı koyup Mâverâünnehr'e geldiler. Kışı Buhara'da ve Tur'da kışlarlardı ve yazın Sıfat'da ve Semerkand'da yaylalar-ıdı ve bunların ulularına Selçuk bin Lokmân Dakak dilerdi ve bunun dörd oğlu var-ıdı.”(Yazıcıoğlu, 38). Eserde Oğuzların batıya doğru aşama aşama göçleri ve Hindistan'a seferleri ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.

Sultan Alparslan'ın Anadolu seferi ve Malazgirt Savaşı'nı kazanması, daha sonra Maveraünnehr'i fethetmekten Nirzüm Irmağı'nın kenarındaki bir kalede Yüsuf-ı Nirzümü tarafından şehit edilmesi de konular içerisinde yer almaktadır. Sultan Alparslan'ın Türkmenistan'ın *Merv* şehrinde defnedildiği de verilen bilgiler arasındadır. Sultan Alparslan; Horasan taraflarını, Irak'ı ve Anadolu'nun büyük bir bölümünü fethetmiştir.

Sultan Melik Şah'ın seferlerinin, hem doğuya hem de batıya doğru olduğu anlaşılmaktadır. Onun Semerkand'ı nasıl fethettiği eserde verilen bilgiler arasındadır. Hatta Melik Şah Dönemi'nde, Selçuklu topraklarının ne kadar geniş olduğunun anlaşılması için Nizamülmülk'ün ortaya koyduğu şu incelik dikkat çekicidir: “Çünkü Sultân'ın leşkери Ceyhün'u geçdi, vezir Nizâmülmelik gemicileri ücretin Antâki'den aldı. Elleri berâtlar virdi ve bu gemiciler varup Sultân'a çağırıldılar, feryâd etdiler ki, “Eger bir yigit bundan Antâkiyye'ye varsa, girü gelince pir olur. Bize andan ücret gerekmez.” didiler. Sultân, Nizâmülmelik'e Baba

derdi. Eytdi, "İy Baba! Bu ne işdür ki itdün, bi-insâflıkdur." didi. Vezir eytdi, "İy Hudâvend! Anlara hiç hâcet degüldür ki yirlerinden hareket ideler. Bizüm leşkerümüzde kişiler vardur ki anların berâtların nakd akçeye alurlar. Ben bu işi senün saltanatın ta'zimi ve memleketün çokluğun izhâr itmek-üçün kıldum ki halâyık bileler ki rub'-ı meskûn tamâm elümüzdedür. Bir şehir gibi ba'zınun tonluğun ba'zıdan selevüz." didi. Sultân bunun tedbirin ve firâsetin begenüp tahsin itdi." (Yazıcıoğlu, 57-58). Sultan Melik Şah'ın zamanında Akdeniz kenarında Lazkiye'ye kadar ulaşıldığı, hatta atlarına denizden su içtikleri, batı sınırının İznik'e, doğu sınırının ise Hita ve Hotan'a kadar uzandığı kaydedilmiştir.

Yazar, Sultan Sencer zamanında Selçuklu Devleti'nin büyüklüğünü şöyle anlatmıştır: "*Sultân Sencer begâyet 'azamet hâsıl itdi. Şöyle ki anın hutbesi Kâşgır haddinden Yemen'ün Aksâ'sına degin ve Mekke'de ve Tayif'de ve Umman'da ve Aderbicân'da tâ Rûm sınırına degin okunurdu. Memleketün vus'atı şol denli idi ki kendü vefât itdikden sonra bir yıla degin öldüğü memleketinün uçlarında işidilmedi. Henüz hutbeyi anın adına okurlardı ve gâyet devletlü ve din-perver pâdişâh-ı ve 'ulemâyı begâyet severdi.*" (Yazıcıoğlu, 77).

Günümüz Türkmenistan coğrafyası ise Selçuk-nâme'nin ikinci bölümünün yani Büyük Selçuklu Devleti'nin merkezidir denilebilir. Türkmenistan coğrafyası içerisinde daha çok Merv şehri öne çıkmaktadır. Gaznelilerle Selçukluların yaptığı bir savaş Selçuk-nâme'de şöyle anlatılmaktadır: "*Çün ahşam oldu, Sultân Mes'ûd be gâyet yüregün fil üzerine süvâr olup ve leşker dahı muhkem atlara bindiler ve Tus'dan yaña müteveccih oldılar. Ve yigirmi biş ferseng yold-ıdı, kasd itdiler ki ol gice erişeler. Yolda fil üzerinde uyhu gâlebe itdi. Kimesne uyarmaya cür'et itmedi ve fili dahı katı sürmediler. Çün irte oldu, Tuğrul Bey'e haber yitişüp çıkdı. Karındaşı Çağrı Beg'e buluşdı ve Sultân işidüp gâyet de melûl oldu ve fil-bânlara siyâset itdi ve ol aradan dönüp ceng yarağın gördi. Ve Sarh-ıla Merve arasında bir sahrâ var-ıdı. Ol arada Selçukiler-ile uğraşdılar ve Selçukiler ol arada ne kadar su var-ısa kendüleri alup ve kuyuların toldurmuşlardı. Çün Sultân Mes'ûd'ün leşkeri ve tavarları su bulmadılar. Susuzlıktan gâyet de buğaldılar ve âhir yüz dönderüp münhezim oldu. Ve Sultân Mes'ûd gördi ki kendüsi yalnız kalmış, kendü dahı döndi ve bir yügrek file bindi, degme at anı çekmezdi. Ve kaçmağa yüz tutdı ve hazine ve esbâb ve tecemmül her ne var-ısa kodı gitti ve yağmâladılar. Ve bir kaç Türkân sürüp Sultân Mes'ûd kullarıydı, Mes'ûd kakıyup filden indi ve ata bindi ve bunlara hamle eyledi. Bir atluya bir gürz urdı. Ol kişi atını hurd eyledi ve kalanı dönüp kaçdılar.*" (Yazıcıoğlu, 44-45).

Eserin bir başka yerinde, Sultan Alparslan'ın şehid edilmesi ve Merv'e defnedilmesi şöyle anlatılmaktadır: "*Çünkü Yusûf Nirzûmi kendüden ümid kesdi, bildi ki elbette öldürürler. Doğu içinde bir bıçağı var-ıdı, çıkarup Sultân'a hamle itdi. Sultân elinde bir ok gezlemişdi. Dört yanadan hâs oğlanlar ve silâhdârlar segirdişdiler ki Yusûf'u dutalar. Sultân kakıyup çağırdı, bunları men' itdi ve kendü okına i'timâd itdi. Atup oku hatâ itdi, Yusûf irişüp Sultân'ı zahımladı. Bağdâd'ün şahını Sa'du'd-Devle, Sultân'ün önünde duru yorurdu. Kendüyi Sultân'ün üzerine bırakdı. Sa'di'd-Devli'ye dahı zahm yetişdürdü, ammâ Sa'de'd-Devli'nün yarası katı degüldi, girü hoş oldu. Ve Sultân'ün önünde iki biş kul saf bağlayup durulardı. Kimesne bu Yusûf'a cür'et itmedi. Yusûf dahı bıçak elinde kaçardı. Câmî-i Nisâbüri dirlerdi ferrâşların elinde bir çâdir tokmağı dutup dururdu. Ardından yitişüp depre urdu, beynisini hurd eyledi. Ve*

Sultân dahı ol cirâhatdan şehid oldı ve halâyıkdan na'ra vü feryâd kopup zâr u efgâni feleklerle yetişdürdiler ve merâsim-i 'azâyı yerine getirüp **Merv**'de defn itdiler.” (Yazıcıoğlu, 54).

Sultan Sencer zamanını anlatan şu cümlelerden anlaşıldığına göre Merv, Büyük Selçuklu Devleti'nin başkentliğini de yapmıştır: “Şöyle ki Mâverâinnehr'de ki Sultân'ın **dâruilmülki** (başkent) Merv'den irâğ-ıdı, zulümler ve bid'atler itdiler ki hiç âferide anı tahammül itmeyeydi. Ve Sultân dahı biş yüz otuz beşinci yılda memleketin tavâf idüp bunları zapt itmege Merv'den Semerkand'a geldi. Ve Hitây'dan İlhân kâfir âvâzesi var-ıdı ki bilâd-ı İslâm'a kasd eyledi diyü ve bu Mâverâinnehr'ün halkı Horâsân'dan, leşkerinden ve Sultân İtibâ'in'ün zulmünden ve taaddisinden şol kadar incinmişlerdi ki el altından kâfire haber gönderdiler, yörüsün diyü.” (Yazıcıoğlu, 78).

Merv'in başkent oluşu ile ilgili diğer bir bilgi de Guzlar tarafından şehrin yağmalanması konusunda geçmektedir: “Merve ki Çağrı Beg zamânından berü dâruilmülk idi, hazâyin ve defâyin dolu idi. Pâdişâhların ve begler ü ayân şehri gizlemişdiler. Guzlar üç gün tamâm yağmaladılar. Evvelki gün altun ve gümüş ve hariri aldılar. İkinci gün demür ve bakiye-yi altun aldılar. Üçüncü gün döşek ve kalı aldılar ve nehâli ve bâki hurdavât ne var-ısa hattâ kapların dahı çıkarıp aldılar ve şehir halkının ekserin esir itdiler. Ve yağmadan sonra bunlara işkenceler iderlerdi ki gizli kuyular ve zirzeminlerde nesne var-ısa eyitdürürlerdi. Fil-cümle yir yüzinde ve yir altında hiç nesne komadılar, aldılar ve andan sonra Nişâbü'dan yanı teveccüh itdiler. Ve kendüler leşkeri deñlü üç dört dahı daşradan bile uydular ve Nişâbüri halkı dahı cür'et itdiler, evvel gelen bölge temkin virmediler ve anlardan ba'zını aldılar.” (Yazıcıoğlu, 83).

Eserin bir başka bölümünde Sultan Sencer'in ölümü ve başkent Merv'e defnedilmesi anlatılmaktadır: “Bir iki ay geçmedi ki za'f-ı insâni ve endişe-yi nefsanî mukârin alup maraz 'ârız oldı ki âhir ol marazdan dâr-u ahrete nakl itdi. Biş yüz elli birinci yılda Merve'de yapıldı devlet-hânesinde defn itdiler ve Sultân Sencer'ün müddet-i 'ömri yitmiş iki yıl idi ve saltanatı altmış bir yıl. Yigirmi yıl Horâsân'da Berkiyâruk tarafından ve kırk bir yıl kendü istiklâl ile ve iki tevki'in gördüler. Birisi dört yüz toksan birde ve birisi biş yüz elli birde yazılmış, ikisinin arası altmış bir yıl idi.” (Yazıcıoğlu, 85).

7. Selçuk-nâme'nin Dili ve Üslubu

Selçuk-nâme, Oğuz Türkçesinin önemli dil yadigârları arasında yer almaktadır. Ses bilgisi açısından en dikkat çekici konusu e/i meselesidir. Eser çoğunlukla *i* tarafındadır: *itmeyüp* “etmeyip” (Yazıcıoğlu, 3/13), *irişdi* “erişti” (Yazıcıoğlu, 9/16), *irkek* “erkek” (Yazıcıoğlu, 19/2), (Aydoğdu, 2009; s. 72) ...

“-yor şimdiki zaman eki yori- 'yürümek' fiilinin yori-r geniş zaman şeklinden çıkmıştır.” (Ergin, 1986: 296). Ek, Eski Türkiye Türkçesi metinlerinde genellikle tasviri birleşik fiillerin yardımcı fiili şeklinde çekimlerinde kullanılırken Osmanlı Türkçesinde benzer hece düşmüş ve “-yor” şeklinde şimdiki zaman eki olmuştur. Metnimizde şimdiki zaman için az da olsa “-yor” eki kullanılmıştır. Bu eke Eski Türkiye Türkçesinde nadiren rastlandığını bilmekteyiz. Ek, XIV. yüzyılın bazı metinlerinde görülmektedir (Timurtaş, 1991: 35). Ekin, fiil kökünden

başlayan yolculuğunu Selçuk-nâme'de görmekteyiz: "Halifenin veziri **geliyorur**" (Yazıcıoğlu, 49/11), "Sultân'ın önünde **duruyorurdu**" (Yazıcıoğlu, 54/11). ...

"XII. yüzyılda Anadolu'nun büyük merkezlerinde İslam kültürünün güçlendiği, medreseler açıldığı, hükümdarlar adına Arapça ve Farsça eserlerin yazıldığı, bu ürünlerin XIII. yüzyılda altın devrine ulaştığı bilinmektedir." (Şeyhoğlu, 1973). Fakat Selçuk-nâme'nin kaleme alındığı yıllarda Anadolu'da, Arapça ve Farsçanın hâkimiyeti bitmek üzere idi.

Üzerinde durduğumuz Selçuk-nâme, Oğuzcanın yazı dili olarak Anadolu'da hâkim duruma geçtiği yıllarda, sade denilebilecek bir üslupla kaleme alınmıştır. Ancak Arapça ve Farsça kelimelerin varlığı yine de dikkat çekmektedir: "Ol vaktin Oğuz kendü nökerleri ve ba'zı dostlarıyla avagıtmiş-idi. Kara Hân kardaşların ve 'ammüsü oğulların ve kavm-ı hısımların ve beglerin cem' idüp eyitdi, 'Oğlum Oğuz, oğlanlık hâlinde gâyet mukbil ve müste'id görünürdi ve benüm anı gönlüm gâyet hoş-ıdı, severdüm. Şimdiki hâlde bir yavuz iş tutmuş, bizim dinimizden dönmiş. Anı diri komak olmaz." (Yazıcıoğlu, 11-12).

Eserin nazım kısımlarında Arapça ve Farsça kelimeler daha da ağırlıktadır:

- (11) *Dirigâ ki gözümüz açılmadı
Bu sevdâ-yı bi-hüde açılmadı
Yâ bu hâb-ı gâfletden uyanmaduk*
- (12) *Bu şer işlerümüzden usanmaduk
Niçe niçe bâri bu sevdâ-yı hâm
Ki yüz devr alursa bu olmaz tamâm*
- (13) *Yakın geldi kim tutdı bād-ı ecel
Esüp öz-ile şahısâr-ı emel
Bu bâğ içre kalmaya berk-i heves*
- (14) *Bu gülşende ne mürğ ola ne kafes
Çü biz yog-iken bu cihân var-ıdı
Hemin ni'met ü şehr-i bâzâr-ıdı*
- (15) *Yine biz gidicek ne noksân anı
Ziyân ortada bañadur saña
Aç imdi bu bir lahza 'ibret gözün*
- (16) *İşit cân kulağıyla hikmet sözün
Çü bir nesne gördün ki elden çıkar
Sen evvelden anı gönülde çıkar*

(17) *Ki saña soñ uci elem gelmeye
Vücüdün fenâ bulsa ğam gelmeye
Fenâ bulsa ten n'ola cân zindedür*

[108] (1) *Belâ vü kazâ cümle bu tendedür
Çü hayr itmege kâdir ola kişi
Niçün olmaya hayr her dem işi*

(2) *Nitekim Şehin-şâh Sultân Murâd
İşi hayr u ihsân durur 'adl u dâd
Huzâyâ kabûl eyle hayrâtını*

(3) *İrişdür semāvâta âyâtını (Yazıcıoğlu, 107-108).*

Eski Türkiye Türkçesinin ve bu bölgenin zengin söz varlığını, anlatım gücünü, ifade biçimini, son derece akıcı cümle yapısıyla aksettiren eser; yer yer atasözleriyle ve deyimlerle süslenmiş bir üslupla kaleme alındığı için eşi nadir bulunabilecek bir dil kaynağı durumundadır. Bu tespitlerimiz eserin nüshalarından iki tanesi göz önüne alınarak yapılmıştır.

Eseri, dil ve üslup açısından önemli kılan diğer bir özellik de menkıbelerin bazılarının daha önceki yıllarda veya asırlarda kaleme alınmış eserlerden yararlanılarak yazıya geçmesidir.

Deyimler: *Selçuk-nâme*, doğal olarak deyimler yönünden de oldukça zengindir. Kalıplaşmış iki veya daha fazla kelime ile kısa, zengin, özlü ve çekici anlatımı sağlamak için deyimler oldukça çok kullanılmıştır. Bazıları şunlardır: *ele götür-* (Yazıcıoğlu, 90), *göñli tar ol-* (Yazıcıoğlu, 109), *göñline gir-* (Yazıcıoğlu, 123), *göñjülden çıkar-* (s. 107), *göz gezdür-* (s.48), *gözü tuş ol-* (s. 53) *malına göz dut-* (Yazıcıoğlu, 75), *ortadan götür-* (Yazıcıoğlu, 121), ...

Benzetmeler: Tahkiye üslubunun gereği olarak, anlatılmak istenen durumu veya hadiseyi açıklamak, anlatılanları dinleyicilerin zihninde kolay canlandırmak, dinleyenlerin veya okuyanların dikkatlerini canlı tutmak için eserde benzetmelere sık sık müracaat edilmiştir. Bunlar içerisinde halk nesrinin en önemli özelliklerinden olan hayvan benzetmeleri ağırlıktadır. Bazı benzetmeler de destanda adı geçen gazilerin çok güçlü olduklarını anlatmak için kullanılmıştır: “Şol kağan arslan gibi na’ra urup ve ejdahâ gibi dem çeküp ardınca kovalardı.” (Yazıcıoğlu, 55), “Müslümânlaruñ kılıçları bunlaruñ üzerine yıldırım gibi inerti ve kan gevdeleri götürüp yörürdi.” (Yazıcıoğlu, 113), “Yavuzlaruñ kulağın burup, te’dib idüp koyı virmek şunja benzer ki kurdı tutup and virüp koyvireler.” (Yazıcıoğlu, 35). ...

Cümle yapısı: Eseri cümle yapısı bakımından incelediğimizde, hikâye etme türünün diğer örneklerinden çok farklı bir şey görülmez. Tahkiye üslubunun en önemli özelliklerinden biri olan basit, sıralı ve iç içe birleşik cümle eserin nesir kısmında çoğunluğu teşkil eder.

Basit cümle: Anlatımda akıcılık ve kolaylığı sağlamak için olaya dayalı cümleler kuran

yazar, bu cümle türünden oldukça istifade etmiştir: “Çok zamân Türk’e ve Tacik’e hüküm itdiler. Bunlardan sonra Türkistân iklimlerin çok yıllar fetret oldu. Hânlık itmiş kişilerin soyundan Kınık uruğundan Lokmân Hân’ı buldılar.” (Yazıcıoğlu, 37).

Sıralı cümle: Öznesi ve konusu aynı olan basit cümleler arka arkaya getirilerek sıralı cümleler oluşturulmuştur. Bu cümleler genellikle cümlenin en son kısmını açıklamak için kurulmuştur. Ses ahenginin aynı tür eklerle sağlandığı bu türdeki cümleler, müstakil olarak incelendiğinde anlatımda kopukluk olacağı görülecektir: “Her bir boy bir iklime düşe, Tâcık ve Otrak ile karışalar, boylu boyunu ve süjüğini unudalar” (Yazıcıoğlu, 28), “Oğuz buyurdu, mecmû’-ı halkı üç bölük itdiler” (Yazıcıoğlu, 30), “Çün bahâdır ve müdebbir ve oğullu-y-ıdı, dirnek ve danışık itdiler, töre sorışdılar” (s. 37), “Sultân iltifat itmedi, destür virdi, geçdiler.” (Yazıcıoğlu, 42), ...

Ki’li birleşik cümle: Osmanlı nesrinde çok sık kullanılan ki’li birleşik cümle de eserde sık sık kullanılmıştır: “Ol şol tâyifelerdür ki bu zamânda anlara Moğol dirler” (Yazıcıoğlu, 5), “Şol kavmler ki ma’lumdur ki anlaruñ şu’belerinüñ aslı ol iki kişidendür ki Ergenekon’a gittiler” (Yazıcıoğlu, 6), “Ol şu’belerdir ki anlardan Moğol-ı aslı ki Ergenekon’da idiler, anlardan peydâ oldılar ve her biri bir ad ve lakaba mahsûs olup andan çıkdılar” (Yazıcıoğlu, 6), ...

Devrik cümle: Devrik cümle ise eserimizde pek az bulunmaktadır: “Sultân İtibâ’in’üñ zulmından ve ta’addisinden şol kadar incinmişlerdi ki el altından kâfire haber gönderdiler, yorisün diyü.” (Yazıcıoğlu, 78), “Ve leşkerün içine fetret düşdi, her kişiye başı kayısı oldı kıyâmet günü gibi.” (Yazıcıoğlu, 106). ...

Dönemin diğer eserleri gibi çün, çünki, kaçan, el-kıssa, pes ... edatlarıyla başlayan cümleler, *Selçuk-nâme*’de de sık sık görülmektedir. Bu tür edatlar genellikle paragraf gerektiren yerlerde, ilk cümlelerin başında kullanılmıştır: “Çün anı Oğuz’a teslim itdiler, ol kıza dahu hemân ol sözi söyledi.” (Yazıcıoğlu, 10), “Çünkü İsrâ’il yitişdi, Sultân Mahmûd aya ikramı tam idüp kendü-y-ile tahta geçürdi.” (s.39), “**Kaçan** bir yüz başı ve elli başı fevt olsa bir er oğlu kalmasa anuñ bölüğünde göre kim at bilmekte ve ata timâr itmekte bilge-y-ise ve yancuğında sırımından ve kavadan ve çakmakdan ve anduzdan ve at gözine koyacak otdan bulnur olsa ve kalamı andan korkar.” (Yazıcıoğlu, 30), “**Pes** eger nökerün ve il ve ra’iyyetün kadrini bilmeye ve anları hoş tutup ri’âyyet itmeye, gâyet mürevvetsüzlik ola.” (Yazıcıoğlu, 35), “**EL-KISSA** bunlaruñ nesebleri rivâyetin hakimleri ve mu’teber nakilleri rivâyetinden ki Ayğur hat-ıla Oğuz-nâme’de yazılmışdur.” (Yazıcıoğlu, 3).

Sonuç

Selçuk-nâme; Türklerin menşeiini, Türk-Moğol ilişkilerini, Türklerin kendi yapılanmasını, Oğuzların teşkilatlanmasını, Selçuklular ve Osmanlıları anlatan, muhtevası çok geniş bir eserdir.

Türklerin kadim tarihinden Osmanlı Devleti’nin kurucusu Osman Bey zamanına hatta Fatih Sultan Mehmed’in babası II. Murad Devrine kadar bilgiler veren *Selçuk-nâme*, Türk tarihi ve kültürü açısından eşine rastlanmayacak kadar önemlidir.

Türkçe yazılmış hiçbir eser Türk Dünyası'nı bu denli kapsamamış, Türklerin bağlarını bu denli ortaya koymamıştır.

Selçuk-nâme; Türkmenistan Cumhuriyeti, Azerbaycan Cumhuriyeti, Türkiye Cumhuriyeti, İran Türklüğü, Irak Türklüğü, Suriye Türklüğü ve Balkan Türklüğünün en önemli kaynaklarından birisidir. Oğuz Türklerinin ortak geçmiştir.

Selçuk-nâme; Anadolu'ya Oğuz boylarının yerleşmesi konusunda en eski ve en kapsamlı bilgileri içeren nadide eserlerdendir. Özellikle *Ağaçeriler* ile ilgili ilgi çekici bilgiler sunması bakımından dikkate değerdir.

Selçuk-nâme yalnızca tarih kitabı değil, Türk töresinin, Türk gelenek ve göreneklerinin hemen hemen bütün özelliklerini yansıtan bir el kitabıdır.

Bu eser, yeni yazıya aktarıldıktan sonra Azerbaycan Türkçesi, Türkmenistan Türkçesi ve Türkiye Türkçesi ile yayımlanmalı, araştırmacıların ve okuyucuların hizmetine sunulmalıdır.

Sonnotlar

² Eserin güzel ve kapsamlı bir neşri Abdullah Bakır tarafından yakın zamanda yapılmıştır (*Yazıcızâde Ali Tevârih-i Âl-i Selçuk*, İstanbul 2009); Eserin bir bölümü, Türkmenistanın Milli Medeniyet 'Miras' Merkezi Türkmenistan Adındaki Türkmenistan Golyazmaları Enstitüsü tarafından da yayımlanmıştır: Yazıcı Oğlu Ali, *Selçuk Türklerinin Tarihi I, II*, Aşgabat 2004).

³ *Saltık-nâme'nin nüshaları*: 1. İ. H. Uzunçarşılı'nın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunduğu ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın tanıttığı nüsha. Eser, kütüphanenin Hazine Bölümü 1612 numarada kayıtlı olup 618 sayfa ve üç ciltten oluşmaktadır. Baştan eksik olan nüsha, 1591 yılında istinsah edilmiştir. 2. Dr. Müjgan Cunbur'un Millî Kütüphane'de bulunduğu nüsha ise hâlen aynı kütüphanede, Yazma Eserler Bölümü 64 numarada kayıtlıdır. 283 yapraktan oluşan eser, baştan ve sondan eksiktir, istinsah tarihi belli değildir. 3. Bor'daki Halil Nuri Bey Kütüphanesi'nde bulunan nüsha 17292 numarada kayıtlı olup 2 ve 3. cildi içermektedir. 499 yapraktan ibaret olan eser, 1578'de Edirne'de istinsah edilmiştir. 4. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi İbnü'l-Emin Mahmut İnal Bölümü 3056 numarada kayıtlı olan bu nüsha, 95 yapraktan müteşekkil olup 1733 yılında Emin b. Halil tarafından istinsah edilmiştir. 5. Millî Kütüphane Yazma Eserler Bölümü A. 2897 numarada kayıtlı olan yazma, 170 sayfadan ibarettir ve müstensihî belli değildir. Fahir İz, Müjgân Cunbur, Şükrü H. Akalın ve Kemal Yüce yukarıda sayılan nüshalar üzerinde kıymetli araştırmalar yapmışlardır. 6. Hâlen Necati Demir'in şahsî kitaplığında bulunan altıncı nüsha ise Gaziantep'in Sarısalkım köyünde bulunmuştur. Baş ve sonu tamdır. 29 x 18 cm ebadındadır. Siyah deriden yapılmış cilde sahiptir. Yazma, *Bekirli Genç Osman-zade* lakaplı *Yusuf oğlu Ömer* tarafından, *Ebü'l Hayr-ı Rûmî*'nin *Saltık-nâme*'sinden 26 Recept 1279 / 1863'te istinsah edilmiştir. Bu nüsha hakkında Necati Demir tarafından iki tanıtma yazısı yazılmıştır. Eser, son olarak Necati Demir ve M. Dursun Erden tarafından yayımlanmıştır (*Saltık-nâme*, C. 1,2,3, Destan yay. Ankara 200).

Kaynakça

AHMED BİN MAHMUD. (1977). *Selçuk-Nâme I*, Hazırlayan: Erdoğan Merçil, İstanbul.

AHMED BİN MAHMUD. (1977). *Selçuk-Nâme II*, Hazırlayan: Erdoğan Merçil, İstanbul.

- AYDOĞDU, Özkan. (2009). Divanü Lügati't Türk'te Geçen Türk Boyları ve Boylara Ait Dil Özellikleri, *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*, Vol. 1, No. 1, s. 5-19.
- AZİZ B. ERDEŞİR-İ ESTERÂBADÎ. (1990). *Bezm u Rezm*, Çeviren: Mürsel Öztürk. Ankara.
- AGACANOV, S.G., *Oğuzlar*, (Türkçeye çevirenler: Ekber N. Necef-Ahmet Annaberdiyev). İstanbul.
- BAKIR, Abdullah. (2002). Yazıcıoğlu Ali, *Selçuk-nâme*, Târih-i Âl-i Selçuk, Oğuzname'si", *Turkish Studies*, Volume 3/7, s. 163-199.
- BAKIR, Abdullah. (2009). *Yazıcızâde Ali, Tevârih-i Âl-i Selçuk*, İstanbul.
- CUMBUR, M. (2007). "Yazıcıoğlu Mehmed", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, C. 8, Ankara.
- ÇELİK, Rıfat İlhan.(2005). *Tevârih-i Al-i Selçuk'un Transkribi ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara.
- DEMİR, Necati. (2002). *Dânişmend-nâme*, Part One, (Critical Edition), The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, Harvard.
- DEMİR, Necati. (2002). *Dânişmend-nâme*, Part Two, (Turkish Translation), Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, Harvard.
- DEMİR, Necati. (2002). *Dânişmend-nâme*, Part Three, (Linguistic Analysis and Glossary), Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, Harvard.
- DEMİR, Necati. (2002). *Dânişmend-nâme*, Part Four, (Facsimile), Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, Harvard.
- EBU Bekr-i Tiranî. (2001). *Kitab-ı Diyarbekiriyye*, Çeviren: Mürsel Öztürk, Ankara.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican. (2004). *Türk Dili Tarihi*, Ankara.
- ERGİN, Muharrem. (1986). *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul.
- İBN BİBi. (1996). *El Evamirü'l-Ala'ie Fi'l-Umuri'l Ala'ie (Selçuk-nâme) I*, Hazırlayan: Mürsel Öztürk, Ankara.
- HOUTSMA, M. Th.. (1886). *Tevârih-i Al-i Selçuk*, Leiden.
- HOUTSMA, M. Th.. (1902). *Histoire des Seldjoudes d'Asie Mineur*, Leiden.
- LAGUS, J.J.W. (1854). *Seid Locmani ex Libro Turcico pui Oghusname insciritur excerpta pri-mus edidat latine versit explicativ*, 1854.

- MİRZÂ MUHAMMED İBRÂHÎM HABÎSÎ. (1373/1994). *Selçukiyân ve Guzz der Kirmân*, (Hazırlayan: Bâstânî-yi Pârîzî), Tahran.
- RAVENDÎ, (1921). *Râhatü's-sudûr ve Ayetü's-Surur*, (Hazırlayan: M. Iqbal), Lahore.
- SADRU'D-DÎN ŞEYHOĞLU. (1973). *Marzubân-nâme*, Hazırlayan: Zeynep Korkmaz, Ank.
- TİMURTAŞ, Faruk K. (1977). *Eski Türkiye Türkçesi*, İstanbul.
- Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162). (1987).
Türkçeye çeviren: Hrant D. Andreasyan, Ankara.
- YAVUZ, Kemal. (1991). *Şeyhoğlu-Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, Ankara.
- YAZICIOĞLU ALİ, *Selçuk-nâme (Tevârih-i Âl-i Selçuk)*, Topkapı Sarayı, Revan Bölümü, nu: 1391.
- ZAHİREDDİN NİŞÂPÛRÎ. (1332). *Selçuk-nâme*, (Hazırlayan: İ. Afşar), Tahran.

ESKİ BİR BEKTAŞI YERLEŞİMİ: YÖRÜK KÖYÜ'NDE EVLER VE ODANIN OLUŞUMU

Deniz DEMİRARSLAN*

Özet

Ev geleneksel Türk yaşamının merkezidir. Geleneksel Türk evinin planlaması, özünü göçebelik yaşamı ile Türk-İslam yaşam tarzından alan odanın tasarımıyla başlar. Odanın iç mekân özellikleri ve dekorasyonu ise konut kullanıcısının kültürel, ekonomik ve hiyerarşik yönden toplumdaki yerinin bir ifadesi olduğundan geleneksel Türk konut mimarisi açısından önemlidir. Geçmişte bir Bektaşî yerleşimi olmasıyla dikkat çeken Safranbolu yöresi Yörük Köyü hem göçebelik hem de Türk-İslam yaşam tarzına uyan ve özellikle oda dekorasyonları açısından önem taşıyan konut örneklerini barındırmaktadır. Bu çalışmada, Safranbolu yöresi Yörük Köyü evlerinden örnekler incelenerek geleneksel Türk evinin oda tasarımında yaşam tarzı, inançlar, gelenek ve görenekler ile şekillenen iç mekân özellikleri belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Türk evi, Dekorasyon, Oda, Safranbolu, Yörük Köyü.

AN ANCIENT BEKTASHI SETTLEMENT: HOUSES AND FORMATION OF ROOM IN YORUK VILLAGE

Abstract

Home is the center of traditional Turkish life. Planning of the traditional Turkish house starts with the design of a room based on nomadic life and Turkish –Islamic way of life. Since the interior decoration and features of the room is an expression of the hierarchical, cultural and economic aspects of household in society, they are very important in respect to Turkish housing architecture. Yoruk Village in Safranbolu region, known as a Bektashi placement in the past, contains important examples of housing and especially room decoration that fit into Turkish- Islamic and nomadic lifestyles. In this study, some home samples in Yoruk Village in Safranbolu region are examined and it is the interior design features of room of traditional Turkish house which have been formed with lifestyle, believes, traditions and customs are identified.

Keywords: Traditional Turkish house, Decoration, Room, Safranbolu, Yoruk Village.

* Yrd. Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi, denizd@kocaeli.edu.tr

Giriş

İslâm dinini kabul eden göçebe Türk kavimlerinin bir bölümü 8. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya yerleşmeye başlamış, zaman içinde Türk ve İslam kültürleri ile Anadolu'nun kültürel değerlerini sentezleyerek yerleşik bir toplum hâlinde yeni bir kültür oluşturmuşlardır. Konargöçer bir sosyolojik karakter taşıyan bu gruplar Anadolu topraklarında Türkleşme sürecinin ve Türk yerleşimi sonrası Anadolu kültürünün gelişiminde önemli rol oynamışlardır (Eröz 1991: 74).

Osmanlı Döneminde sınırların Anadolu dışındaki coğrafyaya yayılması ile Türk kültürü, bu topraklara taşınmış ve zamanla yerleşik düzene geçmiştir. Böylece, Anadolu'da İslam ve Türk kültürleri ile biçimlenen, Balkanlar ile Kafkasya'da görülen ve ilk kez Eldem (1984: 8) tarafından "Türk Evi" olarak isimlendirilen geleneksel bir konut tipi ortaya çıkmıştır. 15. yüzyıldan itibaren yavaşça gelişerek yaygınlaşan bu konut tipiyle ilgili günümüze dek birçok uzman tarafından araştırma yapılmıştır. Bunlardan özellikle Eldem (1984: 8) ve Küçükerman'ın (1973: 14) araştırmalarına göre bu konut tipinin tasarımında Türklerin İslamiyet öncesi göçebe yaşam tarzı ile İslamiyet sonrası yaşam tarzları ve inançlarının etkileri açıkça görülmektedir.

1. Araştırmanın Amacı, Kapsamı ve Yöntemi

Geleneksel Türk evinde oda ile odanın iç mekân tasarım özellikleri sadece bu geleneksel konut tipinin oluşumunda değil, aynı zamanda göçebe, Türk - İslam ve Anadolu kültürlerinin senteziyle şekillenen yaşam biçiminin gelişiminde de önemli bir çekirdek konumundadır. Odanın şekli ve donanım özellikleri her konutta aynı olduğu hâlde, odanın dekorasyonu ve iç mekân özellikleri konut kullanıcısının toplumdaki statüsünü ve yaşam kültürünü belirleyen bir unsur olması açısından önemlidir.

Geleneksel Türk konutunda oda iç mekânının oluşumunda yaşam kültürü ve işlevlerin mimari tasarıma etkilerinin araştırılması amacıyla çalışma kapsamında geleneksel Türk evinin tüm karakteristik özelliklerini taşıyan ve günümüze değin bozulmadan kalmış örnekler barındıran Safranbolu yöresi Yörük Köyü evleri incelenmiştir. Araştırma alanı olarak bu yörenin seçilmesindeki ana etken, geleneksel Türk konutunun özünü oluşturan Orta Asya göçebe yaşam geleneğinin izlerini Anadolu'ya taşıyan ve "Yörük" olarak isimlendirilen göçebe halkın bölgeye yerleşmesi ve zamanla içinde yaşadıkları göçebe çadırlarını yerleşik düzene geçildikten sonra geleneksel Türk evine dönüştürmüş olmalarıdır. Yöredeki konutlar mimarlık tarihi açısından önemli iç mekân özelliklerine sahip olup köy evlerinden müze ev olarak tescillenmiş ve Batılılaşma döneminin özellikle dekorasyon konusundaki izlerini taşıyan Sipahioğlu Konağı (yapım tarihi 1878) ile Sucu Hafız Evi (yapım tarihi 19. yüzyılın ikinci yarısı) örnek olarak alınmış ve yerinde gözlem yapılarak incelenmiştir (Resim-1). Ayrıca Yörük Köyü ile ilgili sınırlı sayıdaki yazılı kaynaklar incelenmiş ve kaynaklarda yer alan konuyla ilgili bazı örneklerle de çalışma kapsamında yer verilmiştir.



Resim 1: Solda Sipahioğlu Konağı, sağda Sucu Hafız Evi.

Çalışmanın ilk safhasında Yörük Köyü yerleşiminin tarihsel ve genel özelliklerine değinilmiştir. İkinci safhada Yörük Köyü evleri özelinde geleneksel Türk evinin genel özellikleri belirtilmiş, üçüncü safhada ise Yörük Köyü evinin oda özellikleri temel alınarak geleneksel Türk evinin oda kuruluşu ve dekorasyonu araştırılmıştır. Dördüncü safhada araştırma sonucunda elde edilen bulgular verilerek Yörük Köyü kapsamında geleneksel Türk evinin odasının oluşumunda konut kullanıcısının yaşam kültürü ve alışkanlıklarının etkileri tespit edilmiştir.

2. Yörük Köyü'nün Özellikleri

Batı Karadeniz'de Safranbolu'nun 12 km doğusunda yer alan Yörük Köyü hakkında yapılan araştırmaları incelediğimizde köyün tarihi bir yerleşim yeri olduğu anlaşılmaktadır. Hersek ve Merakî'nin (2000: 7) eserinde 11. ve 15. yüzyıllar arasında yöreye 10.000 çadırılık Kayı Boyu'nun yerleşmiş olduğuna değinilmektedir. Kara (2003: 153) ise bir araştırmasında Safranbolu yöresine Osmanlı Devleti tarafından 14. yüzyılın sonlarına doğru göçebe Türk boylarının yerleştirilmeye başlandığını ve 16. yüzyılda göçerler için bir kaza teşkil edildiğini belirtmektedir. Yine Kara'nın (2003:154) araştırmasında köyün kurucularının Horasan'dan gelen Karakeçili aşiretinden Yörükler olduğu, o dönemde Safranbolu çoğunlukla Rumların yaşadığı bir yer iken Osmanlı'nın Hristiyan yerleşimlerinin çevresine Türkmen iskânı politikası sonucu bu Yörüklerin yerleşik düzene geçtikleri ifade edilmektedir. Safranbolu 19. yüzyılın ilk yarısında sancaklık statüsü alınca Yörük kazası bu sancağa bağlanmıştır. Yörük kazasının 1870 yılından sonra kaza statüsü kaldırılmış ve bu kazanın merkezi de bugünkü Yörük Köyü'nü oluşturmuştur (Kara 2003:154).

Koruma altına alınan ve sit yerleşimi olarak ilan edilen köyün mezarlığındaki mezar taşları incelendiğinde; köy halkının çoğunluğunun Bektaşî tarikatına mensup oldukları, hatta

İstanbul Merdivenköy’de bulunan “Şahkulu Sultan Dergâhı” vakıfnamesinin Yörük Köyü’nde ve Yörük Köylü Bektaşî tarikatına mensup kişilerin şahitliği ile tescil edildiği 1910 tarihli vakıf senedinden anlaşılmaktadır (Biçici, 2008: 298). Cumhuriyet sonrası köy halkının yaşamında Bektaşîliğin etkisi kalmamış; ancak Bektaşî ailelerin konutları bozulmadan günümüze dek kalabilmiştir. Kara’nın (2003:156) çalışmasında belirtilmiş olduğu üzere bir zamanlar Osmanlı ordusunda görev alan bu ailelerin Horasan kökenli aşiretin Hacı Bektaş Veli felsefesini 20. yüzyıl başlarına kadar muhafaza ettikleri anlaşılmaktadır.

Yörük Köyü’nün tarihi ve kuruluş özelliklerinin yanı sıra köy halkının imparatorluğun başkenti ile olan ilişkisi köy evlerinin oluşumu açısından önemlidir. Baha (1934: 2) kitabında Safranbolu köylerinden iş bulmak için İstanbul’a göçler olduğunu ifade ederken Hersek ve Merakı’nın (2000: 10) eserinde özellikle de fırıncılık yapmak için İstanbul’a gelenler arasında Yörük Köyü köylülerinin bulunduğu belirtilmektedir. Safranbolu yöresinden özellikle de Yörük Köyü’nden İstanbul’a göçler Sultan III. Selim zamanında memuriyet ve eğitim amaçlı başlamıştır (Hersek vd. 2000: 10). Kara’nın (2003: 156) çalışmasında belirtilmiş olduğu üzere Sultan Abdülaziz zamanında bu göçler toplu göçe dönüşmüştür. Sultan II. Abdülhamit zamanında köyün zengin ve ağa sınıfı arasından İstanbul’a çok önemli göçler yaşanmıştır. Bu göç eden köylülerin bir kısmı fırıncılık, börekçilik, şekerçilik ve hatta kayıkçılık işleri ile meşgul olurken büyük kısmı da Kanuni döneminden itibaren Osmanlı askeri sınıfına dâhil olmuşlardır.

Köyün ileri gelen bir kısım zengin ve güçlü ailelerinin Sekbanzade, Cebecizade, Sipahioğlu gibi Osmanlı’nın askeri sınıfına ait isimlere sahip olması ve geçmişte köyde seğmenlerin varlığı askeri teşkilata yakınlığın bir kanıtıdır (Kara 2005: 40). Yörük Köyü ailelerinin bir kısmının Osmanlı askeri sınıfına mensup olmaları nedeniyle Osmanlı sarayı ve İstanbul ile her zaman bağları olmuştur. İstanbul’a göç eden ekonomik durumu iyi olan aileler köyleri ile olan ilişkilerini koparmamıştır. Bu aileler Batılılaşma hareketinin merkezi olan İstanbul’da gördükleri konut, dekorasyon ve iç mekân özelliklerini köydeki konutlarına aktarmışlardır. Bundan dolayı Yörük Köyü’ndeki çok katlı konutların ve konakların 19. yüzyıl Batılılaşma döneminin mimaride ve dekorasyondaki zenginliğini yansıttığı görülmektedir. Bu köyün bir özelliği de evlerin satılarak el değiştirmemesi ve özgün mimari özelliklerinin tamirat ve tadilat gibi işlemlerle değişikliğe uğramamış olmasıdır.

UNESCO tarafından “Dünya Mirası Kenti” seçilen Safranbolu’nun bir köyü olmasından öte geleneksel konutları, kendine özgü yaşam kültürü ve doğal değerleriyle ünlü Yörük Köyü hafif eğimli bir arazi üzerinde kurulmuş yaklaşık 144 adet konuttan oluşan bir yerleşim yeridir. Bu konutlardan 86 adedi 1997 yılında Kültür Bakanlığı tarafından tarihi eser olarak tescil edilmiştir. Bu evlerden en eskisi 450 yıllık Odabaşıgil Evi’dir. Köy ana bir aks üzerinde yer alan iki mahalleden oluşan tipik bir Osmanlı yerleşimidir (Resim-2). Ancak Osmanlı kentlerinin arazinin topografyasından kaynaklanan sürpriz mekân oluşumları bu köy yerleşiminde görülmemektedir (Hersek vd. 2003:159).

Osmanlı kentlerinin aksine çoğu bitişik nizam gibi birbirine yakın planlanan Yörük Köyü evleri Yörüklerin gelenek ve göreneklerine uygun bir şekilde günlük hayatlarını

rahatça yaşayabilecekleri özelliklerde inşa edilmiştir. Özkul'un (2007: 206) çalışmasında değindiği gibi bölgeye yerleşen Karakeçili aşiretinin Anadolu'ya geldiklerinde kullandıkları barınak türleri bilindiği üzere karaçadır ve "yurt" olarak da isimlendirilen alaçiklerdir. Bu konutlarda da göçebe ailelerin çadırlarında olduğu gibi insanların günlük işlevlerini kolaylıkla gerçekleştirebilecekleri mekânlar yapılmıştır. Özellikle evlerin odaları karaçadır ve alaçikte olduğu gibi çok işlevlidir. Her konutun bir bahçesi bulunmaktadır. Bahçeler genellikle evin arkasında ya da yanında yer almaktadır. Hersek ve Merakî'nin (2000: 38) eserinde köyün önemli evlerinden Kaymakçıoğlu Konağı'nda evin bahçenin ortasında konumlanmış olduğu bilgisi verilmektedir. Geleneksel Türk konut mimarisinde görüldüğü gibi evlerin zemin katı kâgir, üst katları ahşap çatklıdır. Konutların birçoğu 2 katlıdır. Zemin kat mahremiyet açısından sokağa kapalıdır. Üst kat ise odaların yer aldığı ve ailenin esas günlük yaşamının geçtiği kattır. Bazı evlerde kışın evin kolay ısıtılmasını sağlamak amaçlı tavanı diğer katlardan daha alçak olan bir orta kat yapılmıştır. Konutlar bir köy evine oranla büyük olmaları ve konak özellikleri taşıması sebebiyle bu yerleşim yeri tipik bir Osmanlı köy yerleşiminden ayrılmaktadır. Bu özellik köy sakinlerinin ekonomik gücünü göstermektedir.



Resim 2: Yörük Köyü genel görünüm.



Resim 3: Yörük Köyü'nde evlerin dış cephelerinde çıkma ve cumbalar az sayıda görülmektedir. Evlere çift kanatlı bir kapı ile girilmektedir.

Yörük Köyü evlerinin birinde görülen önemli bir özellik de Deftergil Evi olarak bilinen konutta bir odanın tepeden aydınlatılan bir odasının bulunmasıdır. Bu örnek, köy konutlarının göçebe dönem barınaklarından gelişmiş olduğunu göstermektedir (Özköse 2000: 122) (Resim- 4). Göçebe dönem barınağı olan yurt çadırında da iç mekân çadırın tavanında açılmış bir delikten aydınlatılmakta ve havalandırılmaktaydı.



Resim 4: Yörük Köyü evinde tepeden ışık alan oda- Deftergil Evi (Özköse 2000: 122).

Köyde, konutların parsel içindeki konumlanmaları, yapı ve yol ilişkilerine göre çeşitlilik göstermiş ve komşu parsellerle mahremiyet olgusu ve komşu hakkı gözetilerek yerleşim dokusu oluşturulmuştur. Aşı boyalı, sıvalı ya da çıplak bırakılmış cephelerde bulunan az sayıda çıkma, cumba ve üst katı taşıyan payandalarla görsel anlamda bir zenginlik sağlanmıştır.

Köy halkı uğur getirdiğine inandığı için bazı konutların cep-

helerinde geyik boynuzu asılıdır. Bu konu hakkında Güvenç (1994: 146) eserinde Anadolu halk inançlarına göre geyiğin ulu bir hayvan olarak kabul edildiğine değinmektedir. Anadolu'da bilhassa Safranbolu yöresinde geyik boynuzu binaların cephesine nazarlık olarak ve ocak başlarına bereket getirdiğine inanıldığı için asılmıştır.

Konutların bir yanında veya tüm çevresinde yer alan açık mekânların içinde kuyu, ocak, pekmezlik veya samanlık gibi üniteler vardır. Sokaktan yüksek bir duvarla ayrılan konuta çift kanatlı kapı ile girilmektedir (Resim-3). Bu kapının tek kanadı daima sabit dururken eve giriş ve çıkış için kapının tek kanadı kullanılmaktadır. Yörede demircilik önemli bir iş kolu olduğundan kapı tokmakları özenle işlenmiştir. Her evin kapısının tokmağı ayrı biçim ve özelliktedir. Kapıdan girildiğinde zemin katta taşlık, mutfak, ahır ve depo hacimleri yer almaktadır. “Taşlık” mekânı zemini taş kaplı olduğu için bu ismi almıştır (Resim- 5). Merdivenden çıkışta merdiven sahanlığında erzak depolama amaçlı dolaplar tasarlanmıştır (Resim-6).



Resim 5: Solda zemin katta taşlık mekânı ve kilere geçiş, sağda taşlıktan çardağa çıkış- Sucu Hafız Evi.



Resim 6: Merdivenden çardağa çıkışta yapılmış erzak depoları- Sucu Hafız Evi.

Daha önce de değinildiği üzere, orta kat genelde kış mevsiminde kullanılmak üzere kolay ısınması nedeniyle alçak tavanlı inşa edilen odalardan oluşmaktadır. Üst kat geleneksel Türk konutunda değişmeyen bir özellik olarak esas yaşama katıdır. Işığa ve manzaraya göre biçimlenen üst katta Türk evinin tasarım çekirdeğini oluşturan odalar yer almaktadır. Odaların sayısı iki ile beş arasında değişmektedir. Odaları birbirine yörede “çardak” olarak isimlendirilen sofa bağlamaktadır. Evlerin çoğu dış sofalı plan tipinin pahlı köşe sofalı türüne uygun olarak inşa edilmiştir ve çoğunda da sofaya eklenmiş bir eyvan bulunmaktadır (Resim-7). Sipahioğlu Konağı'nda olduğu gibi harem ve selamlık ayrımı olan simetrik planlı evler de bulunmaktadır. Ayrıca helâ, abdestlik ve kiler de sofayla bağlantılıdır. Çardağın bir bölümünün yükseltilerek özel oturma köşeleri yapıldığı görülmektedir (Resim- 7). Odalara köydeki evlere has bir özellik olarak sofaya diyagonal konumlanmış kapılarla girilmektedir (Resim- 7).



Resim 7: Solda, pahlı köşe sofa plan tipinde oda kapılarının yerleşimi- Sucu Hafız Evi, sağda çardak- merdiven ve özel oturma köşesi ilişkisi- Sipahioğlu Konağı.

3. Yörük Köyü Evlerinde Oda

Geleneksel Türk evinde planlama oda ile başlamaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, oda çadırdan türeme ve göçebe dönemin yaşam özelliklerine göre şekillenmiş bir yaşam ünitesidir. Odanın planlanmasında göçebe yaşam ile Anadolu'da Türk-İslam yaşam tarzlarının gereklerinden ortaya çıkmış bazı temel planlama ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkelerden ilki Küçükerman'ın (1973: 48; 1988: 74) eserlerinde "Altta toprak, üstte gök" ilkesi olarak belirtilmektedir. Bu yaşam ilkesi bir Türk için gideceği her yerin kendisine mekân olacağını anlatmaktadır. Diğer bir önemli ilke "Bir lokma, bir hırka" felsefesinden ortaya çıkan "Az çoktur" ilkesidir (Demirarslan 2005: 733). Bu ilke günlük yaşamda az eşya kullanarak birçok eylemin yapılması ve oda iç mekânının gereksiz eşyalardan arındırılması anlamına gelmektedir (Yürekli ve Yürekli 2005: 42). "Hayatın geçiciliği" ilkesi ise mekânın da insan gibi geçici bir oluşum olduğunu öngörmektedir (Yürekli ve Yürekli 2005: 48). Geçici olma özelliği göçebe dönemde çadır ile sağlanırken yeni yaşam kültüründe geçicilik mekânın işlev, biçim ve kullanılan donanımlar açısından basit ve yalın olması ile sağlanmıştır. Türk, İslam ve göçebe yaşam felsefeleri müsrifliği hoş karşılamadığından işlevsellik, basitlik ve yalınlık "tutumluluk" ilkesinin mekândaki yansıması olarak ele alınmıştır (Küçükerman 1988: 74). "Günlük yaşamda işlevsellik" bir diğer önemli ilkedir. Bu ilkeye göre günlük yaşamda kullanılan her gereç ve içinde yaşanan mekânın biçimlenişinde işlevsellik esastır (Yürekli ve Yürekli 2005: 42).

"Aile" kavramı geleneksel Türk evinin tasarımında önemli bir unsurdur. Geniş ve ataerkil aile yapısı barınma mekânını biçimlendiren unsurlardan biri olmuştur. Bir barınma mekânında geniş aileyi oluşturan her çekirdek ailenin kendine ait bir mekânı bulunmaktaydı (Demirarslan 2007: 605). "Saygı" hem göçebelik döneminde hem de İslam'ın kabulünden

sonraki dönemde Türk yaşamının en önemli ilkelerinden biridir. Aile yapısı büyüklerimize saygı şart koşmuştur. Bu durum ise barınma mekânlarında aile büyüklerine ayrılan bölümlerin farklılaşmasını gerektirmiştir (Demirarslan 2007: 606). Örneğin başoda kavramı ya da aile büyüklerinin odanın en merkezi bölümünde oturması aile içi saygının bir ifadesidir. Bir diğer ilke ise “hiyerarşi ve statünün” ifade edilmesidir. Gür (2000: 50) eserinde hane halkı içindeki hiyerarşinin ve toplumdaki statünün vurgulanmasının gereğinin barınma mekânını biçimlendirdiğini ifade etmektedir. Mekânda erkeğin, kadının ve aile büyüklerinin yerleri göçebelik döneminden beri belirlenmiştir. Küçükerman’ın (1988: 45) eserinde ise göçebe dönem çadırlarında çadırın içinde erkeğin ve kadının oturma bölümleri belirlenmiş iken Türk evinde mahremiyet açısından büyük evlerde harem ve selamlık uygulaması görüldüğü belirtilmektedir. Yörük Köyü’nde büyük konaklarda bu ayırım İstanbul ve İstanbul konaklarına olan hayranlık nedeniyle uygulanmış olup normal ölçekli evlerde böyle bir ayırım görülmemektedir.

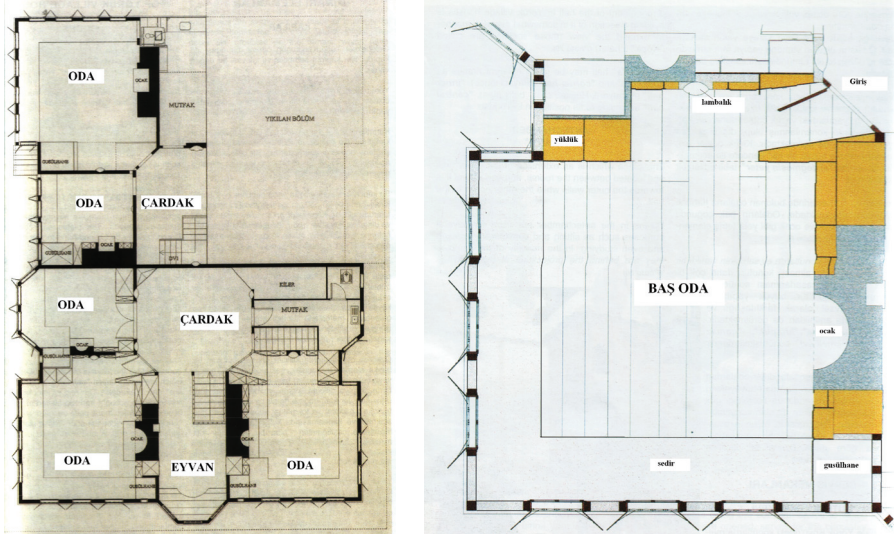
Geleneksel Türk evinde oda tasarımını etkileyen bir başka unsur da “Türk tarzı” oturma şeklidir. Doğada temiz olan her yere oturarak eylemlerini gerçekleştiren Türkler, yerleşik hayata geçtikten sonra da aynı oturma şeklini sürdürmüşlerdir ve konutta tüm eylemleri yerde ya da yere yakın bir seviyede, mekânın ortasında gerçekleştirmişlerdir (Sheets-Johnstone 1994: 77).

Bu yaşam kültürünün gerekleri ve ilkeleri doğrultusunda barınma mekânlarında mekânın girişi, günlük eylemlerin yapıldığı alan, oturulan bölüm ile depolama ve ocak önemli eylem alanlarını oluşturmaktadır.

Ayrıca Türk evinin odasında günlük yaşamda insanın fiziksel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Odadaki her eleman insanın işlevlerini gerçekleştirirken başkalarını rahatsız etmemesi ve mekânı rahatça kullanabilmesi amacıyla ergonomik ölçütlerde yapılmıştır. Bu amaçla geleneksel Türk evinde oda Küçükerman’ın (1973: 48) eserinde belirtilmiş olduğu üzere düşeyde üç bölüme ayrılmıştır. Tüm günlük eylemler yerde ve yere yakın bir seviyede gerçekleştirildiği için yer ile oturma elemanı sedirin sırt dayama yerinin üst hizasına kadar olan kısım faydalı kullanım alanı olarak düzenlenmiştir. Bu alanda yemek yapma, yemek yeme, yatma ve oturma gibi ana işlevler gerçekleştirilmiştir. Sedirin sırt dayama minderinin üst hizasından başlayarak duvarda gömme şeklinde yapılan dolabın üst kısmı faydalı kullanım alanının üst kısmını oluşturmaktadır. Bu alan sadece depolama gibi ikinci derecede önemli günlük işlevler için düzenlenmiştir. Dolabın yüksekliği ise insanın kolunu yukarı kaldırdığında uzanabileceği mesafe gözetilerek ayarlanmıştır. Bu hizadan tavana kadar olan kısım ise nadir kullanılan alan olarak belirlenmiştir. Bu alan genellikle süslemeler için ayrılan bölüm olarak düzenlenmiştir. Görülmektedir ki geleneksel Türk evinde odanın ölçülendirilmesi ve düzenlenmesinde insan ihtiyaçları ve işlev birinci derecede önemli olup süsleme ikinci derecede ele alınmıştır.

Yörük Köyü konutlarının da temel ögesi olan odada düşeyde bu bölümlenme dikkate alınarak ve geniş ataerkil aileyi oluşturan her çekirdek ailenin barınmasını sağlayacak şekilde çok işlevli olarak tasarlanmıştır. Aileler yatma, oturma, yemek yapma, yemek yeme ve yıkanma gibi günlük işlerini bu odalarda gerçekleştirmişlerdir.

Odalar genellikle yapıyı oluşturan kereste boyutuna bağlı olarak 3-4 metre genişlikte kare ya da kareye yakın bir biçimde planlanmıştır (Resim-8). Büyük konaklarda yazlık ve kışlık odalar da bulunmaktadır (Resim-9). Ayrıca köy konutlarının önemli bir özelliği konut kullanımının varlıklı bir statüde yer almasıyla odaların işlevlerinde farklılıklar görülmesidir. Hersek ve Meraki'nin (2000: 45) çalışmasında zengin konutlarında kitaplık, namaz odası gibi özel işlevli odaların tahsis edilmiş olduğuna dikkat çekilmektedir.



Resim 8: Solda Yörük Köyü evinde çardak-oda ilişkisi Kaymakçıoğlu Evi (Hersek vd. 2000: 57), sağda odanın planı ve iç düzenlemesi (Hersek vd. 2000: 46).



Resim 9: Odaya giriş, ocak, sedir ve nişler. Sucu Hafız Evi.

Odaların dış mekânla bağlantısı pencerelerle sağlanmaktadır. Bölgenin ormanlık olmasından dolayı ahşap torna işçiliğinin gelişmesi nedeniyle pencerelerin dışında torna işi ile şekillendirilmiş ahşap korkuluklar yer almaktadır. Hatta bu yöredeki torna ustalarının Beypazarı gibi başka kentlere de giderek evlerin süsleme işlerinde çalıştığı bilinmektedir (Aksulu 1985: 20). Küçük kayıtlarla bölünmüş 75-80 santimetre genişliğindeki pencerelerin odaya bakan kısmında ise sedir yer almaktadır. Sedire oturan kişi rahatlıkla dışarıyı seyredebilmektedir (Resim-10). Odanın odak noktası ısıtma ve yemek yapma işlevini gören ve dekorasyonuna özen gösterilen ocaktır. Bu köyde genellikle kalker taşı kullanılarak yapılan ocağın üzerinde davlumbaz adı verilen, lamba vesaire koymak için yapılmış bir raf bulunmaktadır. Davlumbazın her iki kenarında eşya koymaya yarayan ve testere ile oyma işçiliğiyle şekillendirilmiş “oyma” olarak isimlendirilen nişler yer almaktadır. Ocağın tabanı dikdörtgen ya da dairesel formda odanın içine taşmaktadır. Günay (1999: 298) eserinde taş işçiliği ustalarının bölgede yaşayan Rumlar olduğunu belirtmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren odaların ısınmasını kolaylaştırmak için ocakların bacasına soba borusu bağlanmış ve soba ısıtma aracı olarak odalara girmiştir (Resim-9). Sedirle ve ocakla çevrelenen odanın ortası esnek kullanım için boş bırakılmıştır. Depolama işlevi “hamamlık” adı verilen dolaplar ile çözümlenmiştir (Kara 2005: 58).



Resim 10: Odada giriş- pencere, sedir, hamamlık ilişkisi. Sipahioğlu Konağı.

Başoda kavramı Yörük Köyü evlerinde de görülmektedir. Bu oda konukların kabul edildiği bir oda olup dekorasyonuna özen gösterilmiştir. İncelenen Sipahioğlu Konağı'nın başodasında 19. yüzyıl Batılılaşma hareketi etkisiyle “kalem işi” olarak isimlendirilen duvar resimleri yer almaktadır. Kalem işi, sıva veya ahşap yüzey üzerine bezir yağı ve üstübeç ile oluşturulan bir macun tabakası hazırlanması, düzgün hâle getirilen yüzeye doğal toprak ya da kök boyalar kullanılarak fırça ile resim yapılması tekniğidir. Geleneksel Türk evlerinde İslam dininin gereklerinden ötürü dekorasyonda bu tarz duvar resmi uygulaması nadir olarak görülmektedir. Batılılaşma hareketi etkisiyle imparatorluğun başkentinden alınan bir dekorasyon tekniği olmasından ötürü Yörük Köyü'ndeki bu örnek Türk sivil mimarisinde duvar resmi uygulaması açısından ayrıca önem taşımaktadır.

Kalem işi duvar süslemelerinde bitkisel desenlerin fazlaca kullanılmasının başlıca nedeni ise yörenin bağıcılık ve bahçeciliğe dayanan geçim kaynağının zengin oluşudur. Evlerin çevresinin zengin bitki örtüsü ile kaplı olduğu düşünülürse bu bitki örtüsünün kalem işi aracılığı ile ev içine kadar taşınması, Türk insanının doğaya ve onun doğal ürünlerine verdiği önemi ve sevgisini ön plana çıkartmaktadır (Eti ve Akpınar 2003: 170). Sipahioğlu Konağı'nın başodasında yer alan örnekte meyve ve bitki motiflerinin yanı sıra ufak bir İstanbul betimlemesi de göze çarpmaktadır (Resim-11). Barok etkisi altında uygulanan bu resimlerde ışık-gölge hareketliliği uygulanmamıştır. Hersek ve Merakî'nin (2000: 103) eserinde köyün diğer konutlarından Hüseyin Çağlayan Evi, Çeyrekçiler Evi, Hilmi Beyler Evi ve Cebeciogulları Konağı'nda benzer şekilde kalem işi süslemeler bulunduğu belirtilmektedir. Sipahioğlu Konağı başodasında duvarda asılı bulunan develi bir göçebe tablosu da köy halkının kökeni hakkında bilgi vermektedir. Sucu Hafız Evi örneğindeki gibi bazı evlerde de bu odanın duvarlarında geometrik desenli alçı kabartmalar yapılmıştır (Resim-13). Köyün eski bir Bektaşî yerleşimi olduğu göz önünde bulundurulduğunda konutlarda Bektaşîliğin somut yansımaları özellikle oda iç mekânlarında kendini bu süslemelerde göstermektedir. Bu konuya ilişkin en önemli örnekler de Sipahioğlu Konağı'nda görülmektedir. Başodanın kalem işlerinde 12 imama atfen 12 sayısına işaret edilmiş; yer yer üçler, yediler, kırklar vurguları yapılmıştır. Odada yer alan ocağın mermer koltuk taşında ise Bektaşî sarığı göze çarpmaktadır (Resim-12).



Resim 11: Solda Sipahioğlu Konağı'nın başodasında kalem işi süslemeler, sağda bu kalem işleri arasında yer alan İstanbul konulu duvar resmi.



Resim 12: Sipahioğlu Konağı'nda ocak- sedir- dolap ilişkisi ve ocağın koltuk taşında oyma işçiliği.



Resim 13: Solda Sucu Hafız Evi'nde başoda, sağda ara kat odası.

Odalara giriş incelenen örneklerde de görüldüğü üzere geleneksel Türk evindekinin aksine bir paravan ile ayrılmamıştır ve odalara kapıdan direk giriş sağlanmıştır. Ayrıca diğer geleneksel Türk evi uygulamalarında olduğu gibi Yörük Köyü'ndeki evlerin odalarının girişi ile odanın zemininde kot farkı uygulanmamıştır. Oda kapıları tablalı konstrüksiyonda kuru geçme tekniğinde yapılmıştır. Kapı çerçevesi çam ağacından tablası ise ceviz ağacından oluşturulmuştur. Sucu Hafız Evi'nde olduğu gibi bazı evlerde kapıların üst yüzeyleri yağlı boya ile boyanmıştır.

Özellikle başodaların tavan süslemelerine özen gösterilmiştir. Bu tavanlar konut sahibinin zenginliğinin ve toplumdaki statüsünün simgesi olarak kabul edilmiştir (Resim-14). Göçebe yaşam tarzının "Alta toprak, üstte gök" felsefesi odada halı ve tavan

ile sağlanmıştır. Tavan süslemelerinde “çıtakârî” işçiliği kullanılarak geometrik motiflerle süslemeler yapılmıştır. Tavanların ilgi çeken bir yönü de tavan göbekleridir (Yıldırım vd. 2006: 335). Sipahioğlu Konağı'nın başodasında bu tavan göbeğine asılmış aynalı avize odanın görüntüsünü ve iç mekândaki ışığı yansıtarak dekorasyona ayrıcalık kazandırmaktadır. Yine aynı evin bir başka odasında tavandan avize şeklinde sarkıtılan süs elemanı esasen dönerken uçan haşaratları uzaklaştırmak amacıyla yapılmıştır.

Her odanın kendine ait bir halısı bulunmaktadır. Sedirleri oluşturan minderlerin üzeri özel dokumalarla süslenmiştir. Esasen bu dokumalar salt dekoratif amaçlı olmayıp sedirdeki minderlerin bütünlüğünü sağlamak amaçlı kullanılmıştır. Pencereerde beyaz işli perdeler kullanılmıştır. Sucu Hafız Evi'nde saraydan geldiği belirtilen özel dokuma perdeler ve perde kornişleri kullanılmıştır (Resim-15). Kişisel temizliğe önem veren Türkler için yıkanma önemli bir günlük işlemdir. Yıkanma işlevi için bu odalarda “hamamlık” olarak isimlendirilen özel dolaplar yapılmıştır (Resim-13, Resim-15). Yıkanılacağı zaman dolabın içinde depolanan yorgan, döşek gibi eşyalar çıkarılmakta ve dolabın altında yer alan ahşap kapak kaldırılarak dolap bir yıkanma küvetine döndürülmektedir. Öte yandan, Hersek ve Merakî (2003:163) araştırmalarında köyün en eski evi olan Odabaşığıl Evi'nde olduğu gibi bazı örneklerde bünyesinde taştan inşa edilmiş ev hamamı yer aldığına dikkati çekmektedir.



Resim 14: Solda başoda tavan süslemeleri ve aynalı avize, sağda tavan süsü- Sipahioğlu Konağı.



Resim 15: Sedir- ocak- dolap ve hamamlık ilişkisi. Sucu Hafız Evi.

Orta katta yer alan odalardan biri ise mutfak işlevi için özel olarak düzenlenmiştir. “Aşevi” ya da “ekmek evi” olarak isimlendirilen bu odaların düzenlemesi de diğer odalarla aynıdır. Ancak ocakları daha büyük, dolapları ve rafları daha fazla, dekorasyonları ise oldukça yalındır (Resim-16).



Resim 16: Orta katta aşevi ya da ekmekevi olarak isimlendirilen oda. Sipahioğlu Konağı.

Yörük Köyü’ndeki odaların bir diğer özelliği de Batılılaşma etkisiyle geleneksel Türk evinin odasına giren Batı tarzı mobilya ve eşyalara da yer verilmiş olumasıdır. Sipahioğlu Konağı’nda bulunan Thonet işi sallanır iskemle, gramofon, karyola, eyvanda yer alan büfe mobilyası (Resim-17), Sucu Hafız Evi odalarında görülen Batı tarzı dolaplar ve varaklı ayna bu konuda önemli örneklerdir (Resim-18).



Resim 17: Sipahioğlu Konağı’nda Thonet marka sallanır iskemle ve eyvanda bulunan büfe.



Resim 18: Sucu Hafız Evi'nin odasında Batı tarzı dolap ve çekmeceler.

4. Bulgular

İncelenen örneklerde de görüldüğü üzere Yörük Köyü evlerinde odanın genel planlama ilkeleri geleneksel Türk evinin genel planlama ilkelerine uymaktadır. Bu planlama ilkeleri göçebe dönemdeki yaşam alışkanlıkları, gelenek ve göreneklere ile yerleşik düzendeki ihtiyaçlarına uygun gelişmiştir. Her oda geleneksel Türk evinin planlama özelliği olarak Yörük çadırlarında olduğu gibi çok işlevli olacak şekilde yapılmıştır. Mekân günlük aktiviteleri gerçekleştirebilmek amacıyla esnek bir çözüm anlayışı ile tasarlanmıştır. Köy halkının imparatorluğun başkenti ile ticari ve kültürel ilişkileri sonucunda İstanbul evlerinde görülen yenilikler, dekorasyon teknikleri bu konutlarda uygulanmıştır. Köy halkının yaşam tarzı ilkelerine göre konutların odalarında yer alan eşyalar ve donatı elemanları çoğunlukla aynıdır. Konut kullanıcısının ekonomik durumuna göre süsleme tekniklerinde farklılıklar görülmektedir. Dekorasyonda mütevazılık ve tutumluluk görülmektedir. Estetik kaygılar genellikle malzemenin kendi rengi ve dokusu kullanılarak giderilmiştir. Yörük Köyü evinin oda kuruluşunda ahşap malzeme ve dokumaların ağırlığı göze çarpmaktadır. Odadaki çok işlevlilik dekorasyon yardımı ile vurgulanmış ve tüm tasarımlarda insan ölçüleri ve konforu esas alınmıştır. Eski bir Bektaşî yerleşmesi olduğu bilinen köyde Bektaşîliğin izleri odanın tasarımında genel yaşam ilkelerine, gelenek ve göreneklere uygun planlama yapılması ve bu planlamanın dekorasyon özelliklerine yansması şeklinde görülmektedir. Az da olsa sembolik izlere dekorasyonda rastlanmaktadır. Bu konutlarda yöre halkının inançları, gelenek ve göreneklere Anadolu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi Türk-İslam yaşam biçimi

dâhilinde gelişerek planlamaya yansımıştır. Belli bir dönem Bektaşî tarikatına mensup köy halkının sosyokültürel, eğitim ve ekonomik açıdan ileri düzeyde kişiler olmaları konutta ve oda tasarımında özellikle süsleme şekillerinde, mefruşat ve eşya kullanımı gibi konularda İstanbul'dan gelen yenilikçi fikirlere açık olmayı sağlamıştır. Yörük Köyü Anadolu'daki kentler içerisinde Batılılaşmanın izlerinin konut iç mekânlarına yansıtıldığı önemli örnekleri barındırması açısından ayrıca önem taşımaktadır. Böylece geleneksel Türk evinin gelişimi için en önemli örnekler oluşmuştur.

Sonuç

Geleneksel Türk evinde bir odanın dekorasyon ve iç mekân özelliklerinin incelenmesi ile konut kullanıcısının yaşam tarzı, toplumdaki statüsü ve konutun inşa edildiği bölgenin sosyoekonomik ve sosyokültürel durumu hakkında kolayca bilgi edinmek mümkündür.

Yörük Köyü'nde mevcut bulunan ve tarihi eser olarak tescillenmiş bu konutlar esasen sadece göçebe dönem yaşantısı ve barınaklarından etkilenmemiş, döneminin sosyokültürel ve ekonomik koşullarından etkilenen ve İstanbul konut mekânları ile yaşamını özümsemiş bir halkın değerlerini de yansıtmışlardır. Bu yerleşim yeri esasen bir köy yerleşimi olmaktan öte sosyal, kültürel, ekonomik yönlerden olduğu kadar yerleşim ve konut özellikleri açısından da büyük önem taşımaktadır.

Toplumları ayakta tutan en önemli unsur, oluşması yüzyıllar süren kültürel miraslarıdır. Bu nedenle geleneksel Türk evlerinde önemli bir yeri olan odanın bir mimari öge olmasının yanında, bir kültür mirası olduğu da unutulmamalı, bu konutların oluşumundaki özellikle sosyokültürel etkiler incelenerek son örnekleri de hızla yok olan geleneksel Türk evlerinin korunması ve belgelenmesi için gereken çalışmalara hız ve önem verilmelidir.

Kaynakça

- AKSULU, Işık (1985): "Beypazarı Evleri" *İlgi Dergisi*, sayı 41, 18–23.
- BAHA, Ahmet (1934): İstanbul Etnografyası, Bartınlılar, Safranbolulular, İstanbul, Zaman Kitaphanesi.
- BİÇİCİ, Kamil (2008): "Safranbolu Yörük Köyü Mezarlığında Bulunan Süslemeli Mezar Taşları" *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 20, 297- 324.
- DEMİRARSLAN, Deniz (2005): "Türk ve Japon Konut İç Mekânlarında Depremsellik Açısından Konut ve Eşya Kullanım Alışkanlıklarının İrdelenmesi" *Kocaeli Deprem Sempozyumu 23–25 Mart 2005*, Kocaeli.

- DEMİRARSLAN, Deniz (2007): “Modernisation and Changing House Design in Turkey: from the 19th Century to the Present” *CSAAR Kongresi Basılmış Bildiriler Kitabı*, Kasım 2007, Tunus: CSAAR Yayınları.
- ELDEM, Sedad Hakkı (1984): *Türk Evi Osmanlı Dönemi V.1*, İstanbul, Türkiye Anıt, Çevre, Turizm Değerlerini Koruma Vakfı.
- ERÖZ, Mehmet (1991): *Yörükler*, İstanbul, T.D. Araştırmaları.
- ETİ, Erol ve Ozan AKPINAR (2003): “Safranbolu ve Yörük Köyü Evlerindeki Kalem İşleri Üzerine Bir İnceleme” 1. *Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu 4-6 Mayıs 1999 Bildiriler Kitabı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- GÜNAY, Reha (1999): *Türk Evi Geleneği ve Safranbolu Evleri*, İstanbul, YEM Yayınları.
- GÜR, Şengül Öymen (2000): *Doğu Karadeniz Örneğinde Konut Kültürü*, İstanbul, YEM Yayınları.
- GÜVENÇ, Bozkurt (1994): *Türk Kimliği*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınlar Dairesi Yayınları.
- HERSEK, Can Mehmet, Şakir MERAKÎ, Ferda MERAKÎ (2000): “Safranbolu Yörük Köyü ve Mimari Dokusu” *Safranbolu Yörük Köyü Geleneksel Yaşam Biçimi ve Evleri Cilt I*, der. Can Mehmet HERSEK Ankara, Kuban Matbaacılık ve Yayıncılık.
- HERSEK, Can ve Mehmet, MERAKÎ, Şakir, MERAKÎ, Ferhan, MERAKÎ (2003): “Yörük Köyü Yerleşim Dokusunu Oluşturan Evler ve Koruma Sorunları” 1. *Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu 4-6 Mayıs 1999 Bildiriler Kitabı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- KARA, Tuncay (2003): “Yörükler” 1. *Ulusal Tarih İçinde Safranbolu Sempozyumu 4-6 Mayıs 1999 Bildiriler Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- KARA, Tuncay, (2005): *Safranbolu Yörük Köyü Köyümüzde Geleneksel Yaşam Örf Ve Adetlerimiz*, Ankara, Grafiker Yayınları.
- KÜÇÜKERMEN, Önder (1988): *Türk Evi*, İstanbul, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayınları.
- KÜÇÜKERMEN, Önder, (1973): *The Rooms in the Traditional Turkish House of Anatolia from the aspect of Spatial Organization*, İstanbul, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.
- ÖZKÖSE, Aysun (2000): “Yörük Köyü’nde Dünden Bugüne Koruma ve Onarım” *Safranbolu Yörük Köyü Geleneksel Yaşam Biçimi ve Evleri Cilt II*, der. Can Mehmet HERSEK, Ankara, Kuban Matbaacılık ve Yayıncılık.

- ÖZKUL, Osman (2007): “ Karakeçili Aşireti Hakkında Yapılmış Bir Çalışma”, *Anadolu’da Yörükler Tarihi ve Sosyolojik İncelemeler*, der. Hayati BEŞİRLİ, İbrahim ERDAL, Ankara, Phoenix Yayınevi.
- SHEETS- JOHNSTONE, Maxine (1994): *The Roots of Power Animate Form and Gendered Bodies*, Illinois: Open Court Publishing Company.
- YILDIRIM, Kemal ve HİDAYETOĞLU, Lütfü (2006): “Geleneksel Türk Evi Ahşap Tavan Süsleme Özelliklerin ve Yapım Tekniklerinin Çeşitliliği Üzerine Bir inceleme” *DEÜ Uluslararası Geleneksel Sanatlar Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 16- 18 Kasım 2006, İzmir.
- YÜREKLİ, Hülya ve Ferhan YÜREKLİ (2005): *Türk Evi Gözlemler ve Yorumlar*, İstanbul, Yapı Yayınları.

XIX. YÜZYILDA YAPILMIŞ BİR HARİTADAN YOLA ÇIKARAK ESKİ İSTANBUL'DA TARİKATLARIN FAALİYETLERİ

Gıyasettin AYTAŞ*
Halil ÇELTİK**

Özet

Osmanlı döneminde önemli fonksiyonlara sahip olan tarikatlar, sosyal yapıyı belirlemede rol oynamışlar, belirleyici olmuşlardır. Tarikat mensupları haftanın belli günlerinde toplanarak kendi aralarında ibadet yaparlar. Haftanın belirli günlerinde bir araya gelerek düzenledikleri bu toplu zikir törenlerine mukabele adı da verilmektedir.

19. yüzyılın son çeyreğinde yapıldığı anlaşılan eski (Arap) harfli metinlerle hazırlanmış bir İstanbul haritasında, o dönemde İstanbul merkezinde bulunan tarikatların hangi gün ve nerede toplandığı (mukabele yaptığı) gösterilmiştir. Haritada, her bir tarikat ayrı bir sembole belirtilmiştir. Bayrami, Bedevi, Celveti, Gülşeni, Halveti, Kadiri, Nakşibendi, Rifai, Sa'di, Sümbüli, Şazeli ve Uşşaki gruplarının toplantıları belirtilmiştir.

Mukabele günlerinin haftanın günlerine göre dağılımı yapılarak, bunların tarikatlar arasındaki oranları da tespit edilmiştir. Kimi tarikatların diğerlerine göre daha belirgin bir sayıya ulaştığı, kimilerinin ise daha dar bir kapsamda kaldığı gözlenmiştir. Bir hafta boyunca 144 mukabele için 124 farklı mekânda gerçekleştiği dikkate alınacak olursa, kimi mekânları birbirinden farklı tarikatın ortak olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aynı mekânın farklı tarikat mensupları için kullanılması, o dönemde tarikatlar arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını göstermektedir. Söz konusu haritada İstanbul'daki tarikatlar içerisinde Mevlevilik ve Bektaşilikten söz edilmemesi ve onlara yer verilmemesi de dikkat çekici bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: Tarikat, Mukabele Günleri, Bektaşilik, Mevlevilik, Bayrami, Bedevi, Celveti, Gülşeni, Halveti, Kadiri, Nakşibendi, Rifai, Sa'di, Sümbüli, Şazeli ve Uşşaki

FUNCTIONS OF ORDERS IN OLD ISTANBUL CONSIDERING A MAP DRAWN IN THE 19TH CENTURY

Abstract

Orders, which had significant functions in the Ottoman period, played a role to determine the structure of the society. Members of the orders came together to pray in specific days of the week. This ritual is also called reciprocation (mukabele).

Where and when orders located in the center of İstanbul come together for the rituals was

* Doç.Dr., Gazi Üniversitesi, giyaytas@gazi.edu.tr

** Yrd.Doç.Dr., Gazi Üniversitesi, hceltik@gazi.edu.tr

shown in an İstanbul map, which was prepared in Arabic in the last quarter of the 19th century. Each order was signed with a different symbol on the map and the following meetings of the groups were pointed: Bayrami, Bedouin, Celveti, Gülşeni, Halveti, Qadiri, Naqshbandî, Rifai, Sa'di, Sümbüli, Şazeli ve Uşşaki.

In this study, distribution of reciprocation (mukabele) days in a week has been made and the rate of these days among orders has been examined. It is observed that some of the orders reach to a significant number when compared to the others. It is realized that 144 reciprocations (mukabele) took place in 124 different places in a week which indicates that different orders share some of the locations. The use of the same locations with different order members shows that there is no conflict between these orders in that period. It is quite interesting that Mevleviyeh and Bektashism are not among the mentioned orders in İstanbul on afore mentioned map.

Keywords: Order, Reciprocation Days, Bektashism, Mevleviyeh, Bayrami, Bedouin, Celveti, Gülşeni, Halveti, Qadiri, Naqshbandî, Rifai, Sa'di, Sümbüli, Şazeli ve Uşşaki.

Giriş

Tarikatlar, Osmanlı Devleti'nde önemli fonksiyonları yüklenmişler, siyasi ve sosyal gelişmelerden etkilendikleri gibi, yönlendirici ve etkileyici konumuna da sahip olmuşlardır. Özellikle 19. yüzyılın ilk çeyreğinde, tarikatların kendi menfaatlerini korumak üzerine tutum geliştirdikleri görülmüştür. Bu yüzden yönetimle ve kendi aralarında ciddi karşıtlıklar yaşanmıştır.

Tarikatlar Selçuklu ve Osmanlı Döneminde bazı itibarlar elde etmiş, kimi zaman vergiden muaf tutularak kendilerine çeşitli gelirler elde edebilecekleri imtiyazlar da tanınmıştır. Devlet kimi zaman doğrudan doğruya devletin politikası, asayişi ve cemiyet düzeninin devamı konusunda tarikatların desteğini almıştır.

Tarikatların var oluş gerekçeleri ve ilişkileri her zaman tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte, tarihsel süreç içerisinde tarikatların sosyal bir ihtiyaca cevap verdikleri, toplumsal yaşama alanlarını güçlendirdikleri de bilinmektedir. Bozulma ve çizgisinden uzaklaşma durumunda, kendi işlevinin dışına çıkan tarikat oluşumları, sosyal bir ihtiyaçtan çok, bireysel taleplerin giderildiği merkezler hâline gelmiştir.

Tarikatların taşıdığı bir başka önemli fonksiyon da çok yönlü faaliyetler içerisinde bulunmaları, bireyin ihtiyaçlarına bu yönüyle hitap etmeleridir. Bu yönleriyle toplumların biçimlendirilmesinde önemli role sahip olmuşlar ve farklı sosyal kimliklere sahip olan toplumların birbirleriyle iletişimlerine de zemin hazırlamışlardır. Bu özellikleri devletlerin stratejik politikalarına yardım etmiş, diğer devletler üzerindeki etkilerini kimi zaman tarikatlar aracılığı ile yerine getirmişlerdir.

Tarikatlar, hiçbir zaman içe dönük bir faaliyet içerisinde olmamışlardır. Kendilerine özgü adap ve erkânlarının dışında bütün faaliyetleri dışa dönüktür. Özellikle Osmanlı'nın

son yıllarında tarikatların bu dışa dönük yapıları önem kazanmış, kimi devlet adamları mensup oldukları tarikata daha fazla rağbet edilmesini sağlamanın yanında, o tarikatın devlet üzerindeki etkisini de artırmıştır.

Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılda faaliyet gösteren belli başlı tarikatlar arasında şunlar ön plana çıkmaktadır: Halvetilik, Nakşibendilik, Mevlevilik, Kadirilik, Celvetilik, Bektaşılık, Bayramilik, Sa'dilik, Rifailik ve Bedevilik (Muslu, 2003). XIX. yüzyılda ise hâkim tarikatlar arasında Nakşibendilik, Kadirilik, Mevlevilik gibi tarikatlar ile ilk sırada yer alırken, bunları Halvetilik, Şa'banilik, Uşşakilik, Sinanilik, Cerrahilik, Bektaşılık, Rifailik, Sa'dilik ve Celvetilik izlemektedir. Diğerlerine göre daha az sayıda bulunan Bedevilik, Bayramilik, Gülşenilik ve Sazililik gibi tarikatlar da bunları takip etmektedir (Yücer: 2002).

1882'de İstanbul'da 260 tarikatın tekkesi bulunmaktadır. Bunların 52'si Nakşi, 45'i Kadiri, 40'ı Rifa'i, 32'si Halveti, 21'i Sünbüli, 15'i Sa'di ve 14'ü Şa'bani adlı tarikatlara aitti. Diğer Sünni tarikatlara ait tekke sayıları ise oldukça alt düzeydeydi. Bunlar, 7 Cerrahi, 5 Mevlevi, 4 Gülşeni, 4 Bayrami, 4 Uşşaki, 4 Sinani, 3 Halidi, 8 Bedevi ve 2 Şazeli tekkesiydi (Gölpınarlı, 1977: 237; Uludağ 2002: 252). Aynı yıllarda İstanbul'da 21 Bektaşî tekinin bulunduğu bilinmektedir (Gülççek, 2000).

Tarikatların sayısal çeşitliliğinin yanında, sosyal ve siyasal etkileri de göz önünde bulundurulduğunda Türk tarihinin değişik dönemlerinde önemli fonksiyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. İncelemeye tabi tuttuğumuz harita, bu açıdan ele alındığında daha büyük bir önem arz etmektedir.

İstanbul Haritası ile İlgili Genel Bilgiler

Karşılaşmak, yüz yüze gelmek anlamlarına gelen "mukabele", geniş anlamıyla bir ibadetin gereğini yerine getirmek üzere yapılan toplantılara verilen addır. Daha çok Kur'an okumak için bir araya gelme anlamında da kullanılan bu kelime, tarikatlarda zikir ve ayin için bir araya gelmenin adı olarak da kullanılmaktadır. Kelimenin anlamına uygun olarak tarikat mensupları zikir esnasında birbirlerinin yüzünü görebilecek biçimde halka şeklinde oturdukları için, yaptıkları ayin veya toplu zikir törenlerine "mukabele"; mukabele yapılan güne de "mukabele günü" adı verilmektedir. Ayrıca Mevlevi ayinleri ile sema gösterilerine de mukabele ismi verildiği bilinmektedir (Gölpınarlı, 1977: 237; Uludağ 2002: 252).

İncelemesini yaptığımız İstanbul haritasında, hangi tarikatın, ne zaman ve nerede mukabele yaptığı belirtilmektedir. Haritayı yapan kimsenin bu haritayı belli bir amaca yönelik yaptığı, haritada verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Haritanın sağ alt köşesindeki "İstanbul Haritası" ibaresinin altında, "Mukabele Günlerinin İşareti" başlığıyla haritada tarikatların toplantı gün ve yerleri gösterilen bir liste ve bu listeye bağlı olarak işaretlere yer verilmiştir. Haritada, 12 tarikatın isimlerinin kısaltmaları ve günlerin kısaltması yer almaktadır. Haftanın günleri rakamlarla belirlenirken tarikatların isimlerinin kısaltılması ise şöyle yapılmıştır: *Bayrami (be)*, *Celveti (cim)*, *Gülşeni (kef)*, *Halveti (ha)*, *Kadiri (kaf)*, *Nakşibendi (nun)*, *Rifai*

(rı), Sa'di (sin ayın), Sümbüli (sin), Uşşaki (ayın) şeklinde gösterilmiş; Şazeli ve Bedevi için kısaltma yapılmamıştır.

Burada dikkat çeken önemli bir husus, isimleri verilen 12 tarikat içerisinde, hemen herkesin adını bildiği ve İstanbul'da da yaygın olarak faaliyet gösterdiği hâlde, Bektaşilik ve Mevlevilik tarikatlarının haritada yer almamasıdır. Enver Behnan Şapolyo, İstanbul genelindeki tekke sayılarını verirken 5 Mevlevi, 14 Bektaşî tekkesinin bulunduğunu belirtir (1964: 472). Haritada iki büyük ve önemli grubun mukabele günlerine işaret edilmemesinin açıklaması zordur. Haftada bir gün toplandığı belirtilen Bayrami ve Şazeli gruplarına yer verildiği hâlde, muhtemelen birkaç yerde birkaç toplantı yapan Bektaşî ve Mevlevî grupların İstanbul'da yokmuş gibi kabul edilmesinin önemli bir gerekçesi olmalıdır. Haritada, haritayı düzenleyen bu konuda herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

Harita, altındaki notta belirtildiğine göre, kimliğini tespit edemediğimiz Osman Bey tarafından hazırlanmıştır: "Niş muhacirlerinden Hacı İsmail Beyzade Osman Bey marifetiyle tersim ve terkim kılınmıştır."

İstanbul'da Mukabele Günleri

Burada, haritadaki bilgiler ışığında, İstanbul'da faaliyet gösteren tarikatların belli başlılarının neler olduğu, bunların ne zaman ve nerede toplandıkları; hangi grubun nerede ne kadar toplantı gerçekleştirdiği gibi sorulara cevaplar aranacaktır. Böylece, elde edilecek bilgilerle İstanbul'daki tasavvufî hayatla ilgili araştırmalara katkı sağlanmış olunacaktır.

Mukabele yerlerini gösteren haritanın incelemesine geçmeden önce belirtilmesi gereken bir husus da, haritadaki İstanbul'un bugün bildiğimiz İstanbul sınırlarıyla karıştırılmaması gereğidir. Haritada İstanbul olarak gösterilen yer; güneyde Zeytinburnu'ndan başlayıp Davud Paşa Hamamı, Edirne Kapısı, Eğri Kapı ve kuzeyde Kayıkhane'ye kadar uzanan surlarla çevrili sınırın doğusunda kalan eski İstanbul'dur.

Mukabelelerin Günlere Göre Dağılımı

Haritada yer alan 12 grubun mukabele günlerine göre dağılımı incelendiğinde, çeşitli tarikatların bir hafta boyunca toplam 144 toplantı gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. 38 mukabeleyle cuma günü birinci sırada gelmektedir. Onu 26 toplantıyla perşembe ve 24 toplantıyla da pazar takip eder. Pazartesi 20 mukabele yapılırken, diğer günlerin mukabele sayısı 20'nin altına iner. En az toplantı sekiz adetle cumartesi gününe aittir. Cuma, kutsal bir gün olması sebebiyle mukabelelerin en yoğun düzenlendiği gün olmuştur. Mukabele yapılmayan gün bulunmamaktadır:

Gün	Sayı
Pazartesi	20
Salı	16
Çarşamba	12
Perşembe	26
Cuma	38
Cumartesi	8
Pazar	24
Toplam	144

Mukabelelerin Tarikatlara Göre Dağılımı

12 tarikatın bir hafta boyunca düzenlediği toplantı sayıları gruplara göre 1-31 arasında değişmektedir. Birinci sırada 31 toplantıyla Celvetiler gelirken ikinci sırayı 26 toplantıyla Rifailer alır. Bayramiler ile Şazelilerin haftada bir defa toplandığı görülür.

Grupların toplantı sayıları, çoktan aza doğru, şu grafikli tabloda verildiği şekilde sıralanmaktadır:

Sıra	Grup	Mukabele
1	Celvetî	31
2	Rifâî	26
3	Kâdirî	18
4	Nakşibendî	18
5	Sümbülî	16
6	Sâdî	13
7	Uşşâkî	8
8	Halvetî	6
9	Gülşenî	3
10	Bedevî	3
11	Şazelî	1
12	Bayramî	1
	Toplam	144

Tarikatların Haftalık Mukabele Gün ve Sayıları

Aşağıdaki tabloya baktığımızda en fazla mukabeleyi Celveti ve Rifailerin düzenlediği görülmektedir. Dolayısıyla bu iki grubun mukabelesi, haftanın yedi gününe yayılmıştır. Sümbüliler ise 16 mukabele yaptıkları hâlde onların toplantıları da yedi gün devam etmiştir. Nakşibendilerin haftalık mukabele sayısı 18 olduğu halde, haftanın sadece beş gününe dağılmıştır. Diğer grupların haftalık mukabele sayısı 10'un altında kaldığı için her gün mukabele düzenleme ihtiyacı kalmamıştır. Bunlar arasında Bayramiler ile Şazeliler sadece birer gün mukabele düzenlemiştir.

Yukarıda gün ve tarikata bağlı olarak topluca gösterilen haftalık 144 mukabelelerin gün ve tarikatlara göre dağılımı, şu tablodaki gibi sıralanmıştır:

Grup	Pt	Sa	Ça	Pe	Cu.	Ct.	Pa	Toplam
Bayramı		1						1
Bedevi			2				1	3
Celveti	7	2	3	7	8	1	3	31
Gülşeni		2	1					3
Halveti	1	2		2	1			6
Kadiri	3			2	4	1	8	18
Nakşibendi	1	1		6	8		2	18
Rifai	3	2	4	2	8	2	5	26
Sa'di	4	1		4	2		2	13
Sümbüli	1	4	1	2	2	3	3	16
Şazeli					1			1
Uşşaki		1	1	1	4	1		8
Toplam	20	16	12	26	38	8	24	144

Tablodaki gün ve tarikatlara göre değişen mukabele sayıları, İstanbul'da en çok hangi grubun yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Celveti ve Rifailer hem mukabele sayılarının çokluğu hem de mukabelelerin haftanın her gününe yayılması sebebiyle diğer tarikatlara göre İstanbul'da en yaygın faaliyet gösteren gruplar olarak öne çıkmıştır.

Mukabelelerin günlere göre dağılımına baktığımızda ise mukabele için öncelikle cuma gününün tercih edildiği görülmektedir. Bunda cuma gününün kutsallığı ve kelimenin toplanma anlamına gelmesi de etkili olmuştur. Cumadan sonra perşembe, pazar ve pazartesi en çok mukabele düzenlenen günler olurken cumartesi en az tercih edilen gün olmuştur.

Tarikatların Mukabele Gün ve Yerleri

İstanbul'daki tarikatların mukabele gün ve yerleri incelendiğinde, bazı tarikatların haftada bir gün bir yerde, bazılarının haftanın aynı gününde iki üç ayrı yerde toplantı yaptığı görülmektedir. Bir önemli sonuç da bazen iki ayrı tarikatın, farklı günlerde olmak üzere, aynı yerde toplantı yapmasıdır. Aynı yerin iki farklı tarikat tarafından mukabele için kullanılması, tarikatlar arasındaki birlik ve beraberlik duygusu, birbirlerine karşı saygı ve hoşgörü ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, haritada önemli bir eksiklik olarak Bektaşî ve Mevlevî tarikatlarına yer verilmemiştir. Buna göre, yukarıdaki tabloda yer alan grupların mukabele gün ve yerlerinin dağılımı, aşağıda alfabetik sırayla ele verilmiştir:

Bayramiler sadece salı günleri Haydar Kethüda'da bir mukabele yapmıştır.

Bedeviler, ikisi çarşamba biri pazar olmak üzere haftada üç mukabele yapmıştır. Çarşamba mukabelesi Hacı Raşit ve Tatavla'da, pazar mukabelesi de yine Tatavla'da düzenlenmiştir.

Celvetiler, tabloda da görüldüğü gibi, pazartesi, perşembe yedi ve cuma sekiz olmak üzere hafta boyunca değişik yerlerde toplam 31 mukabele düzenlemiştir:

Pazartesi	7	Atpazarı, Bezirgân, Hafız Paşa, Kızıl Mescit, Kumrulu Mescit, Mehmed Ağa, Selçuk Sultan
Salı	2	Hoca Hayreddin, Kumrulu Mescit
Çarşamba	3	Akbyık, Hobyâr, Hüseyin Ağa
Perşembe	7	Hoca Hayreddin, Kirazlı, Küçük Ayasofya, Mehmet Paşa (Cüncü Meydanı), Murat Paşa, Neslişah Sultan, Sarmaşık Mahlesi
Cuma	8	Çivizade, İskender Çelebi, Karaki Hüseyin Ağa, Kızıl Mescit, Mehmed Ağa, Mehmet Paşa (Cüncü Meydanı), Sofular, Topkapı
Cumartesi	1	Hindiler Tekkesi
Pazar	3	Bitlice, Eğri Kapı, Hacı Kadın Camii
Toplam	31	

Gülşeniler, salı günleri Molla Aşki ve Gül Camiinde; çarşamba ise Haseki'de olmak üzere haftada üç mukabele gerçekleştirmiştir.

Halvetiler, salı ve perşembe ikişer, diğer günler birer olmak üzere, tablodaki şekilde, toplam beş mukabele yapmıştır:

Pazartesi	1	İsmail Ağa
Salı	2	Laleli Uşşakzade Tekkesi, Sırrızade
Perşembe	1	Katip Muslihiddin, Şeyh Resmî (Karagümrük)
Cuma	1	Yakup Ağa

Kadiriler, haftanın beş gününe yayılan toplam 18 mukabele ile haftada en çok mukabele düzenleyen gruplar arasında Celveti ve Rifailerden sonra 3. sırada gelir. Mukabelelerin büyük bir kısmı pazar ve cuma günlerine rastlar:

Pazartesi	3	Hacı İlyas, Karagöz, Şehremini
Perşembe	2	Akşemseddin, Fenâyî
Cuma	4	Cerrahpaşa, Hüban Çavuş, Hekimzade Ali Paşa, Hoca Evliya
Cumartesi	1	Balcı Yokuşu
Pazar	8	Altımermer, Arabacı Bayezit, Cerrahpaşa, Çakır Ağa (Salmatomruk), Debbağ Kethüda Ahmet Efendi, İvaz Efendi, Şücağ Mehmet Çavuş, Uz Efendi
Toplam	18	

Nakşibendiler, haftanın beş gününe yaydıkları 18 mukabele için genellikle perşembe ve cumayı tercih etmiş; çarşamba ve cumartesi mukabele düzenlememiştir:

Pazartesi	1	Hacı İlyas
Salı	1	Tercüman Yunus
Perşembe	6	Ahmet Buhari, Âşık Paşa, Horhor Çeşmesi, Nuri Dede, Unkapanı, Üskübi
Cuma	8	Bala, Beşir Ağa (Babiâli), Çivizade Mescidi, Fethiye, Hindiler Tekkesi, Hoca Muhiddin Hacegi, Kalenderhâne, Sultan Ahmet
Pazar	2	Davut Bey, Davut Paşa
Toplam	18	

Rifailer, Celvetilerden sonra 26 toplantıyla en çok mukabele düzenleyen grup olarak dikkat çekmektedir. Cuma sekiz, pazar beş olmak üzere haftanın her gününe yayılan mukabelelerin gün ve yerleri tablodaki gibidir:

Pazartesi	3	Cedit Mehmet Paşa, Kabakulak, Vani Tekkesi
Salı	2	Atik Ali Paşa, Haydar Kethüda
Çarşamba	4	Husrev Paşa, Karanohut, Sinekli Medrese, Şehzadebaşı
Perşembe	2	Arabacı Bayazıt, Gül Camii
Cuma	8	Cankurtaran, Elvanzade, Fenâyî, İmaret, Mercimek Tekkesi, Mustafa Çavuş, Tarsus, Yarhisar
Cumartesi	2	Bayezit Ağa, Odabaşı
Pazar	5	Bozdoğan, Hoca Evliya, Kürkcübaşı, Sultan Ahmet, Sultan Bayezid
Toplam	26	

Sa'diler, tabloda gösterildiği şekilde haftanın beş günü toplam 13 mukabele gerçekleştirmiştir. Bunlardan sekizi, dörder mukabele olmak üzere pazartesi ve perşembedir:

Pazartesi	4	Abdüselam, Bayezid-i Cedîd, Fındıkzade, Kadı Çeşmesi
Salı	1	Karagümrük
Perşembe	4	Etyemez, Kadı Çeşmesi, Karaman Çarşısı, Tekfur Sarayı
Cuma	2	Çakır Ağa, Molla Ali Fenari
Pazar	2	Ahmet Kethüda (Haydar), Sancaktar Hayreddin (Saraçhane)
Toplam	13	

Sünbüliler, Celveti ve Rifailer gibi haftanın yedi günü mukabele düzenleyen üç gruptan biridir. Dördü salı yapılan haftalık 16 mukabelelerin günlere göre dağılımı şöyledir:

Pazartesi	1	Bekir Paşa
Salı	4	İbrahim Paşa, Molla Gürani, Mustafa Çavuş, Şah Sultan Camii (Tophane)
Çarşamba	1	Tercüman Yunus
Perşembe	2	Merkez Efendi Tekkesi, Ördek Kasap Camii
Cuma	2	Ferruh Kethüda, Lala Hayreddin
Cumartesi	3	Çavuşbaşı, Hobyâr Mektebi (Koca Mustafa Paşa), Mehmed Ağa
Pazar	3	Emir-i Ahur / İmrahor, Gül Camii, Koca Mustafa Paşa
Toplam	16	

Şazeliler, haritaya göre, Bayramiler gibi İstanbul'da en az mukabele yapan iki gruptan biridir. Sadece cuma günleri Firuz Ağa'da toplanmışlardır.

Uşşakiler, dördü cuma olmak üzere, haftada beş gün toplam 8 mukabele düzenlemiştir:

Salı	1	Müştakzade Tekkesi
Çarşamba	1	Keçeci Piri
Perşembe	1	Sultan Ağa
Cuma	4	Ebekadın, Hüsameddin Uşşaki, Mahmud Paşa, Sultan Selim Camii
Cumartesi	1	Sinan Ağa
Toplam	9	

Mukabele Yerleri

Bir hafta boyunca yapılan toplam 144 mukabelenin düzenlendiği yerler incelendiğinde, bu toplantıların 124 farklı mekânda gerçekleştiği görülmektedir. Bu 124 farklı mekândan 106 tanesinde birer mukabele yapılırken, 16 tanesinde ikişer, iki tanesinde ise üçer mukabele yapılmıştır.

Haftada üç mukabeleye sahne olan Gül Camii; salı, Gülşeni; perşembe, Rifai ve pazar günü de Sümbüliler tarafından kullanılmıştır. Üç mukabele yapılan diğer mekân Mehmed Ağa ise pazartesi ve cuma günleri Celvetiler; cumartesi ise Sümbülilerin toplantı yeri olmuştur.

Haftada ikişer defa mukabele yapılan yerlerden şu tablodaki yedisi, aynı grup tarafından iki farklı günde kullanılmıştır:

Mekân	Grup	Günler
Cerrahpaşa	Kadiri	Cuma, Pazar
Hoca Hayreddin	Celveti	Salı, Perşembe
Kadı Çeşmesi	Sa'di	Pazartesi, Perşembe

Kızıl Mescit	Celveti	Pazartesi, Cuma
Kumrulu Mescit	Celveti	Pazartesi, Salı
Mehmet Paşa (Cüldi Meydanı)	Celveti	Perşembe, Cuma
Tatavla	Bedevi	Pazar, Çarşamba

Haftada ikişer defa mukabele yapılan şu dokuz yer ise, iki ayrı grup tarafından farklı günlerde birer defa kullanılmak suretiyle haftada ikişer mukabeleye sahne olmuştur. Diğer yerler haftada bir defa veya aynı grup tarafından ikişer defa kullanılırken aşağıdaki yerlerin iki ayrı grup tarafından sırayla kullanılması, gruplar arasındaki birlik ve beraberlik duygusunu ifade etmesi bakımından son derece önemlidir:

Mekân	1. Grup	Gün	2. Grup	Gün
Arabacı Bayazıt	Rifai	Perşembe	Kadiri	Pazar
Fenâyi	Kadiri	Perşembe	Rifai	Cuma
Hacı İlyas	Kadiri	Pazartesi	Nakşibendi	Pazartesi
Haydar Kethüda	Bayrami	Salı	Rifai	Salı
Hindiler Tekkesi	Nakşibendi	Cuma	Celveti	Cumartesi
Hoca Evliya	Kadiri	Cuma	Rifai	Pazar
Mustafa Çavuş	Sünbülü	Salı	Rifai	Cuma
Sultan Ahmet	Nakşibendi	Cuma	Rifai	Pazar
Tercüman Yunus	Nakşibendi	Salı	Sünbülü	Çarşamba

Sonuç

Tarikatların “mukabele” adıyla haftanın belirli günlerinde düzenledikleri ve adına da “mukabele günü” dedikleri toplantıları vardır.

Eski harflerle hazırlanmış bir haritada, sur içinde kalan eski İstanbul’da faaliyette bulunan 12 tarikatın haftalık mukabele gün ve yerleri gösterilmiştir. Söz konusu haritada, Bayrami, Bedevi, Celveti, Gülşeni, Halveti, Kadiri, Nakşibendi, Rifai, Sa’di, Sünbülü, Şazeli ve Uşşaki tarikatlarına yer verilmiştir.

Haritada işaretlenen 12 tarikatın bir hafta boyunca 124 ayrı yerde, toplam 144 mukabele gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Bir tarikata ortalama haftalık 12 mukabele düşerken bunun tarikatlara göre dağılımı değişmiştir. Sa’diler 13 mukabeleyle ortalamaya yakın mukabele düzenlemiştir. Bayrami ve Şazeliler haftada birer toplantıyla en az mukabele düzenleyen tarikattır. En fazla mukabele düzenleyen tarikat ise 31 toplantıyla Celvetiler ve 26 toplantıyla da Rifailerdir.

144 mukabelenin günlere göre dağılımı da birbirinden farklıdır. Gün başına ortalama 20-21 mukabele düşmektedir. Değişik tarikatların pazartesi günü düzenlediği toplam 20

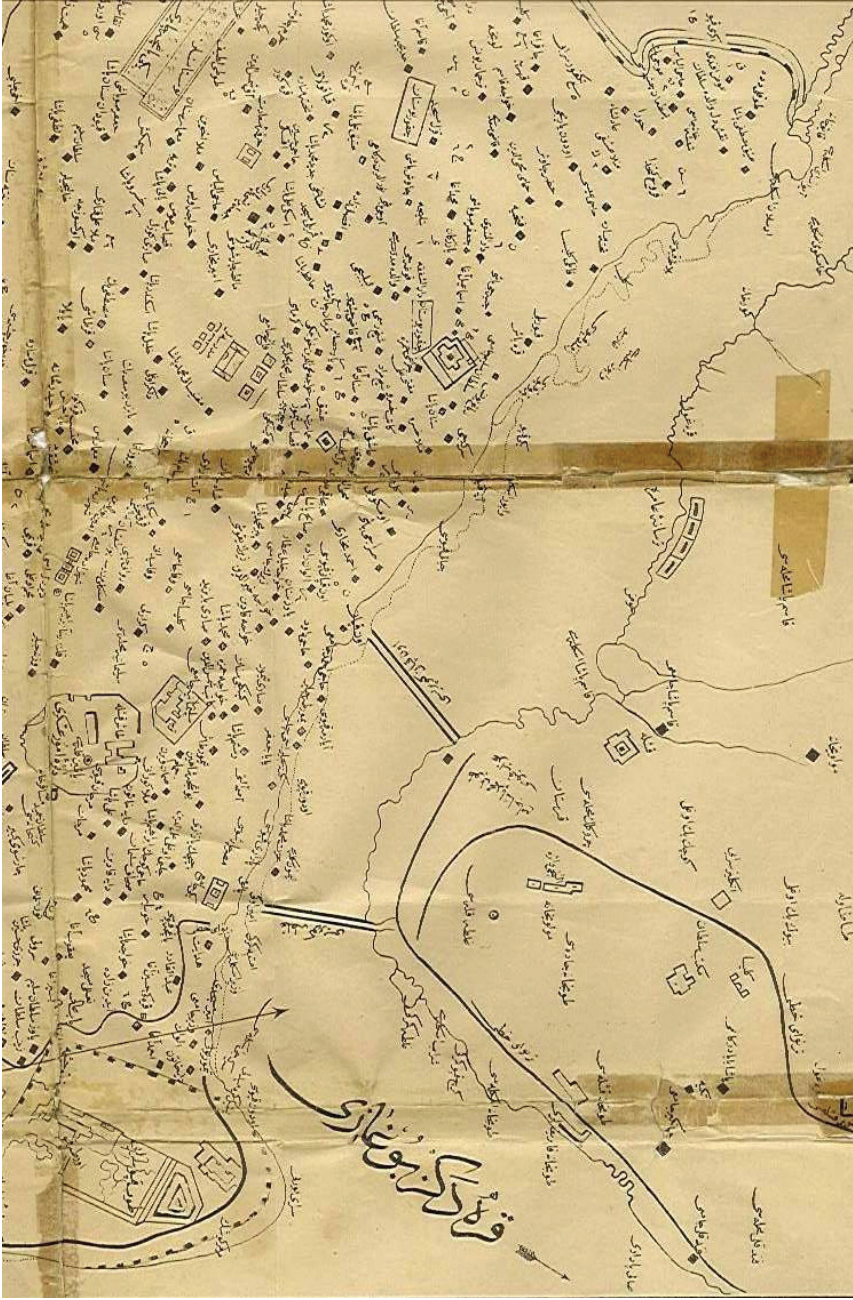
mukabele, bu ortalamaya uygundur. Mukabele için en çok tercih edilen gün, 38 toplantıyla cuma olmuştur. Cuma günkü mukabele sayısı ortalamanın yaklaşık iki katıdır. Cumadan sonra 26 mukabeleyle perşembe, 24 mukabeleyle de pazar günü tercih edilmiştir. Mukabele için en az düzenlendiği gün ise, 8 toplantıyla cumartesi olmuştur.

Hafta boyunca yapılan 144 mukabele, 124 farklı yerde gerçekleşmiştir. 106 yerde farklı gruplarca birer mukabele yapılmıştır. 7 mekânda aynı grup ikişer mukabele yapmıştır. 9 yer iki ayrı tarikat için ortak kullanılmış; burada farklı tarikatlar değişik günlerde birer mukabele yapmıştır. 2 yer ise üç ayrı tarikat için ortak mekân olmuştur. Aynı yerlerin farklı gruplarca kullanılmış olması, bu gruplar arasındaki dayanışmanın bir örneğidir.

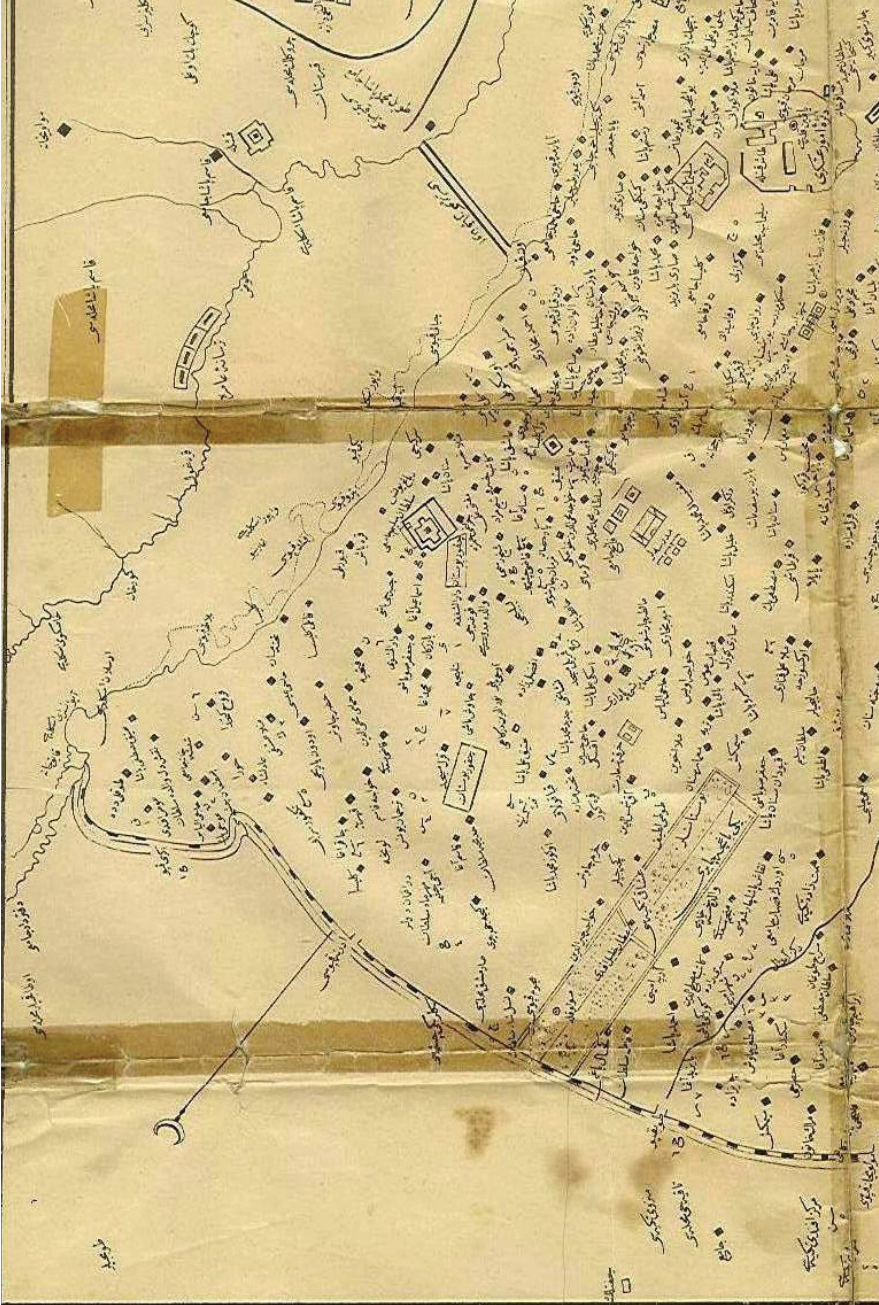
Söz konusu harita, İstanbul'un mistik boyutuna dair araştırmalara katkı sağlayacak bir malzeme durumundadır.

Kaynakça

- ALGAR. Hamid. (1992): Shaykh Zaynullah Rasulev. The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region, Muslim in Central Asia. Expressions Identity and Change, ed. Jo. Ann Gross, London, (Duke University Press).
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1977): Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri. İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları.
- GÜLÇİÇEK. Ali Duran. (2000): Anadolu ve Balkanlardaki Alevi Bektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler) (13-19. yy.). Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.
- ŞAPOLYO. Enver Behnan. (1964): Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Ankara: Türkiye Yayınevi.
- ULUDAĞ. Süleyman. (2002): Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- SOYYER. A. Yılmaz. (2006): 19. Yüzyılda Bektaşîlik. İzmir: Akademi Kitabevi,
- JONG. Frederick de. (1983): The Sufi Orders in 19th and 20th Century Palestine, Studia Islamica, LVIII.
- MUSLU. Ramazan. (2003): Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl, İstanbul: İnsan Yayınları,.
- YÜCER. Hür Mahmut. (2002): XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.



Resim 1. 19. yy İstanbul Haritası



Resim 4. 19. yy İstanbul Haritası

MÜRVET YA ALİ

Hümmet eyle pirim nolursun bize
Çok aradım eremedim ben size
Yanıyor yüreğim döndü bir köze
Medet sensin Mürvet senden ya Ali

Garez buğuz edip bir taş atmadım
Helâlîma haram katıp tatmadım
Dellal olup el malını satmadım
Medet sensin Mürvet sende ya Ali

Çok düşündüm suçum nedir bilemem
Gönlüm hasta gurbet elde yelemem
Şah Hüseyin derde ağlar gülemem
Medet sensin Mürvet sende ya Ali

Bazen ağlar bazen gelirim çoşa
Mümin kullarımdan dutuldum taşa
Kırıldı kanadım döndüm bir kuşa
Medet sensin Mürvet senden ya Ali

Elibolum beş taşları yürüden
Kısmetimiz gelir Bektaş Veliden
Sensin âşıkları yakıp kuleden
Medet sensin Mürvet senden ya Ali

İSMAİL ELİBOL

BİREYİN İÇ HUZUR KAZANMASINDA CEM TÖRENLERİNİN ETKİSİ

Ercümen ER SANLI*

Özet

Herkesin arzusu, mutlu bir yaşam sürmektir. Mutlu bir yaşama giden yol ise iç huzuru oluşturmaktan geçmektedir. Bireysel anlamda iç huzur ne denli güçlü olursa toplumsal huzurun da o düzeyde güçlü olacağı varsayılmaktadır. Bu makale ile bireysel iç huzurun oluşmasında toplumsal ritüellerden “Cem Töreni”nin etkisi, dinsel bazı ritüellerle birlikte betimsel bir yaklaşımla terapötik açıdan incelenmiştir. Bu inceleme sonunda; cem törenlerinde görgü öncesi ve sonrası yerine getirilen hizmetler, yapılan dualar, nasihatler, telkinler ve saz eşliğinde söylenen deyişler ve semah gibi tüm ritüeller, katılanların kendi dünyasında gezintiye çıkıp, orada olup bitenlerin farkına varıp, iç huzuru yakalayarak yeniden bir “ben” yaratmasına hizmet etmekte olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Cem töreni, İç huzur, Katarsis, Tövbe.

THE EFFECT OF CEM CEREMONIES FOR INDIVIDUALS TO GAIN INNER PEACE

Abstract

Everybody wants to lead a happy life. This can be achieved by having inner peace. It is anticipated that the stronger the individuals' inner peace is, the stronger the social peace becomes. In this article, the effect of Cem ceremonies, one of the social rituals, on the creation of individuals' inner peace has been investigated together with some religious rituals in the light of the literature. In the end of this investigation, it can be claimed that all of the rituals within Cem ceremonies such as the services before and after görgü, prayers, advices, suggestions and statements accompanied by instruments and semah dances help participants travel within their inner worlds, realize what happens there, reach their inner peace and create a new “self”.

Keywords: Cem ceremony, Inner peace, Catharsis, Prayer, Repentance.

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, eersanli@omu.edu.tr

Giriş

Birey, yaşamın baş döndürücü akışı içinde tutunmaya ve yer edinmeye çalışırken çoğu zaman kendini karar verici ve belirleyici olarak değil de, belirlenen model rollerden birinin aktörü olarak görür. Gecikmeli de olsa durumun öyle olmadığını, yaşamından kendisi sorumlu olduğunu anladığında yaşamını anlamlı ve önemli bir hâle getirmek, doyuma ulaşmak ve mutlu olmak için içe dönüş yolları aramaya başlar (Ersanlı, 2010:386-398). Bu insanın doğuştan getirdiği sosyal olma eğiliminin işlevsel hâle gelmesinin bir sonucudur. İnsan kendi yaşamını kontrol etme ve düzenleme gücüne sahiptir. Beslenme, çalışma durum ve şekilleri, dinlenme eğlenme biçimleri gibi kişisel işlerde kendi yaşantılarını başkalarına göre değil, kendilerine göre ayarlayabilir (<http://www.beyazegitim.com>, 2010), bir faaliyet veya iş için kendilerine göre standartlar ve motivasyon oluşturarak var olma sürecini sürdürebilir. Var etme ve mutlu bir doyuma ulaşmada sorumluluk, bireye aittir.

Mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmek, herkesin yegâne arzusudur. Mutluluk kendimizin ürettiği bir şeydir. Mutlu bir yaşamın ilk koşulu ise, iç huzurdur. Hiçbir şey iç huzuru olmayan bir bireyi mutlu edemez. Olası yanlışlıkların başı gerçek mutluluğu dışarıda aramaktır. Oysa gerçek mutluluk, farkındalığın genişlemesiyle gelen anlayış ve yapılması gerekenler yapıldıktan sonra duyulan iç huzur duygusudur.

İç huzur, iç dengeyi ölçen bir alet gibidir. En yüksek değerler ve en derindeki inançlarla uyum içinde yaşadığında, yani kendisiyle ve hayatla mükemmel bir uyum içinde olduğunda, yaşam amaçlarıyla bütünleşmiş, kendiyile barışık bir insan olunur. Bireyin içi huzurla dolar. İçindeki huzur ne denli güçlüyse çevresine de o kadar huzur ve mutluluk yayarak kendisiyle barışık yaşaması herhalde en güzel yaşam biçimidir. Bu aşamada verilecek en büyük uğraş, düşünme tarzını bu biçime dönüştürmek için yapılan tüm girişimler sonucu bireyin kendisine, çevresine, yaşantılarına ve bir bütün olarak yaşadığı dünyaya ilişkin farkındalık durumudur.

Farkındalık; yeniden doğmak, alışılmış, tekrarlanan kalıpların dışına çıkmak, görevler gereği (evde anne/baba, iş yerinde amir/memur, büyük/küçük vb.) takınılan maskelerden kurtulmak, içedönüşle başlayıp; iç ve dış çatışmalarla geçen, yorucu, can sıkıcı, içi yakan zorlu bir süreçtir (http://www.tavsiyeeiyorurum.com/makale_60.htm, 2010). Perls ve arkadaşları tarafından kişinin kendi algısal alanı ile temas halinde olması olarak tanımlanan farkındalık, Doğu felsefesindeki "aydınlanma" kavramı ile benzerlik göstermektedir. Farkına varan kişi belli bir durum, olay, obje, kişi ya da kendisiyle ilgili yeni bir anlam oluşturur (Daş, 2009: 49). Farkındalık öyle gizemli bir yapıdır ki herkes için başka anlamlara gelir. Farkındalık; dünyanın farkındalığı, kendinizin farkındalığı ve farkındalığın farkındalığı gibi katmanlara bölünebilir de aslında tek bir fark edıştır. Gündelik hayatımızı id (ilkel benlik/nefs) seviyesinde ve ben seviyesinde farkındalıkla yaşarız. Bu farkındalık sığ, tek yöne odaklanmış bir bakıştır. Merkezinde kişinin kendisi vardır. İnsanın kendine karşı empatik ilişki kurmasını sağlar.

Farkındalık, Gestalt felsefesinin temel kavramlarından biridir. Farkındalık Gestalt terapisinin uygulamasını ve kuramının çekirdeğini oluşturmaktadır. Farkındalık "şimdi ve bu-

rada” ya ait bir kavramdır. Öncelikle insan, kendisinin neye ihtiyacı olduğuna, sonra da çevresindeki kaynaklarla ihtiyacını nasıl giderebileceğine odaklanır. Bazı ihtiyaçlar tatmin edilebilir, bazıları edilemez. Gestalt’ın gerçekleşmesinde şekil zemin ilişkisi önemli olduğundan; davranışın, beliren ihtiyacın giderilmesini sağlayamadığı durumlarda şekil tamamlanmamış olur. Zemin birçok tamamlanmış ve tamamlanmamış şekilden oluşur. Her şekil tatmin edilebiliyor olsaydı, teorik olarak, zemin tamamlanmış şekillerden oluşurdu. Ancak, her şekil tamamlanamadığı, her beliren ihtiyaç giderilemediği için, zemin tamamlanmış şekillerin yanı sıra tamamlanmamış şekilleri de kapsar (<http://pozitifpsikoloji.blogcu.com/farkindalik-ben-yasam-dongusu/5151642,2010>). Farkındalık seçimlerimizi arttırır, seçenekleri çoğaltır ve bizlere esneklik sağlar. Eğer birey farkındalık kazanırsa ihtiyaçlarının, isteklerinin ne olduğunu, nasıl işlev gördüğünü bilir (http://www.tavsiyeyorum.com/makale_60.htm, 2010). Anlaşıyor ki, sağlıklı olarak varoluş için uygun zaman dilimi, yaşanmakta olunan andır. O anı ipotek edilmiş geçmiş ve gelecekle doldurmamak gerekmektedir.

Bilişsel farkındalık kişinin kendisi hakkında bilgisi ve kendi düşüncesini kontrol edebilmesini sağlar. Daha sonra ne bildiğini ve ne bilmesi gerektiğini değerlendirir (Gelen, 2003). Geçmiş ve geleceğin insanı Allah’tan uzaklaştıracağını belirten Mevlana tasavvuf ehlinin vakit çocuğu olduğunu, onun geçmişe üzülmeceğini ve gelecekte kaygı duymayacağını, sadece içinde olduğu anı yaşayacağını belirtir. Bu saf ve bilinçli farkındalıktır. O, acı ya da zevk verici deneyimler arasında hiçbir ayırım yapılmaz. O sadece bunların farkındadır. Farkındalıklar yaşanırken birey, dışında meydana gelenleri yargılamadığı gibi kendisini ve içinde olup biten duyguları da yargılamaz. Onlarla savaşmak zorunda değildir. Her şeyi olduğu gibi görür. Bu konum sürdürdükçe içinde tanıklık bilinci onu dönüştürmeye başlar. Böylece de kişisel özgürlüğünü yakalar. Hidayete erme yolu olarak ifade edilen tasavvuf, bu süreci, “ölmeden önce ölmek, bunun için ise kendini bilmek ve hiç bir müdahale olmadan her şeyi bilinç ve bilinçaltı dünyasını olduğu gibi görebilmek” olarak ifade etmektedir. *Önemli olan gözlemlemek, yargısız, yorumsuz olayları kabullenmektir. Mutluluğa açılan küçük kapının anahtarı bu olsa gerek.*

Duygularının farkında olduğunda ve onları kontrol altında tutabildiğinde daha berak ve yaratıcı düşünülebilir; stresi ve güçlükleri yönetebilir; başkalarıyla iyi iletişim kurabilir; güven ve empati sergilenebilir. Duygular ve farkındalık olmadan güçlü, sağlıklı ilişkiler kurmak imkânsızdır. Kendi duyguları kişiye tanıdık gelmiyorsa başkalarınınkinin gelmesine olanak yoktur. Kendi duygularının ne kadar farkında olursa diğerlerinin neler hissettiğini, nelere ihtiyaçları olduğunu anlaması da o kadar doğru, kolay olacaktır (<http://www.ruhbilim.org/duygusal-farkindalik-nedir,2010>).

Doğru düşünüp ve sağlıklı karar vermek için her şeyden önce takıntılardan kurtulması gerektiğine göre bireyin kendi gerçekleriyle yüzleşmesi ve farkındalığın sağlanması gerekmektedir. Düşünce, insanın söylemek veya yapmak istediği şeylerin zihinsel bir provasını olduğuna göre, düşünceleri izlemek de zihinsel bir temizliktir. Bu temizlik sayesinde birey, geçmişin ve geleceğin kaygılarından kurtulur. Tüm inanç ve felsefi sistemler bunu dua, tövbe, niyaz, tefekkür, ibadet, vaftiz ve katarsis gibi değişik ad ve eylemler altında ifade etmektedir.

Düşünme, bir sonuca varmak amacıyla bilgileri, kavramları incelemek, karşılaştırmak ve aralarındaki ilgilerden yararlanarak başka düşünceler üretme işlemidir. Bir insan kendi düşüncelerini kontrol amacıyla kendi içine dönebildiği oranda kendini tanıyabilir ve bu yolda ilerlediği sürece de kendini bilmenin getirdiği iç huzura kavuşur, bunu da daima sakin bir kişilik ile dışa vurur (Tözün, 2002).

Türklerin Müslümanlığı öğrenmesinde ve eğitilmesinde etkisi olan Hoca Ahmet Yesevî, kötülük yapmış, günah işlemiş ya da işleme durumunda olan Müslüman Türkleri etkili, kısa, veciz hikmetleriyle arınmaya, tövbe etmeye, temizlenmeye, kötülüklerden vazgeçmeye, mükemmel insan olmaya çağırmıştır. Onun arınma yöntemleri arasında kendi varlığını Allah'ta eritmek, kibirlenmemek, ağlamak, tövbe etmek, büyük bir Allah aşkı duymak, nefsi terbiye etmek, iyilik yapmak çok önemli bir yer tutar (Çetin, 2010:137-138). Dua, büyük bir enerji kaynağıdır. Nasıl çeşitli teknik ve yöntemler kullanarak; örneğin, atom enerjisini ortaya çıkarabiliyorsa, dua ederek de ruhsal enerjiyi ortaya çıkarılabilir (Bardakoğlu, 2009).

Antik dönemde, dinsel törenler sürecinde ruhun arındırılması anlamında (Aristo) ve daha sonra klinik psikoloji alanında, önce hipnoz sırasında duygu ve heyecanların boşaltılması (Breuer) anlamında ve ardından psikanaliz ve çeşitli psikoterapilerde kullanılan katarsis terimi, sosyal olguların analizinde de az çok benzeri bir anlamda kullanılmıştır. Genel olarak belirli bir arınmayı, temizlenmeyi ifade eden katarsis kavramı, çok çeşitli türden gerilimi sona erdirmeye, rahatlama, boşalma süreçlerine işaret edebilmektedir.

Psikanalizde bilinçdışına itilmiş duyguların yaşanıp boşalması olanağına kavuşturularak hastanın patojen duygulardan ve nevrotik belirtilerden kurtarılması olarak nitelendirilen katarsis, kelime anlamı bakımından "arınma" veya "temizlenme" demektir. İlkçağ Yunan felsefesinde ruhun ihtiraslardan, özellikle de yıkıcı tutkuların arınması anlamında kullanılmıştır. Pythagorasçılar katarsisi, müzik aracılığıyla ruhun günahlardan arınması bağlamında kullanmışlardır.

Hristiyanlıkta arınma ve temizlenme ritüellerinden olan vaftiz ise, bireyin İsa'ya iman edip eski kötü yaşantısını bırakıp İsa ile birlikte iman yaşantısını sürdürmek istemesi törenidir. Bu tören gereği suya batırılan bireyin, eski günahlı yaşamından kurtulmuş ve aklanmış olarak doğar inancının simgesel bir uygulamasıdır.

İnsanın zaman zaman bilerek veya bilmeyerek işlediği kötülüklerden rahatsız olması, vicdanıyla hesaplaşması, pişmanlık duyması, vazgeçmesi, insanî özelliklerinden biridir. Bu bağlamda dinlerde kötülüğün adı "günah"tır. İslam kültüründe Müslüman'ın işlemiş olduğu günahlardan, kötülüklerden arınması istenen bir şeydir. İslam'da arınmanın en önemli yollarından biri tövbedir. Müslüman tövbe edip arınarak mükemmel insan olmaya doğru yol alır (Çetin, 2010:137-138). İslam inancında "Hata işleyenlerin en hayırlısı (hemen) tövbe edenlerdir." ifadesi bireyi, açmazdan kurtarmada oldukça önemli bir yer oynamaktadır.

Anadolu'da yaşanmış olan birçok inanç ve düşünce sistemlerinden etkilenen Orta Asya Türk kültürü ve İslam inancı, Anadolu Aleviliği ve Bektaşiliği olarak ortaya çıkmış ve günümüze kadar gelmiştir. "Eskiye terk cahile ölüm, âlime ise doğumdur." diyen Hacı Bektaş Veli, yenilikçi bir anlayışı dile getirmiştir (Temren, 1996: 762-766). Bu anlayışa göre, birliğin

de dirliğin de sırrı, “dar”a durup, “sorgu”dan geçmektir. Bireyler için iç huzur, toplum için düzen demektir. Ceme giren “ölü can”, cemden çıkan “diri can” olur. Her can yeniden doğar, ehli hâl olur, insan-ı kâmil olur. Bu anlayışa göre cem, toplum içi yaşam ve davranış biçimlerinin öğretildiği bir hayat okuludur. Cem törenlerinde yapılan görgü, katılanların toplum önünde kendi vicdanlarıyla baş başa kalarak öz eleştirisini yapıp bir önceki yaşamış olduğu görgü ceminden o anki görgü cemine kadar olan yaşamıyla yüzleşerek yapılan bir iç hesaplaşma ve arınmadır (Pekşen, 2010: 408-409). Tasavvufta yaratılmışları görmeyerek hakkı görmek anlamına gelen cem, Alevi-Bektaşî anlayışında, ikrar verme, yola girme, sorgulama, barıştırma, haklaştırma ve semah dönme gibi inanç ve töre kurallarının belli bir usul ve erkâna göre yerine getirildiği toplantı (Dede ve Aktaş, 2010: 386), dini bir törendir. Cem ibadet koşulları uygun olan yerlerde yapılır. Cemde küskünler, dargınlar, kul hakkı yemiş olanlar bulunamaz (Rençber, 2010).

Talip ceme gelmeden önce evinde rehberi tarafından “ilk görgü”ye alınır. İlk görgüde rehber, “Bir yıl önce geldim gittim, ama bir yıldır da gelmedim. Bu bir yıl zarfında benim bu talibim nasıl bir aile reisiydi, nasıl bir eştî, ev halkının birbirinden razı olmayanı var mı? Var ise ortaya gelsin.” der ve ev halkının birbirinden razılığını aldıktan sonra o aile görgü cemi törenlerine katılır. Görgü ceminin anlamı, katılanların gerçekten kendini arındırmış, kesinlikle bugünden sonra hiçbir yanlışlık yapmayacaklarına dair bir ikrarıdır. Bu törenden sonra lokmalar yenip, semahlar dönülür. Semah (Schimmel, 2004: 194-198) dönecek kimsenin mutlaka arınmış ve temiz olması, yani kişilik olarak, benlik olarak, öz olarak o semaha layık olması gerekir (Yalçın, 2010:86-89). Mevlevî semahında semazenin hırkasını çıkarmasıyla manevî temizliğe ilk adım atmış olur. Kollarını iki yana açarak sağdan sola dönerken adeta kâinatı bütün kalbiyle kucaklar gibidir (Bayru, 2004: 231-237).

“Marifet nefsi silmek değil, bilmek.” ve “Ne ararsan kendinde ara.” ilkeleri üzerine temellenen bir anlayışla yapılan cemlerle insan ilişkileri, otokontrol ve toplumsal duruşma ile kusursuzlaştırma ve olgunlaştırılmaya çalışılır. Cem törenlerinin genel amacı, insanda, insan sevgisi, hoşgörü ve sanatsal uygulama ile iç huzurun oluşturulmasıdır. Yaşarken insan bu ritüeller sayesinde çevresindekilerin her yıl razılığını alırsa bilinç ve bilinçaltı uyumlu hale getirilir. Bilinç ve bilinçaltı uyum ve barış içinde olduğunda ve birlikte çalıştığında, insan sağlıklı, mutlu, huzurlu ve keyifli olabilir (Murphy, 2009: 54): Mutlu insanların diğer insanlarla olan sıkı ilişkilerinin doğal bir sonucu özgeci olmalarıdır. İnsan mutlu olduğunda kendisine daha az odaklanır, diğer insanları daha çok sever ve şansını yabancılarla bile paylaşmak ister. Mutlusuz olduğunda ise güvenilmez olur, içine kapanır, savunucu bir biçimde kendi gereksinimlerine odaklanır (Seligman, 2007: 47-48).

Sonuç

Sonuç olarak; görgü öncesi ve sonrası yerine getirilen hizmetler, yapılan dualar, nasihatler, telkinler ve saz eşliğinde söylenen deyişler ve semah gibi tüm ritüeller, katılanların kendi dünyasında gezintiye çıkıp, orada olup bitenlerin farkına varıp, iç huzuru yakalayarak yeniden bir “ben” yaratmasına hizmet etmekte olduğu söylenebilir. İnsan anlayarak ve anlaşarak hayatın güçlüklerine katlanma direncini artırır, iç huzura ulaşır ve mutlu olur.

Kaynakça

- BARDAKOĞLU, A., (2009) , “İç Huzur Arayışı” Diyanet Aylık Dergi, http://www.mirhaber.com/artikel.php?artikel_id=421&print=1&print=1&print=1, Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2009.
- BAYRU, E. Ç., (2004), Mevlana, Celaleddin-i Rumi –İnsanlığın Aynası-“ Mevlevilik ve Sema”, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları:57, Konya.
- ÇETİN, N., (2010), “Ahmet Yesevi’de Katharsis Ya Da Arınma”Hocja Ahmet Yasawı and Sufi Oriental Literatüre, International Scintific Conference, 22-23 September 2010 Türkmenistayn Ylymlar Akademiyasy, Aşgabat.
- DAŞ, C., (2009), Geşalt Terapi, Boylam Psikiyatri Enstitüsü Yayınları, HYB Yayıncılık, Ankara.
- DEDE, M.Ç., ve Aktaş, A.O., (2010), “Seyyid Ali Sultan Süreğinde Cemler” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Kızıldeli Özel Sayısı: 53. Sayı, Gazi Üniversitesi Araştırma Merkezi Yayını, Ankara. s.386.
- ERSANLI, K., (2010), Davranışlarımız, “Sosyal Öğrenme”, Özel Hürriyet Özel Eğitim ve Öğretim Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti. Yayını, Yayın No: 1, Samsun.
- GELEN, İ., (2003). “Bilişsel Farkındalık Stratejilerinin Türkçe Dersine İlişkin Tutum, Okuduğunu Anlama ve Kalıcılığa Etkisi” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- <http://www.beyazegitim.com>, Erişim Tarihi: 01.06.2010.
- <http://pozitifpsikoloji.blogcu.com/farkindalik-ben-yasam-dongusu/5151642> , Erişim Tarihi: 09.07.2010.
- <http://www.ruhbilim.org/duygusal-farkindalik-nedir>, Erişim Tarihi:21.06.2010.
- http://www.sayginnlp.com/urunDetay/--Ic-Huzur_31.aspx, Erişim Tarihi: 30.04.2009.
- http://www.tavsiyeeidiyorum.com/makale_60.htm, Erişim Tarihi: 14.08.2010.
- http://www.tavsiyeeidiyorum.com/makale_60.htm, Erişim Tarihi: 25.08.2010.
- <http://www.uslanmam.com/bilgi-deposu/748511-farkindalik-nedir.html>, Erişim Tarihi: 04.06.2010.
- MURPHY, J., (2009), Bilinçaltının Gücü, Çev. Aslı Şimşek, Koridor Yayıncılık, İstanbul.
- PEKŞEN, G., (2010), “ Alevi Cemlerinde Nefes, Ayet ve Deyişler”, Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Derleyen: Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçinkaya, Ankara: Dipnot Yayınları, s. 408-409.
- RENÇBER, F., (2010), “40 Soruda Adıyaman’da Geleneksel Alevilik”, http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/ui/dergiler/56_20101222165827.pdf.
- SCHIMMEL, A., (2004), İslam’ın Mistik Boyutları, Kabcacı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul.
- SELIGMAN, M.E.P., (2007), Gerçek Mutluluk, Çev.: Semra Kunt Akbaş, Çev. Edit.: Ertuğruk Köroğlu, Boylam Psikiyatri Enstitüsü Yayınları, HYB Yayıncılık, Ankara.
- TEMREN, B. , (1996), “Anadolu’ya hoşgörü tohumları eken Hacı Bektaş-i Veli”, ERDEM, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türklere Hoşgörü Özel Sayı-III. Türk Tarih Kurumu, C.8 s.24, ss. 762-766.
- TÖZÜN, A., (2002), <http://www.historicalsense.com/Archive/Fener50.htm> , Erişim Tarihi: 08.07.2002.
- YALÇIN, A., (2010), Bingöl, Muş/Varto, Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları, “Gezi Raporu”, Edit. : Gıyasettin Aytaş, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, Ankara. ss.86-89.

BAZI HALK ANLATILARI VE DİNİ METİNLERE GÖRE KAHRAMANIN MUCİZEVİ (BABASIZ) DOĞUMU

Selahaddin BEKKİ*

Özet

Türk inanış ve düşünüş sistemine göre hakanlar ve büyük kahramanlar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilirler. Onlar, Tanrı katında yaratılmış ve kutsal nesnelere vasıtasıyla yeryüzüne indirilmişlerdir.

Bu çalışmada, kahramanların babasız olarak dünyaya gelişleri, *sine concubitu* gebelik olgusu bağlamında ele alınmış ve söz konusu kavram, Türk kültürünün yakından tanıdığı "mucize" kavramıyla karşılanmıştır. Bazı destan ve halk hikâyelerinde karşımıza çıkan kahramanların da, mucizevi bir şekilde dünyaya geldikleri bilinmektedir. *Sine concubitu* hamile kalma olayında ise, doğumu yapan kadının bekâr olması ya da hamile kaldığı dönemde temel öge olarak babanın/erkeğin bulunmaması söz konusudur. Bu durumda Tanrı menşeli bir takım nesnelere (ışık, nur, kan, kanlı abdest suyu, buğday tanesi, et parçası, buz parçası vs.) rahme bir şekilde girip kadını dölediği görülür. *Sine concubitu* gebelik, yalnızca ilahi bir nesneyle temastan sonra gerçekleşebilir.

Bu çalışmada, Türk destan, masal, hikâye, efsane, menkıbe, mevlit vs. metinlerindeki *sine concubitu* gebelik olgusu, tanrısal simgecilik bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sine concubitu, tanrısalılık, Hz. Meryem, Hacı Bektaş Veli, nefes evladı, halk anlatısı.

MIRACULOUS (FATHERLESS) BIRTH OF A HERO ACCORDING TO SOME FOLK TALES AND RELIGIOUS TALES

Abstract

According to Turkish beliefs and thoughts kings and great heroes are considered as representatives of God on earth. They have been created in the sight of God and have been sent to earth through sacred objects.

In this work "sine concubitu" fatherless birth of heroes were taken in the context of pregnancy as the "miracle" concept which is familiar with Turkish culture. In some epics and folk tales, heroes come to the world in miraculous way. Some heroes come to world from very advanced

* Yrd. Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Bölümü.

age parents who cannot have a child by biological way, and in this kind of birth, eating an object or some magical offerings, making a vow are effective. In order to be pregnant by sine concubitu, procreator must be single, in other words the man must not exist as a fertilizing agent. In this circumstance, basic fertilizing object to be pregnant must enter the womb and fertilize it. To be pregnant as sine concubitu can only happen by a holy contact. In this work, sine concubitu in Turkish epics, tales, legends, sagas, holy birth poets etc. will be examined according to divine symbolism by divinity context.

Keywords: Sine concubitu, divinity, Virgin Mary, Hacı Bektas Veli, son of breath, folk narrative.

Giriş

İnsan, kendisini tanımaya/tanımlamaya başladığı dönemlerden itibaren çevresinde algıladığı bütün varlıklar ve tabiatıyla kendi kökeni üzerinde de düşünmüş ve çeşitli düşünceler üretmiştir. İnsanoğlunun kendisi, algıladığı her türlü canlı ve cansız varlıklar ile evrenin oluşumuna ilişkin ortaya koyduğu tasavvurlar, mit olarak tanımlanır. İnsanın kendi kökeni hakkında ürettiği mitleri M. Öcal Oğuz, Xavier Yvanoff'tan naklen şöyle sıralamaktadır: “1) Yumurtadan türeme, 2) Sudan türeme, 3) Gökten inme, 4) Kozmik bir devin parçalarından türeme, 5) Toprakdan türeme, 6) Taştan türeme, 7) Metalden türeme, 8) Ağaçtan türeme 9) Bitkiden türeme, 10) Meyveden türeme 11) Çiçekten türeme (Oğuz, 2007: 1538-1542).” Türklerin değişik boylar hâlinde kendi kökenlerine ve çeşitli nesnelere (taş, ateş vs.) ilişkin ortaya koyduğu türeyişle ilgili anlatıları da oldukça renkli ve zengindir.¹ İnsanın yaratılışına ilişkin tespit edilen anlatılarda, yaratma eyleminin çoğunlukla Tanrılar tarafından gerçekleştirildiğine vurgu yapılmaktadır. Bazı anlatılarda ise, Ebubekir bin Abdullah bin Aybek ed-Devadari'de olduğu gibi ilk erkek ve kadının yaratılışında bir yaratıcıdan bahsedilmez.² İlk Türk atasının dört unsur vasıtasıyla kendiliğinden oluştuğu dile getirilir (Koçak, 2006: 1401-1413). Kendiliğinden oluşma ve bir yaratıcının doğrudan yaratma eylemine müdahil olmadığı türeyişle ilgili anlatılarda ise yaratıcının birtakım simgeler vasıtasıyla yaratma eylemine dolaylı olarak katılması söz konusudur.

Türklerin türemelerine ilişkin anlatılar, Bahaeddin Ögel (1993: 13-108) başta olmak üzere Dursun Yıldırım (2000: 61-149), F. Sema Barutçu Özönder (1999: 65-92) ve Jean-Paul Roux (2005: 272-364) gibi araştırmacılar tarafından vukufle ele alınmıştır. Bu çalışmada, peygamber, veli, hakan, destan kahramanı ve şaman gibi olağanüstü özelliklerle sahip kişilerin dünyaya gelmelerine aracılık eden tanrısal simgeler (ışık, nur, kan, kanlı abdest suyu, buğday tanesi, et parçası, buz parçası, vs.), Türk destan, masal, hikâye, efsane, menkıbe ve mevlit metinlerinden hareketle “sine concubitu [dölleyici bir erkek olmaksızın bir kadının hamile kalması (Reux, 2000: 275)]” gebelik olgusu ve tanrısal simgecilik bağlamında ele alınmıştır.³

Evensel bir motif olarak karşımıza çıkan *sine concubitu* gebelik türünün en eski örneklerinden biri Buda'nın mucizevi doğumudur:

“Buda, insan olarak doğmadan önce Veda tanrılarının yaşadığı 33'üncü Tuşuta (Tushita) cennetinde yaşamaktaymış. Bu sırada kendisine gelen bir esinle yeryüzünde insan olarak doğmak zorunda olduğunu anlamış. Ayodhaya denilen yerde hüküm

süren İkshavaku sülalesinin bir kolu olan ve Kşatriya kastına bağlı Suddhona ailesinin bir bireyi olarak doğmaya karar vermiş. Budâ'nın annesi sarayında uyurken bir rüya görmüş. Rüyasında çevresine nurlar saçarak gökten bir beyaz fil yanına inmiş ve sağ böğründen karnının içine girmiş (Ruben, 2000: 81-82)."

Türk Şaman metinleri, Şamanların türemelerine ilişkin verdikleri bilgilerde de "gene doğum"dan bahsederler: Aaca Şaman, normal bir insan olarak doğup öldükten sonra esrareniz güçler tarafından mezarından çıkarılır ve Şamanların türediği, tepesi göğe uzanan dalları karlarla örtülü bulunan bir ağacın en üst yerine konur. Burada bir geyik tarafından üç yıl süreyle beslenen Aaca Şaman, üç yılın sonunda, "Onun vakti tamamdır. Onu aşağı götürün, bir kadının rahmine koyun. Orada doğup büyüyün ve kutsal günlerde bile adının anılmasından sakınılan Aaca Şaman olsun (Bayat, 2004: 55)." diye bir ses duyar. Şarkılar ve hayır dualarla orta dünyaya götürülen Aaca Şaman, bundan sonra başına nelerin geldiğini hatırlamaz. Yalnız beş yaşına geldiğinde, evvelce nasıl doğup büyüdüğünü, yukarı dünyada yeniden nasıl oluştuğunu hatırlar (Bayat, 2004: 55). Burada, insanın (Aaca Şaman) Tanrı katında yaratıldığı ve bir vasıtayla -ki bu vasıta genellikle ağaç olarak karşımıza çıkar-yeryüzüne indirildiği, bir kadının rahmine yerleştirilmek suretiyle de normal insanlar gibi dünyaya getirildiği anlaşılmaktadır. Aaca Şaman'ın yukarıda anlatıldığı şekilde dünyaya gelmesinde Budizm'in etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Lord Raglan, kahramanın biyografisini çözümlediği "Geleneksel Kahraman Kalıbı (1998: 126-138)" adlı çalışmasında kahramanın dünyaya gelişini, "Kahramanın anne rahmine düşüş şartları olağan dışıdır ve kahraman aynı zamanda bir tanrının oğlu olarak kabul edilir."⁴ şeklinde verir ve incelediği kahramanlardan Perseus'un, Zeus'un Demae'yle altın yağmuru şeklindeki ilişkisinden; Dionysus'un, annesi Semele'nin Zeus'un şimşek şeklindeki görüntüsüne dayanamayıp yıldırım çapmasından; Joseph (Yusuf)'in ise annesinin "adamotu" yemesi sonucu dünyaya geldiklerini belirtir (Raglan, 1998: 126-138).⁵

Dinler tarihi söz konusu olduğunda, şüphesiz en şöhretli babasız doğum hadisesi Hz. İsa'nın dünyaya gelmesidir. Kuran-ı Kerim'de, Meryem suresinin 16-30. ayetleri bu konuya ayrılmıştır. Müfessirler, ayetlerin meallerinden sonra şöyle bir açıklama getirir: "Allah ona çocuk bağışlamak üzere Cebrail'i göndermiş, Meryem'in meleği asıl şekliyle algılaması mümkün olmadığı için onu eli yüzü düzgün bir insan kılığında göstermiştir (Karaman, 2007: 596)." Müfessirlerin buradaki yorumunu, tanrısallığın somutlaştırılması şeklinde algılamak gerekir.

İncil'de de Hz. Meryem'in "kutsal ruh"tan gebe kaldığı dile getirilmektedir (Matta I/18-25, İncil 1995: 5-6).⁶

Karaçay-Malkar Nart destanı kahramanlarından Debet, annesi Akbiyçe'nin gökten inen bir melek ile ilişkisinden dünyaya gelmiştir. Bu yüzden destan, Debet'i "Salımcı ulu Debet Batır (Melek oğlu Debet Batır)" olarak anar (Tavkul, 2001: 166-190).

Türk Şamanlarının menşesine ilişkin anlatılarda da yukarı dünyada yaşadığı tasavvur edilen tanrıların çocukları, zaman zaman insan suretinde orta dünyaya inerek ileride ünlü

birer şaman olacak kişilerin babası olma rolünü üstlenirler: Mıtaç Yakutları arasında meşhur olan Caavay Biçikiy ile Ökökyuleey Örgön adlı şaman kardeşler, yukarı dünyada yaşayan Hara Suor'un oğlunun bakire bir kızla ilişkisinden doğmuşlardır (Bayat, 2004: 57-58).⁷

Hem Buda'nın hem Hz. İsa'nın hem de birtakım şamanların doğumuna dikkat edildiğinde, bunların yoktan var olmadığı, mutlaka bir dölyatağına bir de dölleyici nesneye ihtiyaç olduğu görülmektedir. Doğuma olağanüstülüğü veren de dölyatağına bir şekilde giren nesnenin (ışık, nur, kan, kanlı abdest suyu, buğday tanesi, et parçası, buz parçası vs.) özgünlüğü veya döllemenin çevresi ve koşullarıdır (Roux, 2000: 275).

Evrensel bir motif olarak karşımıza çıkan ışık, birçok kültürde güneş/ışık tanrısı olarak bilinmektedir. Türk kültüründe de önemli bir yeri olan ışığın mitlerden günümüze halk inanışlarındaki yeri Bahaeddin Ögel (1993: 43, 44, 132, 414, 558), İsmail Taş (2002: 113-115) ve Mehmet Naci Önal (2007: 145-158) gibi araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. Türklerin türeyiş destanlarında, ilahi menşeli olduğu düşünülen ışığın önemli bir yeri vardır. Işık, gök (Tanrı) ile olağanüstü bir şekilde dünyaya gelen kişi/kişiler arasında kozmik bir iletişim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Işık, Tanrı katında yaratılan insan/insanların oradan yeryüzüne indirilmesinde kutsal bir vasıta. Oğuz Kağan destanının Uygur harfli nüshasında Oğuz'un ilk eşi, bir ışık huzmesi içinde yeryüzüne indirilmiştir (Sakaoğlu ve Duymaz, 2003: 221).⁸ Alaaddin Ata Melik Cüveynî'nin "Tarih-i Cihan Güşa" adlı eserine göre, Tula ve Selenga ırmaklarının birleştiği Kamlanca denilen yerde bir dağ vardır ve o dağa bir gün gökten bir ışık iner. Işığın düştüğü yer gündün güne büyümeye başlar. Burada beş ayrı çadır oluşur. Bu beş çadırda beş çocuk bulunur (Cüveynî, 1988: 116-117). Uygurlar, bu beş çadırda bulunan çocuklardan akıl, bilgi ve vücut güzelliği bakımından diğerlerine göre üstün olan Buku'yu kendilerine han seçerler. Çin kaynaklarının, Uygurların türeyişi hakkında verdiği bilgiler de Cüveynî'yi doğrular mahiyettedir (Atsız, 1997: 78).

Tıva kahramanlık destanlarından "Arı-Haan'daki çocuk, ana ve baba olmaksızın ırmak ve taygayla aynı karede yer alan yalnız bodur bir ağacın gövdesinde beliren ve zamanla büyüyen bir urdan dünyaya gelmiştir (Ergun ve Aça, 2005: 99)." "Yalnız, bodur ağacın gövdesinde beliren urdan dünyaya gelişle anasız ve babasız bir şekilde doğum da çocuğun tanrısallığına işaret etmektedir (Ergun ve Aça, 2005: 100)." Altın Arığ destanında da Altın Arığ'a talip olan Ay Kara Taş, kendisini tanıtırken anasız ve babasız bir şekilde dünyaya geldiğini söyler: "Yeryüzünün zirvesi Kara dağın üstünde / Altı zirveli kara kayanın içinde / Kendiliğinden yaratılmış / Ay Kara Taş... (Özkan, 1997: 235)."

Oğuz Kağan'ın ilk eşinin ışık huzmesi vasıtasıyla yeryüzüne indirilmesi, Uygurların ataları kabul edilen Buku ve kardeşlerinin de ışık aracılığıyla dünyaya gönderilmeleri, Arı-Haan'ın "bodur bir ağacın gövdesinde beliren ve zamanla büyüyen bir urdan dünyaya gelmiş olması" ile Ay Kara-Taş'ın "kara kaya içinde kendiliğinden yaratılması" tanrısallığın üç farklı şekilde tezahür ettiğini göstermektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere ışık, Tanrı katında yaratılan insan/insanların oradan yeryüzüne indirilmesinde kutsal bir vasıta olarak karşımıza çıkmaktadır. Arı-Haan'ın yeryüzüne indirilmesinde ise vasıta görevi ağaca yüklenmiştir. Arı-Haan'ın "bodur bir ağacın gövdesinde beliren ve zamanla büyüyen bir urdan dünyaya gelmiş

olması” onu, ağacın doğurduğu anlamına gelmez. O, Tanrı’nın yarattığı ilk insandır ve kutsal ağaç aracılığıyla gökten, yani Tanrı katından yeryüzüne indirilmiştir (Aça, 2009: 59-75).⁹ Ay Kara Taş’ın yeryüzüne gelişine ise dağ (kara kaya) aracılık etmektedir.

Orta Türklerde çok yaygın olan “Cengizname”de adı geçen Ülemâlik de mucizevi güzelliği ve güneş/ışıkta hamile kalışıyla dikkatimizi çekmektedir: Evvel zamanda Akdeniz’de Malta denilen bir şehir vardır. Şehrin hâkimi Altın Han ve eşi Körleviç’in güldüğünde kuru ağaçta yaprak bitiren, kuru yere baktığında ölüyü diriltiren, saçını taradığında inci dökülen, tükürdüğünde altın, gümüş bitiren çok güzel bir kızları olur. Kızın adını Ülemâlik Körkli koyarlar. Kızı hiç kimseye, aya ve güneşe göstermeden kırk kulaç yüksekliğindeki bir taş sarayda dadılara emanet ederler. Ay ve güneş ışığından korunarak büyütülen Ülemâlik, bir gün güneşin nasıl bir şey olduğunu merak eder. Dadılardan pencereleri açmasını ister. Güneş ışığı odaya dolunca Ülemâlik kendisinden geçer. Uyandığında, kursağından güneş ışığının girerek kendisini hamile bıraktığını söyler. Durumu öğrenen babası, kızını bir gemiye bindirip Tün Denizi’ne salar (Şişman, 2009: 20).

Daha sonra Ülemâlik Körkli, kendisini bulan Tumaül Mergen’le evlenir. Tumaül Mergen çadır kurup o gece Ülemâlik Körkli ile yatar. Kız, karnında çocuk olduğunu söylediği hâlde Tumaül Mergen onu dinlemez ama kızın bakire olduğunu anlayınca ona olan sevgisi daha da artar. Bir zaman sonra Ülemâlik Körkli, mucizevi bir şekilde hamile kaldığı çocuğu doğurur. Doğan çocuğa Duyın Bayan adını verirler. Duyın Bayan, Altın Han soyundan Tökli Han’ın kızı Alango ile evlenir. Bu evlilikten üç çocukları olur: Bodonçar, Kağınçar ve Salçut. Duyın Bayan, on dokuz yıl hanlık yapar ve ölümünden üç gün önce halkını bir araya toplar ve onlara şunları söyler:

“Ecel yetişip gelse, ilaç çare olmazmış. Ben, aldığım hatun Alango ile birlikte ölürüm derdim. Şimdi ecel geldi ben ölüyorum, sizler kalacaksınız. Şimdi sizlere, ey halkım vasiyetim olsun. Bu benden doğan üç oğul Bodonçar, Kağınçar ve Salçut; bunlar yurt tutmaya layık değiller. Şimdi yine ey halkım, ben öldükten sonra hatunum Alango’ya döl olup inirim, o zaman bu yurda layık iyi bir oğul peyda olur. Ey halkım, şüphesiz onu koruyasınız. Şimdi yine işaretim odur ki ben öldükten sonra güneş olur aşığı inirim, kurt olur çıkarım. Beni bu şekilde biliniz (tanıyınız)” dedi. Bu sözleri halka vasiyet kıldıktan sonra Duyın Bayan dünyadan geçti, gitti (Şişman, 2009: 71).

Belli bir zaman sonra Alango, yukarıda anlatıldığı şekilde hamile kalır ve doğan çocuğa “Cengiz” adını verirler (Şişman, 2009: 74).

Dinler tarihi araştırmaları, tanrılığın en uygun vahyinin ışıkla gerçekleştiği konusunda ağızbirliği içindedir. Dolayısıyla yıldız ışığı da tanrıların geçici ya da sürekli ulaşı, yeniden doğuşu ya da tezahürü olarak ayrıcalıklı insanların doğumunda etkili olmuştur (Roux, 2000: 278):

“Nartların demircisi Debet, bir gün dağlarda demir filizi toplarken gökten bir yıldızın kayarak yeryüzüne düştüğünü görür. Üç gün, üç gece yürüyerek yıldızın düştüğü yere ulaşır. Yıldızın düştüğü yerde derin bir çukur açılmıştır. Çukurun ortasında küçük bir çocuk boynundan yakaladığı dişi bir kurdun sütünü emmektedir. Debet, o çocuğu

arak Nartların ülkesine getirir. Kayan bir yıldızla yeryüzüne gelen ve kurt sütüyle büyüyen bu çocuğa, Nartlar “Örümek” adını verirler. Örümek büyür ve Nartların lideri olur (Tavkul, 2001: 166-190).”

Fahrettin Kırzioğlu'nun naklettiği Diyarbakır'dan derlenen bir efsanede de ejderhaların ortaya çıkması, ceylanların Ülker yıldızından hamile kalmaları hadisesine bağlanır:

“İlkbaharda şehrin (Diyarbakır) batı güneyindeki meşhur Karacadağ (1919 m) üzerinde toplanan bulutlar arasındaki ‘ejderha’nın aslı ve görünüşü şöyledir: Gazal de denilen ceylan/ceyran sonbaharda ‘ülker yıldızı’nı görünce gebe kalır. Baharda doğduğu sırada bunlardan binde biri bazan torba şeklinde kapalı tulum gibi bir şey doğurur ve gerisine dönüp göz ucuyla yavrusuna bakarken bu hali gören ana ceylan birden bire ürkerek arka ayaklarıyla bu tulumu bir çifte savurur. Anasından çifte yiyen bu torbadaki yavru birdenbire büyüyerek ejderha kesilir. Sonunda gökten gelen melekler bu hayvanı alıp bulutlar arasına götürürler (Kırzioğlu, 1953: 697-698).”

Türklerin İslamiyeti kabul etmeleri, yabancı olmadıkları ışık motifini, “nur” a çevirmelerinde kolaylık sağlamıştır. İlk Müslüman Türk hakanı Satuk Buğra'nın kızı Âlâ Nur'un hikâyesi bu bakımdan ilgi çekicidir. Menkıbeye göre Âlâ Nur, Allah'ın arslanı kabul edilen Hz. Ali'nin parlak bir ışık şeklinde tezahür etmesi sonucu gebe kalmıştır.¹⁰ Âlâ Nur'un Hz. Ali'den gebe kalışının zaman ve mekânla kayıtlı olmadığı, Hz. Ali'nin Âlâ Nur'dan yaklaşık üç yüz yıl önce yaşadığı düşünülürse bir ölçüde izah edilebilir.

Türk-İslam anlatıları, nur kavramı ile nefes evladı inancına yabancı değildir. İslam inancında Allah (c.c.) insanlığın babası Hz. Âdem'i yaratmadan önce Hz. Peygamberi nur olarak yaratmıştır. Buna nübüvvet nuru/simgesi denir:

“Hz. Havva, Şis'e hamile olunca alnında parıldamağa başlayan nur, Şis'i doğduğu zaman onun alnına geçmişti. Âdem Aleyhisselam, bundan, Şis'in kendisinden sonra yerini tutacağını anlamıştı. Şis Aleyhisselamın alnında parlayan Peygamberlik Nur'u, zevcesine, oğlu Enuş doğduğu zaman da Enuş'un alnına, ondan da oğlu Kayna'nın alnına geçmiş, asırlar boyunca alından alına geçmiş durmuş ve nihayet Abdumuttalib'den Abdullah'a, ondan da Muhammed Aleyhisselam'a geçip son temelli sahibinde karar kılmıştır (Köksal, 2004: 67-68).”

Alevi-Bektaşiler, bu nurun Abdumuttalib'de ikiye bölündüğünü ve bir parçasının peygamberimizin babası Abdullah'a, bir parçasının da Ebu Talip vasıtasıyla Hz. Ali'ye geçtiğine inanmaktalar. Bu inanışa göre nübüvvet nuru, Hz. Ali'den çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin vasıtasıyla “on iki imam” a geçip son imam Mehdi ile mağarada sır olduktan sonra Hünkâr Hacı Bektaş Veli'de tekrar zuhur etmiştir.¹¹

Hz. Abdullah'ta görülen nurun Hz. Âmine'ye geçişine ilişkin birtakım anlatılar mevcuttur. Türk-İslam geleneğinde ayrı bir yeri olan mevlitlerden Hacı Mustafaoğlu Za'ifi'nin “Mecma'ü'l-envar” adlı eserinde, nübüvvet nurunun Âmine'ye nasıl geçtiği “Yemen Padişahının Kızı” başlıklı bölümde şöyle hikâye edilmektedir:

“Yemen padişahının çok okuyan bilgili kızı, bir kitapta Mekke’de falan yıl, falan gün bir peygamberin zuhur edeceğini öğrenir. Mekke’ye gelir ve Mekkelilere bu durumu anlatır. Bu arada Hz. Abdullah bulunduğu yere gelince alındaki nübüvvet nurunu görür. Yemen padişahının kızı kendisini tanıtır, bütün zenginliğini, servetini paylaşabileceğini, kendisiyle evlenmek istediğini söyler. Hz. Abdullah durumu babasına aktarır. Hz. Abdullmuttalib bu işe sevinir ama düşünmek, görüşmek gerektiğini söyleyerek kararı ertesi güne bırakır. O gece Abdullah’taki nur Mekke’nin güzel kızlarından Emine’ye (Âmine) intikal eder ve Emine, Allah’ın hikmetiyle hamile kalır. Ertesi gün Abdullah’ın alındaki nurun kaybolduğunu gören Yemen padişahının kızı durumu anlar, çok üzülür ama çaresiz memleketine döner (Köksal, 2010: 86-87).”¹²

Ahmet Yaşar Ocak, Hz. Peygamber’in “tarihsel kişilikten mitolojik kimliğe geçiş” sürecinin ağırlıklı olarak İslam’ın antik medeniyet sahalarına yayılmasından sonra başladığını söyler ve Osmanlı sahasında XV. yüzyılda Süleyman Çelebi tarafından yazılan “Mevlid-i Nebevî”nin Hz. Muhammed’i mitolojik olarak algılamanın tipik motiflerini içerdiğini söyler (Ocak, 2005: XVI). Hacı Mustafaoğlu Za’ifi’nin “Mecma’ü’l-envar”ı da Hz. Peygamber’in mitolojik hüviyetine “nur” kavramı çerçevesinde katkıda bulunmuştur.

Allah’ın aslanı kabul edilen Hz. Ali’nin tanrısallığı birçok yerde kendini göstermektedir.¹³ Yukarıda zikrettiğimiz gibi Âlâ Nur’un doğduğu çocuk Hz. Ali’den olma kabul edilir ve adı “Seyit Ali Arslan Han” olarak konulur. Türk boylarının ortak destanlarından Köroğlu’nun bir rivayetinde de Hz. Ali, mezarda doğan çocuğun babası olarak kabul edilmektedir: “19. yüzyılda yazıya alınan ve H. Zarifov’un 1936’da arşivden bulunduğu bir varyanta göre Goroğlu, Hz. Ali’nin oğludur. Deli diye adlandırılan bu destandan anlaşılır ki, Goroğlu’nun anası Çambil’dir. Çambil, Hz. Ali’nin hizmetçisidir. Hizmetçi Hz. Ali’nin onun ağzına tükürmesiyle hamile kalır. Bunu duyan Fatıma, Çambil’i evden kovar. Hizmetçi doğum zamanına yakın ölür, çocuk mezarda doğar (Memetyazov, 1982: 58 Bayat, 2003: 30’dan).”

Kaz Dağı Türkmenleri arasında meşhur olan Sarı Kız da Hz. Ali’nin nefes evladı olarak bilinir. Pertev Naili Boratav’ın bu konudaki tespiti şöyledir: “Zühre, Ali’nin alında ‘doğmuş’ ve Selman ona âşık olmuştur. –Bu inanın Fâtıma’dan (kocası uzaklarda iken) doğmuş bir kıza (batı Anadolu Tahtacılarının kutlu-ermiş kişi saydıkları ve Kaz Dağında yatan Sarı Kız’a) Selman’ın âşık olmasını anlatan efsane ile ilgisi bulunmaktadır (Boratav, 1984: 19).”¹⁴

Nefes evladı konusunda bir örnek daha verebiliriz: Albülbaki Gölpinarlı’nın yayımlamış olduğu “Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaşî Veli”de Kadıncık Ana’nın Hünkâr’ın kanlı abdest suyunu içerek hamile kalması şöyle anlatılmaktadır:

“...Kadıncık, erenlerin himmetini ve duasını aldı, evine gitti, karar etti, erenlerin hizmetine meşgul oldu. Kadıncık’ın âdetiydi, Hünkâr, abdest alsa, yemekten sonra ellerini yıkasa o suyu, hemen içerdi. Bir gün Hünkâr, abdest alırken burnu kanadı. Kadıncık dedi, bu suyu, ayak değmiyecek bir yere dök. Kadıncık leğeni kaldırıp götürdü. Şimdiye kadar o tertemiz suyu içerdim, bunu ne diye dökeyim, hayırlısı bu, tiksinsenmeden bunu da içeyim dedi. Leğeni kaldırıp içti, tekrar Hünkârın önüne getirdi.

Hünkâr, Kadıncık'ın yüzüne baktı, bu hal, malum olmuştu zaten kendisine, Kadıncık dedi bu suyu da içtin mi? Kadıncık, erenlere ne malum değil, erenlerden artanın bir yudumunu bile dökecek yer bulamadım; ancak karnımı buldum dedi. Hünkâr, Kadıncık dedi bizden umduğun nasibi aldın; senden iki oğlumuz gelecek adımızla, onlar yurdumuz oğlu olacak, halkın yetmiş yaşındakileri, onların yedi yaşında olanın elini öpsünler. Dünya bozulsa onlar sırtları üstüne yatsınlar, hiç zahmet görmesinler (Gölpınarlı, 1995: 63-64).”

Kadıncık Ana'nın Hacı Bektaş'ın kanlı abdest suyunu içerek hamile kalması, çevrede birtakım dedikoduların çıkmasına sebep olur. Vilayetname, Hacı Bektaş Veli'nin fizyolojik olarak çocuk sahibi olamayacağını gösteren bir kerametini naklederek bu dedikoduların önünü almak ister.¹⁵

Kadıncık Ana, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya geldiğinde manevi himmetini vermek için tercih ettiği ve evinde konakladığı bir Türkmen ermişidir. Yaşar Nuri Öztürk, yukarıda verdiğimiz Kadıncık Ana ile ilgili menkıbeyi andıktan sonra şöyle bir açıklama getirir: “Bektaşî geleneği, Hacı Bektaş'ın yerine postnişin olarak Hızır Lâle'yi geçirmektedir. Âşıkpaşazade'nin: ‘Hacı Bektaş Kadıncık Ana'yı kız edindi.’ beyanıyla, Vilayetname'nin beyanlarını birlikte düşünürsek, Kadıncık Ana'nın çocuklarının babası olarak İdris'i göstermek zorundayız. Bu durumda, burun kanı vs. kerameti, bir velinin çocuğu olmayan bir kadına duası [nefesi] olarak kabul edilebilir ki, bunun garipsenecek bir yanı da yoktur (Öztürk, 1992: 94).”

Hacı Bektaş'ın evlenip evlenmediği tartışmalarını bir kenara bırakırsak Bektaşîlerin günümüze iki kola (Dedegan=Çelebilik ve Babağan=Dedebabalık) ayrılarak geldikleri görülmektedir. Bu da “yol evlatlığı” ve “bel evlatlığı” gibi bir ayırımın doğmasına sebep olmuştur. Dedeliğin soydan gelme (bel evlatlığı) esasına dayandığını savunan “Çelebiler”, Hacı Bektaş'ın “bel evladı” olduğuna inanırlar ve dedeliğin de bu soydan gelen kimselere yani kendilerince yürütülmesi gerektiğini savunurlar. Bedri Noyan, bu görüşün çok sonraları Cemâleddin Efendi tarafından ortaya konan ama ispat edilememiş bir görüş olduğunu söyler (1987: 22). Dedeliğin liyakat esasına göre belirlenmesini savunanlar (Babağan=Dedebabalık) ise Hacı Bektaş'ın “bel evladı” olmadığını ileri sürerler (Üçer, 2007: 185-204).

Bektaşîlikte önemli bir yere sahip olan nefes evladı kavramı, İslami inanıştaki Hz. İsa'nın dünyaya gelişi hadisesine bağlanabilir: “Allah'ın emriyle Cebrail Aleyhisselam Hz. Meryem'in inzivaya çekildiği yere gelerek bir erkek çocuk dünyaya getireceğini müjdelemiş ve nefesinden üflemesi suretiyle hiçbir erkekle teması olmadan Hz. Meryem'in hamile kalmasına sebep olmuştur. İşte, görünüşte bu telakkiden hareketle Bektaşîlik ve Kızılbaşlık'ta, bir velinin nazarıyla veya onun kullandığı sudan içmekle bir kadının gebe kalıp çocuk doğuracağına inanılmıştır ki, doğan bu çocuk o velinin nefes evladı yahut nefes oğlu kabul edilmektedir (Ocak, 2000: 246-247).”¹⁶

Kan içerek hamile kalma motifine “Koroğlu'nun Sonu” ile ilgili anlatılarda da rastlıyoruz. Koroğlu'nu öldüren Pikir Kız'ın, onun kanını içmek suretiyle hamile kaldığı rivayet edilmektedir (Bayat, 2003: 106).¹⁷

Türklerin Müslüman olmalarından sonra ortaya çıkan türeyişle ilgili anlatılarda eski tasavvurlarla yeni inançlar –Hz Ali örneğinde olduğu gibi- birbirini içinde mezcedilerek verilir (Önal, 2009: 57-72). Kırgızların “kırk kız”dan türediklerine ilişkin anlatı da İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Hallâc-ı Mansur (858-921)’un gerçek hayat hikâyesinden alınmış gibidir. Müslüman olan Kırgızların kendilerini, eski inanışlarından koparma gayreti içinde ürettikleri türeyiş mitinde; iki sofu mümin olan Şah Mansur ve kız kardeşi Enel Pşevir’in cezbe halinde Hallâc-ı Mansur’un meşhur “Enel Hak” sözünü söylemeleri; bunun üzerine öldürülüp yakılmalarından sonra küllerinin bir havuza atılması ve bakire olan kırk kızın o havuzda oluşan köpükleri yutmak suretiyle hamile kalmalarından bahsedilir (Roux, 2005: 319). Mite göre Kırgızlar, bu genç kızların soyundan gelmektedirler. Kırgızların, kendi kökenleriyle ilgili bu miti üretmelerini Hallâc-ı Mansur’un “Türk ırkının İslam’a girmesini hazırlayan bir numaralı misyonun sahibi olmanın yanında, bu ırkın, Müslümanlığı tasavvuf penceresinden seyretmesinde de tartışmasız lider (Öztürk, 2007: 73)” olarak kabul edilmesinin etkisi şeklinde yorumlamak mümkündür. Burada dölleyici nesne olarak bir velinin külleri devreye girmektedir ki, bu da yukarıda verdiğimiz Hacı Bektaş Velî örneği ile örtüşmektedir.

Belli bir nesnenin yutularak hamile kalınması hususunda Türklerin yok oluş ve türeyişlerini anlatan destanlar/efsaneler, bize birtakım örnekler sunmaktadır.

Büyük bir savaşın sonunda yapayalnız kalan bir bakire kız, yağmur ile beraber yere düşen bir buz parçasının içinden çıkan iki buğday tanesini yemek suretiyle hamile kalır. Bu mucizevi hamilelikten olan çocuklardan birinin adı Koçkar Mundus, diğeri adı ise sadece Mundus’tur (Ögel, 1993: 56-57). Mundus ve Tölesler, dolu, yağmur, yıldırım ve şimşek tanrısı kabul ettikleri Totoy-Bayana’ya hitap ederken nasıl türediklerine de atıfta bulunurlar: “Buğday tarlası gibi dalgalanan / Buz burçak (dolu) gibi dökülen / Buz burçaktan (doludan) doğan / Muzigan (Buz khan) ın yiğeni / Babam Totoy Tanrı! (İnan, 1998: 454-455).”

İkinci asrın ortalarında büyük bir ün kazanmış olan ve Çin tarihlerinde adı “Tan-şehoay” olarak geçen Siyenpi yabgusunu, annesi Mo-lo-heu, eşinin olmadığı bir zamanda dolu tanesini yutmak suretiyle dünyaya getirir (Atsız, 1997: 69).

Herhangi bir nesnenin yenilmesiyle hamile kalınması durumu, günümüze kadar taşınmıştır. Tarihin kaydettiği ilk dönemlerden itibaren karşımıza çıkan bu olgunun günümüzde inanca bağlı olarak tespit edilmiş olması son derece manidardır. Mustafa Aksoy’un Tokat’ın Zile ilçesi Acısu Köyü’nden derlemiş olduğu ve kurttan türemeyi işleyen efsane, Türklerin türeyiş mitlerinde her zaman varlığı korunan, “dişi kurttan türeme veya kurt atadan gelme veya Wu-sun’larda olduğu gibi kurtun korumasında olma şeklindeki ortak ata mitinin (Özönder, 1999: 65-92)” günümüzdeki tezahürü sayılabilir. Söz konusu efsane şöyledir:

“Tokat-Zile’nin Acısu Köyü’nde Anşa Bacı (Ayşe Bacı) türbesi vardır. Bu türbe, Beydili Sıraçları’nın önemli bir inanç merkezidir. Yöredeki Avşarlar da bu ocağa bağlıdır. Ayşe Bacı türbesinin kültür tarihi açısından bir başka özelliği ise türbe etrafındaki mezar taşlarının

Kazakistan mezarlarında sıkça görülen “kulplu mezar taşı” şeklinde yapılmış olmalarıdır. Ayrıca Ayşe Bacının Hubyar Ocağının postuna oturduğuna da inanılmaktadır.

Köyde derlediğimiz bilgiye göre Ayşe Bacı fakir ve bekârdır. Bir gün çeşmeden su alırken çeşmeye bir kurt gelir ve ağzı ile getirdiği eti orada bırakır gider. Eti yerden alıp, evine götürerek pişirip yiyen Ayşe Bacı bir gün hamile kalır. Bu hamilelikten bir oğlu olur. Bugün Zile ve civarında soy ismi kurt, kurtlu, kurtoğlu olan pek çok Sıraç aile ‘Kurtoğlu Ocağı’na bağlı olduklarını ifade ederler (Aksoy, <http://www.haberakademi.net> / 03.01.2010).”

Kök Türklerin “Kurttan Türeyiş”¹⁸ efsaneleriyle olan tarihi genetik bağ, burada tersine dönmüş; soyun türemesinde dölleyici unsur olan et parçası, bir kurt marifetiyle kadının önüne bırakılmıştır. Anlatıda geçen Anşa (Ayşe) Bacı, tarihi kişilik olarak Tokat/Zile’de faaliyet gösteren “Hubyarlılar Ocağı”nın 1850’li yıllarda kurulan “Babacılar” kolunun postnişini olan Veli Baba’nın eşidir (Üçer, 2007: 185-204). Anşa Bacı, kocası Veli Baba’nın ölümü üzerine hem sosyal hem de dinî liderliğe yükselerek Anadolu Alevileri arasında ilk kadın postnişin olma unvanını almıştır (Selçuk, 2010: 136-147). Bu bilgiler ışığında anlatıda geçen et parçası yemek suretiyle hamile kalınmasını, Anadolu’da çok yaygın olan kısırılık giderme usullerinden biri olarak yorumlamak mümkündür. Anşa Bacı’nın dünyaya getirdiği çocukların soy isimlerinin “kurt, kurtlu, kurtoğlu” olarak günümüze kadar gelmesini de Anadolu’da çok yaygın olan türbe ve yatır ziyaretlerinden sonra doğan çocuklara o yatırın isminin verilmesi şeklinde karşımıza çıkan inanışın bir benzeri olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹

Yukarıda örneklerini verip yorumlamaya çalıştığımız belirli nesnelere dışında kahramanın doğumunu mucizevi hale getiren birkaç farklı örnek daha verebiliriz.

Duyunsun ulusuna mensup Dabayı Şaman’ın ruhlarla gökyüzüne gitmeden önce dokuz eşinden en küçüğünü alından koklamak suretiyle hamile bıraktığı rivayet edilmektedir:

“... Şaman karısını yanına çağırıp:

—Yanıma gel, sevdiğim! Eğer, benim bir çocuğum olmazsa neslim tükenecek. Yanıma gel ki, gitmeden önce seni alından koklayayım, dedi.

Şamanın en çok sevdiği karısı, o zaman doksan yaşındaydı. Şaman, karısının alından koklayıp:

—Şimdi sen hamilesin. Senden doğacak olan çocuk, şaman olacak. Ona Ilgın adını verin, öyle tanınsın. Onun bir oğlu olacak ve o da şaman olacak ... (Bayat, 2004: 62)”

Meddah Behçet Mahir’den derlenen “Firdevs Şah” ile “Lâtif Şah” adlı halk hikâyelerinde, kahramanların doğumlarını mucizevi hale getiren olgu, bakire olan kızların Hızır tarafından kendilerine satılan gülleri koklamak suretiyle hamile kalmalarıdır.

Firdevs Şah’ın üç oğlu ile Gatmer adında bir kızı vardır. Gatmer, bir gün Hızır olduğunu bilmediği bir ihtiyardan bir gül satın alır ve onu koklar. Üç, beş ay sonra hamile

olduğunu öğrenir. Durumu öğrenen Firdevs Şah, doğan çocuğu aynı gün saraydan uzaklaştırıp ıssız bir yere kundağıyla bıraktırır. Derdli Çoban adında biri çocuğu bulur ve ölmekten kurtarır. Derdli Çoban, çocuğa Gurbanî adını verir, sünnet ettirir ve yaşı gelince okuması için hocalara teslim eder. Kısa bir sürede ilimde çok ileri giden Gurbanî, bütün ülkenin âlimlerine ders verecek hale gelir. Gurbanî'nin ilimde bu kadar ileri gitmesini anlatıcı, onun dünyaya gelişindeki olağanüstülüğe bağlar: “Gurbanî, bütün o ülkenin âlimlerine ders veriyordu, ohudurdi. Her yandan iklim iklim halg devam ediyordi. Çünküm bunun mayesi neydi? Hazreti Hızır'ın gül vermesi. Mayesi bu idi (Sakaoğlu vd., 1999: 51).”

Hikâyenin devamında Gurbanî, klasik halk hikâyelerindeki bir kahraman gibi karşımıza çıkar.

Latif Şah, Şiraz'ın Horasan şehrinin hükümdarıdır. Üç oğlu ve Gatmer Çiçek adında bir kızı vardır. Gatmer Çiçek, Firdevs Şah hikâyesinde anlatıldığı şekilde hamile kalır. Durumu öğrenen baba Latif Şah, kızını öldürmek ister. Araya giren kimseler, kızın günahsız olduğunu ispat ederler. Latif Şah, kızını öldürmekten vazgeçer ama Fes padişahının ülkesine sürgüne gönderir. Burada bir ormanda ağaç dallarını yiyerek hayatta kalan Gatmer Çiçek, günü gelince çocuğunu dünyaya getirir. Çocuğa Hekmet adını kor. Ava meraklı olan Fes padişahının oğlu Osman Bey, bir av sırasında Gatmer Çiçek'le karşılaşır. İlk görüşte Gatmer Çiçek'e âşık olan Osman Bey, kızı sarayına götürerek onunla evlenir. Sarayda büyüyen Hekmet, yedi yaşına gelince hocalara verilir. Hekmet, bir yıl sonra Fes toprağındaki tüm âlimlere ders verecek yetkinliğe ulaşır. Anlatıcı, diğer hikâyede olduğu gibi burada da çocuğun, çok küçük yaşta ilim sahibi olmasını dünyaya gelişindeki olağanüstülüğe bağlar (Sakaoğlu vd., 1999: 82).

Hikâyenin devamında mucizevi bir şekilde dünyaya gelen Hekmet'in önemli bir rolü yoktur. Hikâye, yaptıklarına pişman olan baba Latif Şah'ın kendi ülkesini terk etmesi ve kızını bulmak üzere çıktığı yolculuklar ile Osman Bey'in başından geçen birtakım hadiselerle devam etmektedir.

Anadolu'da çok yaygın olan “Muradına Ermeyen Kız/Dilber” adlı masalda da, bayan kahramanın yanağında açan güllerin bir başka mekânda masalın erkek kahramanı tarafından koklanması sonucu bayan kahramanın hamile kalmasından bahsedilmektedir. Muradına Ermeyen Kız/Dilber adlı masalın çok sayıda eş metni vardır: “Muradına Nail Olmıyan Dilber Hanım (Caferoğlu, 1940: 67-70)”, “Muradına Ermeyen Dilber (Tuğrul, 1969: 275-278)”, “Muradına Ermeyen Dilber (Seyidoğlu, 1975: 277-280; 281-284; 285-290)”, “Muradına Ermeyen Kız (Kunos, 1998: 186-190)”, “Muradına Nail Olmayan Dilber (Sakaoğlu, 2002: 443)”, “Muradına Nail Olmayan Dilber (Alptekin, 2002: 332-336)”, “Muradına Ermeyen Dilber (Alangu, 2006: 71-87).”²⁰ Söz konusu masalarda mucizevi bir şekilde doğan çocuğun kutlu kişi veya kahraman olduğuna ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Gülün koklanması suretiyle hamile kalınmasını, masal mantığı içinde düşünmek doğru olacaktır.

Mucizevi (babasız) doğum motifini ele aldığımız bu çalışmada, tanrısallığın yalnızca babasız doğumla/türemeye olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. İnsanlık tarihinin en eski sözlü verimleri ile günümüzde yaratılanlar da dahil olmak üzere tespit edebildiğimiz anlatılarda, normal insanlardan birtakım özellikleriyle ayrılan peygamber, şaman, hakan/imparator, destan kahramanı, veli vs. kimselerin her zaman tanrısallığına atıfta bulunulmaktadır.

İncelenen bütün metinlerde dölleyici unsur olarak karşımıza çıkan tanrısal semboller erkek ama insan olmayan (şık, nur, kan, kanlı abdest suyu, buğday tanesi, et parçası, buz parçası) değişirken döllenen unsur; yani kadın aynı kalmaktadır. Bu da -Devadari'den naklettiğimiz ilk erkek ve kadının yaratılış kakındaki anlatı hariç- türemeye ilgili anlatılarda mutlak kural olarak bir insanın doğumunun yoktan gerçekleşmediği anlamına gelir. Doğan kişilere olağanüstülüğü veren de doğuma vesile olan nesnenin özgülüğüdür.

Normal insanlara göre ana rahmine düşüş şartları çok farklı olan "kahramanlar", dünyaya gelmelerinde etkili olan tanrısal semboller dolayısıyla içine doğdukları toplumu yerine göre uyarma, onları çeşitli saldırılardan koruma, esir iseler özgürlüklerine kavuşturma gibi görevleri ifa etmekte. Bir başka ifadeyle, söz konusu kahramanlar, içine doğdukları toplumun niteliğine bürünerek o toplumun hürriyetine, kurtuluşuna ve kutsanmasına vesile olmaktadır.

İnsanlığın kurtuluş ümidi olarak mucizevi bir şekilde dünyaya gelen ve içine doğdukları toplumu her türlü yönlendirebilme yeteneğine sahip olan bu kahramanların doğumlarındaki olağanüstülük, onların yaptıkları işlerin hiçbir şekilde sıradan bir doğumla dünyaya gelen insanlara nasip olmayacağına da bir göstergesidir.

Sonnotlar

¹ Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, İstanbul, 2002, adlı kitabında değişik Türk boylarından derlenmiş yaratılış ve türeyiş mitlerini bir araya getirmiştir.

² Devadari'nin yaratılışla ilgili verdiği bilgiler için bk. İnan, 1995: 21.

³ Bu çalışma kapsamında ortaya koymaya çalıştığımız bakış açısı dışında, çeşitli kahramanların olağanüstü bir şekilde dünyaya gelişlerini ele alıp inceleyen çalışmalar da vardır: Mustafa Cemiloğlu, Halk hikâyelerindeki doğum motifini kitaplaştırmıştır (Cemiloğlu, 1999). M. Öcal Oğuz, olağanüstü doğum motifi etrafında Manas'ın doğumunu ele alır (Oğuz, 1995: 12-13). Saim Sakaoğlu, destan kahramanlarının doğumunu ele aldığı bildirisinde, Er Manas'ın olağanüstü doğumunun Anadolu Türklerindeki benzerleri üzerinde durur (Sakaoğlu, 1999: 443-453). Mehmet Aça, bazı Türk kahramanlık destanlarında karşımıza çıkan "öksüz ve yetim" bahadurlar üzerinde durur (Aça, 2003: 67-75). Naciye Yıldız, Türk destanlarındaki çocuksuzluk motifini ele aldığı çalışmasında, ileri yaşlardaki ebeveynlerden dünyaya gelen çocukların olağanüstü doğumlarına dikkat çeker (Yıldız, 2009: 76-88).

⁴ Lord Raglan'ın söz konusu makalesini Türkçeye kazandıran Metin Ekici, daha sonra yayımladığı *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, adlı çalışmasında yukarıda iktibas ettiğimiz 4. Maddeyi, *Kahramanın ana rahmine düşmesi uygunsuz bir ilişki sonucudur.* şeklinde çevirmiştir (Ekici, 2007: 120).

⁵ Perseus ve Dionysus hakkındaki anlatılar için bk. (Grimal, 1997: 157, 635).

⁶ "İsa Mesih'in doğumu şöyle oldu: Annesi Meryem, Yusuf'la nişanlanmıştı. Ama evlenip birleşmelerinden önce Meryem'in kutsal ruhtan gebe kaldığı anlaşıldı. Meryem'in nişanlısı Yusuf, doğru bir adam olduğu ve onu herkesin önünde utandırmak istemediği için ondan gizlice ayrılmak niyetindeydi. Ama böyle düşünmesi üzerine Rabbin bir

meleği ona rüyada görünerek şöyle dedi. 'Davut oğlu Yusuf, Meryem'i kendine eş olarak almaktan korkma. Çünkü onun rahminde oluşan Kutsal Ruh'tandır. Meryem bir oğul doğuracak. Adını İsa koyacaksın. Çünkü halkını günahlarından kurtaracak olan Odur (Matta 1/18-25, İncil 1995: 5-6)."

⁷ Burada, kadının Tanrı veya Tanrı çocukları tarafından döllenmesi, beraberinde bu şekilde dünyaya gelen kahramanların (peygamber, hakan, şaman, destan kahramanı, veli vs.) "tanrı oğlu" olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Bu şekilde doğumun gerçekleşmesi, bazı kültürlerde "gayrimeşru" çocukların meşrulaştırma çabaları olarak da birtakım yanlış algılamalara sebep olmuştur. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere, Türk inaniş sisteminde "tanrı oğlu" kavramı yoktur. Kutsal kişiler (peygamber, şaman, hakan, destan kahramanı, veli vs.), Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak algılanırlar. Bunlar Tanrı katında yaratılmış ve dünyaya gönderilmişlerdir. Bu durum en güzel ifadesi Orhun Yazıtları'nda, "Tengri teg tengride bolmuş Türk Bilge Kagan... (Kül Tiğin Abidesi, güney cephesi 1. satır) / *Tengri teg Tengri yaratmış Türk Bilge Kagan...* (Bilge Kagan Abidesi doğu cephesi 1. satır) (Ergin, 1995: 65, 77)" şeklinde geçmektedir. Ahmet B. Ercilasun, söz konusu ifadeleri birçok çalışmasında ele alır ve Bilge Kağan'ın "Bodunun adı sanı yok olmasın diye, bodun olsun diye gökten çok seyrek olarak yeryüzüne inen 'semavi bir hükümdar', 'Tanrı gibi gökte oluşmuş/gökten gelmiş' (2007: 126)" bir kağan olduğunu söyler. Durusun Yıldırım da, Abidelerde geçen bu ibareleri, "Tanrı gibi, Tanrı tarafından (kağan) yapılan / yaratılan (ben) Türk Bilge Kağan..." şeklinde anlamak gerektiğini söyler (1998: 112-123).

⁸ "Yine günlerden bir gün Oğuz Kağan bir yerde Tanrı'ya yalvarmakta idi. Karanlık bastı. Gökten bir gök ışık indi. Güneşten ve aydan daha parlaktı. Oğuz Kağan oraya yürüdü ve gördü ki: O ışığın içinde bir kız var, yalnız oturuyor. Çok güzel bir kızdı. Başında (alında) ateşli ve parlak bir beni vardı, demir kazık (kutup yıldızı) gibi idi. O kız öyle güzeldi ki, gülse Gök Tanrı gülüyor; ağlasa Gök Tanrı ağlıyordu. Oğuz Kağan onu görünce aklı gitti; sevdi, aldı. Onunla yattı ve dileğini aldı (Sakaoğlu ve Duymaz, 2003: 221)." Oğuz Kağan, bu gök menşeli kızlarla evlenmekle Tanrı kutunu kazanmış olur. Oğuz Kağan, bu kut sayesinde "... ülkeyi yönetmek, yeni fetihler yaparak Tanrı nizamını, yani töreyi yaymak için harekete geçmiştir. Türk toplumunun han ya da beylerin Tanrı tarafından Cennet'ten gönderildiğine dair inancı, onların evlenecekleri kadınların da bizzat Tanrı tarafından gönderildiğine dair inancın ortaya çıkmasına neden olmuştur (Aça, 2000: 5-17)."

⁹ Arı-Haın'ın Tıvalarca ilk insan olarak kabul edilmesine ilişkin değerlendirmeler için bk. (Ergun, 2006: 141-148; Aça, 2009: 59-75.)

¹⁰ "Satuk Bugra Han'ın, Hasan, İsen, Hüseyin ve Yusuf Kadir Han adında dört oğlu ve dört kızı vardı. Büyük kız Nesibe Türkân, Hik Mâdhî ile evlendi ki bundan yalnız bir kızı dünyaya geldi. İkinci kızı Âla Nur, bir gece İsa'nın annesi Meryem gibi ona ağzından bir damla ışık süzülen Cebrail'in ziyaretini kabul etti. Vakit gelince bir oğul dünyaya getirdi. İstihare ve istihare edilen hâkim ve âlimler, bunun Ali'nin oğlu olduğunu anladılar ve ona Seyit Ali Arslan Han adını verdiler (Turan, 1998: 150-151)."

¹¹ Günümüz Bektaşî şairlerinden Haydar Kaim'in bir "dövaz imam"ında bu inanışın izlerini açıkça takip edebiliyoruz:

"Dünya cansız iken cihan su iken
Kudretinden bir nur yarattı Allah
Ol nurla bezendi cümle kâinat
Onu da Âdem'e verdi bir Allah"

*Ol nur Şit ile İdris'e geçti
Âdemler içinde hem Nuh'u seçti
Halil İbrahim'le dünyadan göçtü
İsmail, İsa'da göründü bu nur*

*Mührü Süleyman'da nurlar göründü
Kenan ile Yakup nura büründü
Yakup, Yusuf diye yere süründü
Yusuf Peygamber'de göründü bu nur*

Gökyüzünden ol nur doğdu dolandı
Abdülmuttalip'te taksim kılındı
Bir parça Ebu Talip'e verildi
Muhammet Ali'de göründü bu nur

Hatice, Fatıma onda nur oldu
Ol nur Muhammet Ali'de sır oldu
Ali, Fatıma'yla geldi bir oldu
Hasan, Hüseyin'de göründü bu nur

Zeynel'de zindanda nura boyandı
İmam Bâkır, Cafer nurdan uyandı
Musa-yı Kazım da nura bulandı
Muhammet Ali'de göründü bu nur

İmam Rıza nurdan bir dolu içti
Taki ve Naki gönülmü deşti
Hasanü'l-Askeri nur ile göçtü
Muhammet Ali'de göründü bu nur

Mehdî mağarada nurla sır oldu
Hacı Bektaş Veli nesli gül oldu
Pirim Balm Sultan nurla bil'oldu
Hünkâr Hac[i]Bektaş'ta göründü bu nur

Canım Lütfü Dede'm sözlerin nurdur
Aslın Ehl-i Beyit cennette güldür
Ali Haydar'm da kapında kuldur
Aslın Pir Bektaş'ta göründü bu nur (Bekki, 2008: 97-139)."

¹² Toplam 62 beyit olan "Yemen Padişahının Kızı" başlıklı bölümde, nurun geçişi ile ilgili beyitler şöyledir:

"314 Eminê adlu bir ôatun var-ıdı
Be-âÂyet öyb-ıdı anı severdi

315 Meger ol gıce görüñ úudretullÂh
Neler işler ki görüñ öikmetullÂh

316 Maóabbet dēñizi úaynadı úaşdı
Meger ol gıce ol nýr raóme düşdı

317 Óamile oldı ol gıce Emine
Be-âÂyet şÂðumÂn irdi cÂnna

318 Ki èAbdullÂh alındaai ol nýr
Gelüp Âmine'ye hem oldı mesrýr

319 äabÂh oldı çü èAbdullÂh yügürdi
O dünki maálaóat için úayurdı

320 Ki vardı anda úuzuñ diómetinê
DuêÂlar eyledi hem devletinê

321 Çü gördi úız ki èAbdullÂh'dan ol nýr
Gidüp bir ayruuñ úulmuş o mesrýr

322 Çü görmêdi o nýrı anda ol mÂh
Daði úıldı derýnından o bir Âh (Köksal, 2010: 130-131)."

¹³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Irène Mélikoff, 2005: 79-101.

¹⁴ Sadi Yaver Ataman tarafından derlenen bir şiirde, Sarı Kız efsanesi şöyle dile getirilir:

“Sen yarattın yeri göğü ezeli
Heey kurbanın olam Zülfikar Ali
Dünya hiç görmemiş böyle güzeli
Heey kurbanın olam Zülfikar Ali!

Fatma'nın nurundan Kâbe'ye düşen
Mevlâ nefesinden süzülüp geçen
Sarı Kız elinden doldurup içen
Heey kurbanın olam Zülfikar Ali!

Eşiğin yanında yan yatan Sultân
Sarı kız divânında kurulan Arslan
Sırrı esrârını bilendir Selman
Heey kurbanın olam Zülfikar Ali

Malını canını helâl aldın mı?
Irzımı, kanımı helâl aldın mı?
Sarı Sultan'ımı helâl aldın mı?

Heey kurbanın olam Zülfikar Ali! (Ataman, 1959: 1911-1912)”. Sarı Kız efsaneleri konusunda bir değerlendirme için bk. Duymaz, 2001: 88-102.

¹⁵ “Hacı Bektaşî Velî'nin yakınında bulunan Sarı İsmail, Hünkâr'ın birtakım kerametlerini gözüyle müşahade etse de onun hakkındaki olumsuz kanaati değişmez. Yukarıdaki menkıbeye bağlı olarak ortaya çıkan söylentiler üzerine Hacı Bektaşî Velî, Sarı İsmail'i bir zemheri ayında gezmeye çıkarır. Vilayetname'de bu durum şöyle anlatılır: “Bir gün, Hünkâr, Saru'ya kalk da dedi, seninle biraz bağda, bahçede gezelim. Sulucakarahöyük'ün yakınında bir bahçeye gittiler, bir elma ağacının dibine vardılar. Hünkâr, Saru dedi, gönlümüz yemiş ister, çık şu ağacından elma devşir. Vakit kıştı, yer karla örtülmüştü. Saru, Hünkâr'a kış günü dedi, hiçbir ağaçta bir yaprak bile yokken yemiş mi olur? Hünkâr, Saru dedi, sen aşağıda dur, ağaca ben çıkayım. Hünkâr, besmeleyle ağacın üstüne çıktı. Ağaç, hemen yeşerdi, yapraklandı, tomurcuklandı, çiçeklendi, çiçeği döküldü, bir anda dolu dolu elmalar bitti, oldu, salkım sallanmaya başladı. Hünkâr, Saru dedi, yukarıya bak, nice güzelim elmalar var, hangisini koparayım. Saru, yukarıya bakınca birden, Hünkâr'ın hayalarını gördü. Fakat baktı ki biri ak gül, öbürü kızıl gül. Başını aşağıya indirdi, onun gerçek erenlerden olduğunu anladı (Gölpınarlı, 1995: 32).”

¹⁶ Alevi-Bektaşî zümreleri arasında kabul gören “nefes evladı” kavramı Veysel Karanî'nin doğumuna kadar götürülmektedir. Veysel Karanî, Hz. Peygamber'e ulaşamayıp sahabeye ulaşanlardır. Siffin savaşı esnasında Hz. Ali'ye biat edip savaşa katılmış ve şehit olmuştur. Bu nedenle Aleviler, Veysel Karanî'ye özel bir muhabbet duyarlar. Bu muhabbetten olsa gerek Aleviler arasında Veysel Karanî'nin Hz. Peygamber'in nefes evladı olduğuna dair bir anlayış ortaya çıkmıştır. Ahmet Yaşar Ocak'ın bir Alevi dedesi olan Âşık Feyzullah Çınar'dan bu hususla ilgili tespit ettiği menkıbe şöyledir: “Veysel Karanî'nin annesi Hz. Muhammed'in yanında cariye imiş ve devamlı onun hizmetinde bulunmuş. Günün birinde Peygamber abdest alırken burnu kanamış ve leğene akmış. Cariye leğendeki suyu dökmeye kıyamayıp imiş. Derken bir gün hamile olduğunu fark etmiş. Durumu gören Peygamber, dedikoduya meydan vermemek için cariyeyi gizlice Yemen'e yollamış. Kadın orada çocuğunu doğurmuş ve adını Veysel koymuş... (Ocak, 2002: 130).”

¹⁷ “Taşauz'da yazıya alınmış 'Goroğlun ahırkı dövrü' destanında Goroğlu'nu öldüren Pikir (Fikir) Kız olur. 120 yıl Goroğlu'nu bekleyen, ondan başka hiç kimseye gönül vermeyen Pikir Kız'ın son arzusu, sevgilisinin bir damla kanını içmektir. Goroğlu ile karşılaşan Pikir Kız, isteğini kahramana söyler. Bu sabır ve sevgi karşısında büyük saygı duyan Goroğlu da elini kolunu bağlattırıp kendini Pikir Kız'a teslim eder. Pikir Kız da eli kolu bağlı kahramanı öldürüp kanını içer ve bir varyanta göre hamile kalır (Bayat, 2003: 106).”

¹⁸ Gök Türklerin menşesine ilişkin efsaneler konusunda bk. Bahaeddin Ögel, 1993: 20-23; Özönder, 1999: 65-92; Yıldırım, 2000: 61-149.

¹⁹ Söz gelimi Sivas'ta, "Vahap, Abdulvahap, Gazi, Ahmet Turan, Turan" gibi erkek isimlerinin önemli bir kısmının "Abdulvahap Gazi" ile "Ahmet Turan Gazi" ziyaret yerlerinde tutulan dileklerden sonra doğan çocuklara verildiğini görüyoruz (Pürlü, 2002: 631).

²⁰ Söz konusu masalların ortak şeması şöyledir:

- a) Fakir bir adamın karısı hamamda bir kız doğurur.
- b) Bu sırada üç derviş (dört peri kızı) ortaya çıkar. Dervişlerden birisi kıza "Muradına Nail Olmayan Dilber" adını verir. İkinci derviş, "Bu kızın yıkandığı su altın olsun, güldükçe yanağında güller açsın, ağladıkça gözlerinden incimercan dökülsün, yürüdükçe yerlerde çimenler bitsin" der. Üçüncü derviş de kıza bir pazıbent (bilezik) verip bu pazıbent kolunda durdukça kızın yaşayacağını eğer çıkarsa kızın öleceğini söyler.
- c) Aile, kızın sayesinde kısa sürede zengin olur.
- ç) Padişahın oğlu kızın özelliklerini öğrenir ve onunla evlenmek ister.
- d) Kız, gelin olup saraya giderken yolda cadı karısı (teyze, sütanne, vezirin karısı) kızın gözlerini çıkarıp yanına alır ve kızı ormana terk eder. Kendi kızını padişahın oğluna götürür.
- e) Ormana terk edilen kız bir oduncu tarafından bulunur. Oduncu, kızın özellikleri sayesinde kısa sürede zengin olur.
- f) Bu arada padişahın oğlu diğer kızla evlenir fakat beklediği özellikleri onda bulamaz.
- g) Bir gün kız, yanağında açan güllerden iki tanesini oduncuya verip saraya giderek iki göz karşılığı satmasını ister.
- ğ) Padişahın oğlunu kandırmak isteyen kız, gülleri alır ve gözleri verir. Kız, gözlerini yerine takar ve görmeye başlar.
- h) Padişahın oğlu gülleri koklayınca kız bulunduğu yerde (mezar vs.) hamile kalır.
- ı) Gülleri gören cadı karısı, kızın hayatta olduğunu anlar ve pazıbendi almak için yola çıkar.
- i) Pazıbendi çaldıran kız ölür ve daha önceden hazırlanmış olan türbeye gömülür.
- j) Kız mezarda bir çocuk doğurur. Bir vesileyle türbeyi ziyaret eden padişahın oğlu çocuğu bulur ve sarayına götürür.
- k) Çocuk annesinin pazıbendini ele geçirir. Pazıbent kızın koluna takılınca kız tekrar canlanır.
- l) Cadı karısı ve kızı cezalandırılır, padişahın oğlu ile yanağında güller açan kız evlenir.

Kaynakça

- AÇA, Mehmet (2000): "Türk Destancılık Geleneğine Bütüncül Yaklaşabilme ve Alp Kavramı Üzerine Bazı Yeni Yaklaşım Denemeleri", *Millî Folklor*, 48: 5-17.
- AÇA, Mehmet (2003): "Türk Kahramanlık Destanlarının Öksüz-Yetim Bahadırları", *Millî Folklor*, 58: 67-75.
- AÇA, Mehmet (2009): "Oğuz Kağan ve Arı-Haan Destanları Uygarlaşma Süreci Açısından Nasıl Okunabilir?", *Millî Folklor*, 82: 59-75.
- AKSOY, Mustafa (2009): "Türk Kültüründe Ziyaret Yerlerinin Yaygın Eğitim Bağlamında Sosyolojik Analizi", <http://www.haberakademi.net/03.01.2010>.
- Alaaddin Ata Melik Cüveynî (1988): *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ALANGU, Tahir (2006): *Billur Köşk Masalları*, İstanbul, Dünya Yayınları.

- ALPTEKİN, Ali Berat (2002): *Taşeli Masalları*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- ATAMAN, Sadi Yaver (1959): “Kaz Dağı’nda Sarı Kız”, *Türk Folklor Araştırmaları*, 118: 1911-1912.
- ATSIZ, Hüseyin Nihal (1997): *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, İrfan Yayıncılık.
- BAYAT, Fuzuli (2003): *Koroğlu Şamandan Âşıkta, Alptan Erene*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli (2004): *Türk Şaman Metinleri, Efsaneler ve Memoratlar*, Ankara, Piramit Yayınları.
- BEKKİ, Salahaddin (2008): “Bektaşî Geleneği İçinde Yetişen Hacıbektaşlı Bir Şair: Haydar Kaim ve Şiirleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 46: 97-130.
- BORATAV, Pertev Naili (1984): *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul, Gerçek Yayınevi.
- CAFEROĞLU, Ahmet (1940): *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- CEMİLOĞLU, Mustafa (1999): *Halk Hikâyelerinde Doğum Motifi*, Bursa, VİPAŞ Yayınları.
- DUYMAZ, Ali (2001): “Kaz Dağı ve Sarı Kız Efsaneleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5: 88-102.
- EKİCİ, Metin (2007): *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara, Geleneksel Yayıncılık.
- ERCİLASUN, Ahmet B. (2007): *Makaleler Dil-Destan-Tarih-Edebiyat*, der. Ekrem Arıkoğlu, Ankara, Akçağ Yayınları.
- ERGİN, Muharrem (1995): *Orhun Abideleri*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları.
- ERGUN, Metin (2006): “Yaradılış Destanlarından Arı-Haan”, *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, der. M. Öcal Oğuz-Tuba Saltık Özkan, Ankara, Gazi Ü. THBMER Yayını, s. 141-148.
- ERGUN, Metin ve AÇA, Mehmet (2005): *Tıva Kahramanlık Destanları 2*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- GÖLPINARLI, Aldülbaki (1995): *Vilâyet-Nâme –Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.
- GRECARD, M. F. (1998): “Satuk Bugra Han Menkıbesi ve Tarih”, çev. Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, s. 145-187.
- GRIMAL, Pierre vd. (1997): *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul, Sosyal Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir (1995): *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- İNAN, Abdülkadir (1998): “İslâm Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 454-455.
- İncil (Müjde) İncil’in Çağdaş Türkçe Çevirisi, (1995), İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları.
- KARAMAN, Hayreddin vd. (2007): *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. III, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KIRZIOĞLU, M. Fahrettin (1953): “Gökten İnen Ejderha Efsanesi”, *Türk Folklor Araştırmaları*, 44: 697-698.
- KOÇAK, Aynur (2006): “Türk Mitolojisinde Varoluş Sorunu Üzerine”, *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiri Kitabı*, C. IV, der. Fikret Türkmen-Gürer Gülsevin, Ankara, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, s. 1401-1413.
- KÖKSAL, M. Fatih (2010): *Mevlid-Nâme Türk Edebiyatında Mevlid Türü ve Yeni Mevlid Metinleri*, Kırşehir, Denizoğlu Kitap- Kirtasiye.
- KÖKSAL, Mustafa Asım (2004): *Peygamberler Tarihi*, C. I-II, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- MÉLİKOFF, Irène (2005): “Bektaşî-Alevîler’de Ali’nin Tanrılaştırılması”, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, der. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 79-101.
- NOYAN, Bedri (1987): *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ankara, Yay.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2000): *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2002): *Süflük Geleneğinin Efsânevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar der. (2005): *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OĞUZ, Öcal M. (1995): “Destanlarımızdaki Olağanüstü Doğum Motifi Etrafında Manas”, *Millî Folklor*, 27: 12-13.
- OĞUZ, Öcal M. (2007): “İnsanın Kökeni İle İlgili Mitler ve Dokuz Daldan Türemek”, *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildiri Kitabı*, C. IV, der. Fikret Türkmen-Gürer Gülsevin, Ankara, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, s. 1538-1542.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993): *Türk Mitolojisi –Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar*, C. I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖNAL, Mehmet Naci (2007): “Türk Mitinin Oluşumunda Işığın Rolü”, *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları, Şinasi Tekin Hatıra Sayısı II)*, 31/II: 145-158.

- ÖNAL, Mehmet Naci (2009): “Kutsalın Türk Kültüründeki İzleri: Tanrısal Simgencilik”, *Millî Folklor*, 84: 57-72.
- ÖZKAN, Fatma (1997): *Altın Arığ Destanı*, Ankara, Bilig Yayınları.
- ÖZÖNDER, F. Sema Barutçu (1999): “‘Türk’ler Ne Zaman Bir ‘Millet’ İdi? I. Ortak Bir Köken Mitleri Vardı: Bir ‘Dişi-kurt’tan Türemişlerdi”, *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 2 (Güz): 65-92.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1992): *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (2007): *Aşk ve Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.
- PÜRLÜ, Kadir (2002): *Sivas’ta İlbeli Türkmenleri*, C. II, Sivas, Sivas Belediyesi Kültür Yayınları.
- RAGLAN, Lord (1998): “Geleneksel Kahraman”, çev. Metin Ekici, *Millî Folklor*, 37: 126-138.
- ROUX, J-Paul (2005): *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.
- RUBEN, Walter (2000): *Eski Metinlere Göre Budizm -Budacılığın Diyalektik Yorumu*, hzl. Lütfü Bozkurt, İstanbul, Okyanus Yayıncılık.
- SAKAOĞLU, Saim vd. (1999): “Firdevs Şah”, *Meddah Behçet Mahir’in Bütün Hikâyeleri II*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 46-71.
- SAKAOĞLU, Saim ve DUYSMAZ, Ali (2003): *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, İstanbul, Ötügen Neşriyat.
- SAKAOĞLU, Saim (1999): “Destan Kahramanlarının Doğuşu: Er Manas ve Anadolu Türklerindeki Benzerleri”, *XII. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler II. Cilt*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 443-453.
- SAKAOĞLU, Saim (1999): “Lâtif Şah”, *Meddah Behçet Mahir’in Bütün Hikâyeleri II*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, s. 71-104.
- SAKAOĞLU, Saim (2002): *Gümüştane ve Bayburt Masalları*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- SELÇUK, Ali (2010): “Horasanda Eren Anadolu’da Evliya: Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü”, *Millî Folklor*, 87: 136-147.
- SEYİDOĞLU, Bilge (1975): “*Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar –Metinler ve Açıklamalar*”, Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayını.
- SEYİDOĞLU, Bilge (2002): *Mitoloji Üzerinde Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, İstanbul, Dergâh Yayınları.

- ŞİŞMAN, Bekir (2009): *Cengiznâme -Haza Kissa-i Çingiz Han*, Samsun, Etüt Yayınları.
- TAŞ, İsmail (2002): *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya, Kömen Yayınları.
- TAVKUL, Ufuk (2001): “Karaçay-Malkar Nart Destanlarında Olağanüstü Doğum Motifi”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 11: 166-190.
- TUĞRUL, Mehmet (1969): *Mahmutgazi Köyünde Halk Edebiyatı -Menkabe, Hikâye, Masal, Fıkra*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- ÜÇER, Cenksu (2007): “Tokat Bölgesindeki Alevi Ocakların Yapılanması ve Dedelerinin Tanımlarından Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”, *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, C. I, der. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, s. 185-204.
- YILDIRIM, Dursun (1998): “Köktürk Çağında Tanrı mı Tanrılar mı Vardı?”, *Türk Bitiği Araştırma / İnceleme Yazıları*, Ankara, Akçağ Yayınları, s. 112-123.
- YILDIRIM, Dursun (2000): “[Ergene Kon]=[Erkin Kün] Mü?”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1997*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 61-149.
- YILDIZ, Naciye (2009): “Türk Destanlarında ‘Çocuksuzluk’”, *Millî Folklor*, 82: 76-88.

HASTA KASIM'IN RÜYA MOTİFİNİN TAHLİLİ

Seyran GAYIBOV*

Özet

Kültürümüzde rüya yoluyla âşık olmak oldukça yaygındır. Rüyada “pir” elinden bade içerek sanatçı kimliği kazanan bu kişilere halk arasında “hak âşığı” “badeli âşık” denmesinin ve onlarda kutsallık vasfının aranmasının asıl sebebi de bundandır. Türk Âşık Edebiyatında birçok üstat âşığın rüyada bade alarak âşık oldukları bilinmektedir. XVIII. asır Azerbaycan âşık şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan Hasta Kasım'ın da şiirlerinden, hayatı etrafında teşekkül eden rivayet ve halk hikâyesinden rüyada Hz. Ali'nin elinden bade aldığını öğreniyoruz. Hasta Kasım'ın rüya motifi, hazırlık devresi, rüya, uyanış ve ilk deyiş olmak üzere dört aşamalı geleneksel bir yapıya sahiptir.

Anahtar sözcükler: âşık geleneği, Hasta Kasım, rüya motifi, badeli âşık.

THE ANALYSIS OF KHASTA KASIM'S DREAM MOTIF

Abstract

Falling in love through dreams is rather widespread situation in our culture. The real reason why those who gain the artist forum by drinking bade from pathfinder, are called troubadour or bard with bade and the reason why they are felt holy characteristics is this. It is known that in Turkish ashug literature a lot of past master bards have become bards by drinking bade. Out of his poems and common sense we learn that Kasim is one of the eminent concessionaire of Azerbaijan ashug literature of XVIII. Century has taken bade from Caliph Ali. Khasta Kasim's dream motif has a four phases traditional character with preparatory, dream, awakening and the first saying

Keywords: Ashug tradition, Khasta Kasim, dream motif, Bard with bade

* Qafqaz Üniversitesi, Bakü, sqayibov@qu.edu.az

Türk âşıklık geleneğinde âşık olmanın genel olarak üç yolu vardır:

1. Usta-çırak eğitimi sonucu âşık olma,
2. Rüya sonucu âşık olma,
3. Sosyal ve kültürel çevrenin etkisi ile âşık olma.

Âşıklık geleneğinde usta âşıkların geleneğin devamını sağlamak, ustalığını ispatlamak, isminin ve eserlerinin unutulmasını önlemek maksadıyla çırak yetiştirdikleri malumdur. Usta-çırak eğitimi çerçevesinde âşık olmanın aşamalarını F. Köprülü (1966) şöyle özetler: Başka esnaf teşekküllerinde olduğu gibi, âşıkların teşkilatında da çıraklıktan başlayarak âşık oluncaya kadar geçirilmesi icap eden birçok derece vardır. Bilhassa üstat âşıkların etrafında, saz şairliğine meraklı, istidatlı birçok genç çırak olarak toplanır, üstattan mahlas-yani şiirlerinde kullanacakları bir ad alırlar.

Âşık olmanın diğer bir yolu ise rüyada “pir” elinden bade içmektir. Halk arasında bazı âşıklara “hak âşığı” “badeli âşık” denmesinin ve onlarda kutsallık vasıflarının aranmasının asıl sebebi de bundandır. Çünkü “halk arasında dolaşan birçok menkıbeler, bunların maddi ve cismani aşktan manevi ve ruhani aşk derecesine yükseldiklerini, saz çalıp şiir söylemeyi de ilahi vasıtalarla, yani ya bir müşidin, pirin yahut Hızır Peygamber’in rüyada veya hakikatte tecellisi ile öğrendiklerini anlatır.” (Köprülü, 1966: 168) Hamit Araslı da bu âşıkların birer “keramet sahibi” olduğu yönünde birçok insanın kanaat sahibi olduğundan bahseder (Azerbaycan âşık şerinden seçmeler, 2005: 5).

Âşık olmanın bir diğer yolu ise “sosyal ve kültürel çevrenin etkisi” ile gerçekleşir. “Çocukluk ve ilk gençlik yıllarında bir kıza âşık olma, klasik halk hikâyelerini veya hikâyeleşmiş âşık biyografilerini okuma, âşıkların bulunduğu bir ailede veya geleneğin canlı olarak yaşatıldığı bir çevrede yetişme, gurbet hayatı, yoksulluk gibi nedenlerle içinde düğümlemiş duyguları açığa vurmaya isteyen ve kendisinde şairlik yeteneği bulunan kişilerde mesleğe yönelme, sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.” (Öcal, vd. 2004: 191)

Sosyal ve kültürel çevrenin etkisi ile âşık olmada diğer bir yenilik geleneğin elektronik kültürden etkilenmesi sonucu ortaya çıkardığı yeni bir yoldur. Özkul Çobanoğlu bu süreci elektronik ortamla temasa geçen yetenek sahibi gençlerin usta-çırak ilişkisine ihtiyaç duymaksızın, kendilerini yetiştirme yolu seçmeleri şeklinde izah eder (Çobanoğlu, 2000: 152–158).

Türk Âşık Edebiyatında birçok üstat âşığın rüyada bade alarak âşık oldukları bilinen bir gerçektir. Kompleks rüya motifinin planını Umay Günay şu şekilde belirlemektedir:

1. Hazırlık Devresi

- a. Çocukluk ve gençlik çağının şartları.
- b. Karşılaşılan maddi veya manevi sıkıntı.
- c. Bir sıkıntı veya bir dilekle uykuya dalış. Uyuyan yerler, kutsal sayılan mevkilerde olabildiği gibi ıssız ve uzak, kahramanın korku ve yalnızlık duyduğu herhangi bir yer de olabilir.

2. Rüya

- Kutsal kişilerle kutsal sayılan bir yerde karşılaşma.
- Pir elinden bade içme.
- Sevgilinin kendisi ile veya resmi ile karşılaşma.
- Kahraman pirlere, bilmesi gereken bilgileri öğretirler.
- Kahramana bir mahlas verilerek deyiş söylenmesi istenir.

3. Uyanış

- Kahraman kendi kendine uyanır, ilk fırsatta eline geçen bir saz ile başından geçenleri anlatır.
- Kahraman bir süre (3, 6, 7, 20, 40 gün) baygın kalır ve ağzından burnundan kanlı köpükler gelir. Ehl-i dil bir kişinin sazının tellerine dokunması ile uyanır.
- Kendi kendine uyanır; ama bakışları, hali tavrı bir acayıptir. Dünya ile ilgisi kalmamış gibidir. Herkes deli olduğunu kabul ederken halden anlayan bir kişi sazının tellerine dokunarak, âşık adayının çözülmesini sağlar.

4. İlk deyiş

Rüyada âşıklığa ulaşan kişilerin uyandıkları zaman söyledikleri ilk deyişleri gördükleri rüyanın tasviridir. Bu ilk deyişlerde âşık başından geçenleri naklettiği gibi ilk tapşırmasını da bu ilk deyişin sonunda yapar (Günay, 1999: 98).

Sanatçılar çoğu zaman rüya yolu ile âşık olduklarını söylemezler. Onların rüya yoluyla sanatçı olduklarını gösteren belirtiler genellikle söyledikleri şiirlerinde, yarattıkları halk hikâyelerinde, onlar hakkında halk arasında anlatılan menkıbelerde veyahut şiirleri esasında meydana getirilen halk hikâyelerindeki işaretlerden ibarettir.

Azerbaycan âşık şiirinde ve halk hikâyeciliğinde rüya yoluyla sanatçı kimliğine kavuşan pek çok âşık hakkında bilgi edinmek mümkündür. Onlar da sanatçı kişiliğe geçişte badeyi pir, üçler, beşler, yediler, kırklar, erenler, Hızır, İlyas, Hz. Ali, gibi kişilerin elinden aldıklarını söylerler. Kurbanî, Abbas Tufarkanlı, Âşık Aliesker bunlardan bazılarıdır:

Yatmışdım, üstüme geldi erenler,
Sefil, ne yatmışsan, oyan dediler.
Oyandım gefletten, açdım gözümü,
Al, abi-kövserden iç, kan dediler.

Oyandım gefletten, açdım gözümü,
Erenler payine sürtdüm üzümü,
Dindirdiler, hak söyledim sözümü,
Doksan min kelmeme beyan dediler.

Kurbani, batıbsan gem deryasına ,
 Ovçunun meskeni dağ arkasına,
 Bir siygel versene könlün pasına,
 Aşiki meşuka kurban dediler (Azerbaycan Destanları I: 43).

Rüya yolu ile sanatçı kimliğine kavuşan âşıklarımızdan biri de XVIII. asırda yaşamış Hasta Kasım'dır.

Tikmedaş kasabasında 1702 yılında doğan Hasta Kasım tahminen yetmiş altı yıl yaşamış 1778 yılında doğduğu belde vefat etmiştir. Mezarı buradadır. Hayatı hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Hakkındaki malumatlar şiirlerinin yarattığı manzaradan, halk arasında anlatılan rivayetten ve hayatı etrafında yaratılan halk hikâyesindeki bilgilerden ibarettir. Hayatı etrafında anlatılan rivayette rüya yolu ile âşık olduğu anlatılmaktadır.

Hasta Kasım'ın Rüya Motifi

1. Hazırlık aşaması

Doğduğu Tebriz'in Tikmedaş beldesinde anlatılan bir rivayette, Kasım'ın otuz beş yaşındayken dermansız bir hastalığa yakalandığı; çok sayıda tabibe, hekime müracaat etse de, çeşitli yatırımları ziyarette bulunsa da derdine derman bulamadığı anlatılır. Uzun süre bu hastalıkla uğraşan Kasım'a bir gün rüyasında şifasının Erdebil'deki Şeyh Safi dergâhında olduğu, sağlığına kavuşana kadar dergâhta kalması, şeyhlerin mezarlarının hizmetinde bulunması gerektiği bildirilir. Kasım Erdebil'e gider.

2. Rüya

Kasım kırk gün Şeyh Safi dergâhında kalır ve hizmette bulunur. Kırkıncı gün uykudayken Hazreti Ali onun rüyasına girer ve bade içerir.¹

3. Uyanış

Kasım uykudan uyanır. Büsbütün sağlığına kavuşmuştur. Olanların farkına varır ve Tikmedaş'a döner (Qasımlı, 2004: 548).

4. İlk Deyiş

Tikmedaş'ta anlatılan rivayette Kasım'ın rüya sonrası söylediği "ilk deyiş" tespit edilememiştir. Fakat bade içerek sanatçı kimliğine kavuşan âşıkların hayat hikâyelerine baktığımız zaman rüya motifinin "ilk deyiş"le tamamlanması geleneğin bir gereğidir. Ayrıca bilindiği gibi yeni sanatçı "ilk deyiş"te rüyada başından geçenleri hülâsa eder (Günay, 1999: 98-99). Bu bağlamda Kasım'ın "Bana" redifli şiirin, onun "ilk deyiş"i olması ihtimalini kuvvetlendirir:

Berat gecesinde üstüme geldi,
 Gösterdi özünü, mah-ı tab mene.
 İki melaikden nur dürgelendi.
 Numayan göründü afitab mene.

Ezelden okudum zıkr-i hudamı,
Dilimde ezberdir hakkın kelamı,
Mübarek destinde billurdan camı,
Bir kedehde iki cüre ab mene.

Başım belalıdır, gözü yaşlıyam,
Kulak assaz men derdimi başlıyam,
Atam İbrahimdir, Tikmedaşlıyam,
Orda salınıbdır rehtihab mene.

“Heste Kasım” deyir destrest oldum,
Şah elinden bade içib mest oldum,
Bir neçe gün Şeyh Sefide best oldum,
Onda beyan oldu dörd kitab mene (Xeste Qasım, 1373: 35- 36).

Bade içme sonucu, yeni bir şahsiyet olarak karşımıza çıkan Kasım, bu şiirinde, ona şah tarafından takdim edilen kadehte iki çeşit “ab”ın olmasından bahseder ki bunlardan biri kendisinin söylediği gibi “dört kitabın manası”nı, yani dini ilimleri; bir diğeri ise bize göre âşıklık sanatını sembolize eder.

Âşığın şiirlerinde “şah” kavramı ile Hazreti Ali'nin kastedildiği aşıkârdır. Şunu belirtmekte yarar var ki XVI. asra kadar edebî metinlerde “şah” kavramıyla esasen Hz. Âli kastedilse de, Şah İsmail Hatayi'nin tarih sahnesine çıktığı dönemden itibaren âşık ve şairler devrin siyasi, sosyal ve kültürel şartlarından dolayı “şah” kavramı ile daha çok Şah İsmail Hatayi'yi ve evlatlarını sembolize ettiler. Hatta bu nitelendirme zamanla daha da ileri seviyeye taşınarak Şah İsmail ve soyu, zamanın sahibi anlamına gelen “Mehdi Sahib-ül Zaman” şeklinde tanımlandı (Tehmasib, 1972: 186; Akpınar, 1994: 25):

Kurbani tek kul penahı,
Kibleyi-alem mahı,
Ol cahanın kiblegahı,
Şah Hetayi, Şah Hetayi.

XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Safevi tahtına oturan ve zamanla kendi boy adını Safevi hanedanlığına veren Nadir Şah Avşar, Şah İsmail Hatayi ve evlatları hakkındaki bu tarz ifadelere yasaklar getirerek “şah” kavramını Hazreti Ali kültüne iade etti.

Nadir Şah Avşar'ın hâkimiyeti yıllarında yaşayan, zaman zaman onun ordusuyla beraber çeşitli askerî yürüyüşlere katılan Hasta Kasım'ın bir Hz. Ali sevdalısı olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır. Âşık, şiirlerinde Hz. Ali'yi putlaştırmaz, onun bilgisini, ahlakını, kahramanlığını, cesaretini idealleştirir:

Merifet behrinde edeb, erkanda,
Bir igid isterem, lamu neng ola,
Atı Döldül ola, kılncı duşer,
Dayanmaz kabakda yüz peleng ola (Dastanlar, 1993: 91; Xeste Qasım, 1373: 58).

Hasta Kasım badeli olduğunu ve özellikle badeyi Hz. Ali'nin elinden içmiş olmasını birçok şiirinde tekrarlar:

“Heste Kasım” etme feğan,
Üreyin olmasın al kan,
Menim mövlam Şahı Merdan,
Men düşdüm astanasına (Xeste Qasım, 1373: 126).

veya

Hekiketden hub erkana çatmışam,
Şah elinden içib bade gelmişem. (Xeste Qasım, 1373: 207).

yahut

“Heste Kasım” deyir içmişem bade,
Atam Şahı Merdan yetişsin dada. (Xeste Qasım, 1373: 94) vb.

Birçok şiirinde: “Şahların şahından almışam telim” diyen üstat sanatkar, Hz. Ali'ye olan sadakatini uzun yıllar ona hizmetçi olan, daha sonra ise Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'a lalalık yapan, ilk önce ismi Fettah, daha sonra ise Hz. Muhammed tarafından Kamber olarak değiştirilen sahabe ile mukayese eder:

İsterem çarde mesumu,
Onlar biler ihlasımı.
Eliye Heste Kasımı,
Kember kimi kulam gördüm (Xeste Qasım, 1373: 135).

Hasta Kasım'ın şiirlerinde de Hz. Ali, İslami edebiyatın birçok numunelerinde olduğu gibi kılıcı Zülfikar, atı Döldül ile yâd edilir:

Canım kurban olsun Şahı Heydere,
Atı Döldül, Zülfikar, Kembere (Xeste Qasım, 1373: 56) vb.

Üstat aşğın yaygın bir şekilde kullandığı “Hasta” mahlasını nasıl aldığı konusunda şiirlerinde her hangi bir emare yoktur.

Âşğın hayatı ve şiirler hakkındaki birçok araştırmada onun “hasta” mahlasını almasının sebebi, fiziki bakımdan hasta olması ile ve yahut Sovyet dönemi edebiyat biliminin ideolojik bakışı istikametinde, yani aşğın feodal yönetimin sert kanunları karşısında kendisini aciz, zayıf, hasta görmesiyle açıklanmıştır (Nebiyev, 2004: 200; Xeste Qasım, 1975: 4; Paşayev, 1989: 67; Babayev ve Efendiyev, 1970: 186; Efendiyev, 181: 196).

Fakat bu bir gerçektir ki, edebiyat tarihimizde, özellikle tasavvufi konularda şiiri birçok sanatçı “hasta” sözünden ya mahlas ya da nitelendirme sıfatı gibi istifade etmiştir:

Yar sual etse ki, halın nedir,
Heste Fuzuli, ne verersen cevap? (Mehemmed Füzuli, 2005: 63).

veya

Ey Heste Hetayi, gel ki, yarın,
Gönlün aluban kılır vefalar (Şah İsmayil Xetayi, 2005: 315).

İlaveten bu sözün âşık ve klasik edebiyat numunelerinde esasen “kalp”, “gönül”, “yürek”, “can” gibi manevi değere sahip kelimelerle beraber kullanılması sözcüğün tasavvufi anlamda olması ihtimalini daha da kuvvetlendirir. Tasavvufi anlamda hasta olmak, yani “seyri-sulukta geri kalmak” (Uludağ, 1995: 226) ise fiziki yönden hasta olmakla izah edilemez, bu hastalık gönül hastalığıdır. Belki bundandır ki birçok âşık ve şair bazen kendilerini “dil hasta” olarak da takdim ederler:

Ancak men dilhesteden sehv ile keçdi ruzigar; (İmadeddin Nesimi, 2004: 170),
Aşiki-dilhestenin baliniğe canan kadem; (Azerbaycan Klasik Edebiyatından seçmeler, 1988: 35)

Meni dilhesteni hem sedkesi çok, sorgilen halın; (Azerbaycan Klasik Edebiyatından seçmeler, 1988: 225).

“Hasta” olmanın, yani “gönül hastalığına” duçar olmanın devası yoktur. Bu hastaya söylenen ilaçlar hastalığı sağaltmak yerine daha da şiddetlendirir:

Eşk derdile hoşam, el çek elacımdan, tebib,

Kılma derman kim, helakim zehri-dermanındadır (Mehemmed Füzuli, 2005: 125)
- der Füzuli.

Âşık, “bimar-ı derdi aşk” olarak da adlandırdığı bu derdin devasının ancak ölüm olduğunu bildiği hâlde son derece mutludur:

Ey Füzuli, öyle kim, bimari-derdi-eşksen,
Yokdürür ölmekden özge hiç dermanın senin (Mehemmed Füzuli, 2005: 187).

Sufinin ölümü semboliktir, “insan-ı kâmil” yolunun yolcusu şeriattan tarikata, tarikattan marifete, marifetten hakikate geçerken bu ruhla ruhlanır, “ölmeden ölmek” ilkesini kabul eder. Kasım da bu ruhla “ruhlanmış”, bu hastalıkla “hastalanmış” bir âşıktır. Bundandır ki âşık bir şiirinde Füzuli gibi öz hastalığına sevinir:

Heste Kasım kem elinden mest ola,
Ehli-derviş hurkasında pust ola (Xeste Qasım, 1975: 13).

Görüldüğü üzere usta sanatkâr bu mısralarda kendini tasavvuf yolunda uzun yol almış “az yiyen, az uyuyan ve az konuşan” dervişle mukayese eder. Bu derviş dünyadan el etek çekmiş, hırka içinde “bir deri bir kemik” kalmıştır. Onun sufi bir hayat yaşadığını terennüm eden bu mısralar oldukça manidardır:

Bir adam ki, lokma ile dost ola,
Olar yağış ile kar aşnalığı (Xeste Qasım, 1975: 13).

Sonuç olarak Hasta Kasım'ın rüya motifi, hazırlık devresi, rüya, uyanış ve ilk deyiş olmak üzere dört aşamalı geleneksel bir yapıya sahiptir.

Sonnotlar

¹ Bazı kaynaklarda Hasta Kasım'ın rüyasında "pir elinden lavaş" (Çiftlikçi, 1996: 38) alarak badeli âşık olduğu söylene de onun şiirlerinde bu bağlamda her hangi bir işaret yoktur.

Kaynakça

- AKPINAR. Yavuz. (1994): Azeri Edebiyatı Araştırmalar. İstanbul. Dergâh Yayınları.
- AXUNDOV.E. ABBASLI. İ. İSMAYILOV. H.(Tertib edenler) Azerbaycan Aşık Şerinden Seçmeler. (2005): I C.Bakı. Şerq-Qerb Neşriyatı.
- QEHREMANOV.C. (Tertib eden) Azerbaycan Klassik Edebiyyatından Seçmeler (1988): III C. XVII-XVIII Eserler Azerbaycan Şeiri Bakı. Elm Neşriyatı.
- BABAYEV. İmran. EFENDİYEV. Paşa. (1970): Azerbaycan Şifahi Xalq Edebiyyati, Bakı, Maarif Neşriyatı.
- ÇİFTLİKÇİ. Ramazan. (1996): "Halk Hikâyeleri ve Hikâyeciliği Üzerine Âşık Murat Çobanoğlu ve Âşık Şeref Taşlova ile Bir Görüşme", Yedi İklim, No:17-2, 38.
- ÇOBANOĞLU. Özkul. (2000): Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DASTANLAR (1993): (Tertib edeni E. Axundov), Bakı: Azerneşr Neşriyatı.
- EFENDİYEV. Paşa. (1981): Azerbaycan Şifahi Xalq Edebiyyati. Bakı: Maarif Neşriyatı.
- GÜNAY. Umay. (1999): Türkiyede Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İMADEDDİN. Nesimi. (2004): Seçilmiş Eserleri, II. C. Bakı, Lider Neşriyatı.
- KÖPRÜLÜ. M. Fuad. (1966): Edebiyat Araştırmaları, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MEHEMMED. Füzuli. (2005): Eserleri. I C. (Tertib eden Hemid Arası), Bakı, Şerq-Qerb Neşriyatı.
- NEBİYEV. Azad. (2004): Azerbaycan Aşık Mektepleri. Bakı: Nurlan Neşriyatı.
- OĞUZ. M.Öcal. vd. (2004): Türk Halk Edebiyatı. El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları.
- PAŞAYEV. Sednik. (1989): Azerbaycan Folkloru ve Aşık Yaradıcılığı, Bakı: ADU Neşriyatı.
- ULUDAĞ. Süleyman. (1995): Tasavvuf Terimler Sözlüğü. İstanbul, Erkam Yayınları.
- TEHMASİB. Memmedhüseyn. (1972): Azerbaycan Xalq Dastanları (orta eserler), Bakı: Elm Neşriyatı.
- QASIMLI. Meherrem. (2004): Xeste Qasım, Azerbaycan Edebiyyatı Tarixi, I c. Folklor ve Mifologiya. Bakı: Elm Neşriyatı.
- XETAYİ. Şah İsmayil. (2005): Eserleri, (Tertib edenler Elyar Seferli, Xelil Yusifli), Bakı: Şerq-Qerb Neşriyatı.
- XESTE. Qasım. (1373): (Tertib eden: Hüseyin Siyami) I C.Tebriiz: Endişe Neşriyatı.
- XESTE. Qasım. (1975): (Tertib eden: S. Paşayev) Bakı: Gençlik Neşriyatı.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE GÜÇ, İKTİDAR, İTAAT VE SADAKATİN YEMEK SEMBOLİZMİ ESASINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Hayati BEŞİRLİ*

Özet

Yiyecekler, insanın fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanması sürecindeki vazgeçilmezliğinin yanı sıra bireylerin statü inşa etme sürecinde de oldukça önemli yere sahiptir. Yiyecekler ve yeme pratikleri üzerinden statü inşa etme, kültürün simgeselliği esasında düşünülmelidir. Toplumsal sistem içinde inşa edilen simgeler toplumsal ilişkilerde oldukça önemli bir yere sahiptir. Toplumsal ilişki sadece karşılıklı etkileşim ve bu etkileşim sürecinde birbiriyle konuşan insanlardan ortaya çıkmaz. Sosyokültürel yapının bir özelliği de aynı sembolleri kullanan ve ortaya konulan davranışlara aynı anlamları yükleyen insanların birlikteliğini ifade etmesidir. Kültürel unsurların aktarılması sürecinde törenler ve törensel yemekler oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu çalışma toplumsal inşanın ürünleri olan sosyal simgelerin Türk kültüründe güç, iktidar ve bu iktidarın meşrulaştırılması sürecindeki rolünü yiyecekler ve yeme pratikleri esasında değerlendirilmesini içermektedir. Çalışmada bozkır kültürüne sahip konargöçer Türk topluluklarında sofrada oturma düzeni, yiyeceğin paylaşımı gibi sembolik unsurların güç, iktidar, itaat ve sadakat esasında değerlendirilmesi gerçekleştirilmiştir. Çalışmada yemeğin konargöçer Türk toplumunu oluşturan fertler arasındaki iletişim ve etkileşim sürecine etkileri değerlendirilmiştir. Çalışmada toplumların gelişim sürecinde yiyeceklerin temini ve sunumuna dayalı farklılaşmanın üzerinde durulmuş, beslenmeye dayalı farklılaşmanın Türk kültüründeki görünümüne değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Simge, sembol, yemek, yemek sembolizmi, Türk kültürü, toplumsal hiyerarşi, mutfak, sınıf.

THE EVALUATION OF POWER, RULE, OBEDIENCE AND LOYALTY IN TURKISH CULTURE ON THE BASIS OF SYMBOLISMS OF FOOD AND EATING

Abstract

Food has an important role in the construction of individual status besides its crucial function of fulfilling the physiological needs of human beings. The construction of individual status on the basis of food and eating practices should be held in terms of symbolism of the culture. The constructed symbols in the social system have a remarkable importance

*Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, hbesirli@gazi.edu.tr

in social relations that do not necessarily emerge out of the communication between the people in the process of interaction. The characteristic of the socio-cultural structure is the collectivity of people who use the same symbols and attributes the same meanings to the same acts and behaviours. Ceremonies and ceremonial meals have an important place at Cultural factors in the process of transfer. This study includes the evaluation of the role of social symbols as the products of social construction in the process of the legitimization of power and rule in the axis of food and eating practices in Turkish culture. In this study, the formation of the symbolic cases like the order of sitting and the share of food during the practice of eating in the steppe culture of Turkish nomadic communities on the basis of power, obedience and loyalty is to be evaluated. In this study, the effects of food on the period of communication among the individuals of the Turkish semi nomadic society have been taken into consideration and evaluated. In the scope of the study it has been focused on the differentiation in the presentation and supply of food and mentioned about the differentiation of nutrition in Turkish culture.

Keywords: Symbol, food, symbolism of food and eating, Turkish culture, social hierarchy, cuisine, social classes.

Giriş

Toplumların varlıklarını devam ettirmelerini sağlayan ve onları öteki toplumlardan ayıran en önemli unsur kültürdür. Kültürü oluşturan unsurlardan biri de beslenme tarzı ve beslenme pratikleridir. İnsanın biyolojik bir organizma olarak varlığını devam ettirecek enerjinin sağlanmasını ifade eden beslenme, kültür içinde önem kazanmaktadır. Kültürün simgeselliği esasında, besinlerin fizyolojik ihtiyacı karşılama sürecindeki rolünden farklı olarak statü inşası sürecindeki rolü oldukça önemlidir.

Besin alınımı, doğrudan sonuçları itibarıyla biyolojik organizmanın yaşaması için gerekli olan enerjinin karşılanmasını sağlar. Ancak görülmeyen sonuçları ile de besin alınması süreci coğrafi, sosyal, psikolojik, dinî ve ekonomik faktörlerin şekillendirmesi altında ortaya çıkmaktadır. Besin alınması ile hem biyolojik hem de kültürel uyarılara cevap vermeyi ve alınış tarzı ile de biyolojik ve sosyal ihtiyaçların şekillendirdiği biyo-kültürel bir konuya işaret eder. Yiyeceklerin seçimi, hazırlanışı, yeme metodu, günlük öğün sayısı, yemek zamanı ve porsiyon ölçüsü oluşumu gelenek ve pratiklerin rol oynadığı yemek kültürü ve genel olarak kültürel örüntülerle bütünleşiktir. Kültürün bir parçası olarak sembolik anlam ifade eden davranışlar olduğu için beslenme alışkanlıkları ortaya çıkmış ve sürdürülmüştür. Beslenme alışkanlıkları tarihsel koşulların, ekolojinin gücüyle ve inanç sistemleri-eski geleneklerin devam etmesinde ve yeni fikirlerin kabulü- ile şekillenmektedir (Fieldhouse, 1996: 1).

Yemek sadece beslenmek olarak düşünülmemelidir. Farklı kültürlerde nelerin yenileceği veya nelerin yenilemeyeceği sıkı kurallarla belirlenmiştir. Burada insanoğlunun ayrımını yaptığı, biz-onlar, aynı-farklı, iç-dış, iyi-kötü, yapay-doğal gibi zıtlıklar düşünüldüğünde besinlere ilişkin yenir-yenmez ayrımının aslında en temel ve en önemli ayrımlardan biri olduğu ileri sürülebilir. Yenir olan bir şey, vücuda alınmasında bir tehlike arz etmeyen şeydir. Buna karşın yenilirlik ve yenmezlik olgusu kültür bağlamında

düşünüldüğünde sadece besinsel etkililik ve metabolik işlemler temeli üzerine oturtulabilecek bir durum değildir. Gerçekte, herhangi bir kültür, besleyici değeri şüpheli olan ve hatta zehirli içeriği olabilecek bir takım besinleri yemeyi uygun bulurken muhtemelen besleyici potansiyele sahip olan bütün bir besin grubunu kabul edilemez bulabilir. Kabul edilmezlerin tüketimi hiçbir koşulda maruz görülmezken, besin değerine bakılmaksızın toplumsal ve bireysel kimliklerimizin inşa edilmesi sürecinde biz ve ötekiler ayrımı, tükettiğimiz veya tüketmediğimiz besinler üzerinden inşa edilmektedir. Vejetaryenlik veya domuz eti yememezlik bu kapsamda daha da anlam kazanmaktadır. Burada yiyeceklerin doğrudan yerine getirdikleri fonksiyonlarının yanı sıra gizil fonksiyonlarının da olduğu görülmektedir. Yeme içme pratikleri toplumsal farklılıkları göstermede önemli bir rol oynayabilir. Bu yüzden bir takım yiyecekler yüksek sınıflarla, yüksek statülerle veya toplumsal olarak üstün olan bir takım zevklerle ilişkilendirilir. Bunun aksine bir durum olarak bazı yiyecekler de, alt seviyedeki sınıflar, düşük statüler ya da yoksulluk durumlarıyla ilişkilendirilebilir. Yiyecek tüketimine dayalı olarak oluşan toplumsal hiyerarşi veya toplumsal hiyerarşiye dayalı olarak oluşan yiyecek tüketimi toplumsal hayatın önemli bir unsurudur (Beardsworth ve Keil, 2002: 47-69).

Güç, İktidar, İtaat ve Yemek

Kültür, grup tarafından anlaşılan semboller içermektedir, bu semboller toplum tarafından inşa edilmiştir. Semboller insanlar arasında toplumsal anlamda kabul edilebilir etkileşimi sağlamaktadır. Geertz'in ifade ettiği gibi kültür bir semboller ve/veya anlamlar sistemidir (Cohen, 1999: 14-15).

Kültürel sistemler ya da sembolik sistemler veya anlamlar sistemi din gibi üst seviyede örgütlenmiş ve resmîleşmiş anlamlar sistemlerinde olduğu kadar sıradan, doğru kabul edilen günlük yaşamla bütünleşmiş anlamlar ağını ve dil, moda gibi üst seviyede örgütlenmiş ama aynı zamanda açık sembolik sistemleri içerir. Kültürün sembolik tanımı, kültürün kolektif, paylaşımlı olduğunun altını çizer. Bu durum kültürel sistemlerin belirli anlarda belirli toplumsal gruplarla bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Kültürün sembolik tanımı en fazla toplumların analitik olarak üç farklı parçadan oluştuğu genel fikriyle birlikte yararlıdır. Bunlardan birincisi ekonomik, ikincisi politik ve üçüncüsü kültürel âlemlerdir. Bireylerin toplumsal konumlarının tesisinde bu âlemler tek başına etkili olabildiği gibi bazen bireyin ekonomik âlemdeki yerine göre politik ve kültürel âlemdeki yerinin de belirlenmesi söz konusu olabilir. Tüm toplumlar mal ve hizmetlerin üretildiği ve dağıtıldığı sistemlere sahiptir. Aynı şekilde tüm toplumlarda gücün dağıtılması ve kararların verilmesi tarzı da söz konusudur. Son olarak her toplum, sayesinde halkının dünyayı anladığı kültürel ya da sembolik sistemlere sahiptir. Bu anlam ağları maddesel olmayan ya da metafizik bir yapı sağlar. Kültürel sistemlerin yapılandığı belli başlı şekillerden birisi “kutsal” ve “zındık” olandır. Temel sembolik bölünmede kutsal, mukaddes ve iyi olandır; kutsal olan günlük hayattan ayrılmıştır, saygı ve hürmet görür. Semboller ve törenler yalnızca fiziksel ya da maddesel şeyi (örneğin erkekler / kadınlar, yenir / yenmez) aynı zamanda zaman ve mekânı düzenler. Törensel anlar nispeten sıradan bir anı kutsal bir ana çevirirken, törensel eylemlerin düzenli olarak gerçekleştiği yerler kutsal mekânı ifade eder (Edles, 2005: 12- 44).

Türk kültürünün konargöçer dönemine ait beslenme pratiklerine yönelik değerlendirmelerimiz kültürün simgeselliği esasında gerçekleşmektedir. Çalışmada, bu dönemdeki yeme içme pratikleri ve bu pratiklerin otoriteyi elinde bulunduran hakanın gücünün meşrulaştırılması ve itaat süreci üzerindeki görünümü ortaya konulmuştur. Törenselleşen ve törenselleşmeyen yemeklerdeki ritüeller toplumda üretilen ortak anlamların bir unsurudur. Aynı kültür kodlarına sahip olan bireylerin davranışlarının şekillenmesi, sosyal ve siyasal duruşlarının belirlenmesi ve toplumsal hiyerarşideki yerlerinin ortaya çıkması bu anlam kodları esasında biçimlenmektedir (Beşirli, 2010: 160).

Bilindiği gibi en eski çağlardan bugüne kadar bütün toplumlar ve toplumları yöneten hükümdarlar devlet işlerini görürken, danışmak, istişare etmek, alıp uygulayacakları kararları topluma benimsetmek, alınacak neticelerin sorumluluğunu paylaşmak, en doğru olanı yapmak ve benzeri sebeplerle danışmanlar edinmek ve daha önemlisi kurullar oluşturmak ihtiyacını hissetmişlerdir. Orta Asya Türk devletlerinin devlet meclisi “toy” dur. Toy kelimesi meclis, toplantı, devlet meclisi anlamına gelmektedir. Kelimenin bir diğer ve yaygın anlamı da bayram, ziyafet ve eğlence yemekleridir. Hükümdarlar tarafından yılın belirli günlerinde, hükümdarlık alameti olarak devletin ileri gelenlerine ve halka verilen, resmi bir niteliği olan toylar sadece eğlence için gerçekleştirilen yemekler değil aynı zamanda devlet işlerinin de görüldüğü en yüksek meclislerdir (Seyitdanlıoğlu, 2009: 1-2, Kafesoğlu 1992: 246-251). Devlet yönetiminde karar alma sürecinde etkili olan bireylerin bir araya geldikleri bu toplantıların kamusal bir düzenleme ile şekillenmesi kaçınılmazdır. Devlet işlerinin görüldüğü toylarda sosyal ve siyasal hiyerarşi katı kurullarla belirlenmiştir.

Törenselleşen olan bu toplantılarda yöneticilerin oturacakları yerler ve yiyecekleri yemekler statüleri esasında belirlenmektedir. Bununla beraber yiyecekler konuklara sosyal ve siyasal hiyerarşilerini ifade eden belirli sırayla ikram edilmektedir. Türk kültüründe bu konu *orun* ve *ülüş* olarak ifade edilir. Orun ve *ülüş* meselesi değerlendirilirken iktidar ve bunun meşruiyeti esasında değerlendirilmelidir. İktidar, bir dizi araç kullanarak zorlama yapmayı içermektedir. Toplumsal yapı içinde şekillenen iktidar ilişkileri ve simgeleri, bireyler ve gruplar arasındaki ilişkileri düzenleyen, elinde bulundurandan belirlediği kuralları diğerlerine uygulamayı ise uygulananların ise bu kurallara uymaya zorlamayı içerir. Weber’e göre iktidar belirli bir sosyal ilişki içinde, bu ilişkiyi kendi hesabına belirleme yönünde verilen imkandır. Aslında iktidar bütün insan toplumlarında, en ilkelinde bile tanınan bir şeydir. Çünkü iktidarı belirgin kılan şey, öncelikle onun etkileridir. İktidar daima sosyal yapının hizmetindedir. Bu yapı, basitçe yasanın veya âdetlerin işleyişiyle veya kurallara bir çeşit otomatik uymayla kendini idame ettirmez. Hiçbir toplumda kurallara otomatik bir şekilde uyulmaz. Toplumun kurallara uyması belirli ölçüde istendik davranışlar sergilemesi, iktidar ile gerçekleşmektedir. Dahası her toplum, gevşek bir denge durumu yaratır ve bu yüzden kırılmalıdır. Siyasal iktidar, bir zorunluluk olarak, desteklediği toplum içi nizamı ve denetlediği dış ilişkilere göre ele alınmıştır. Burada iktidarın iki temel özelliği kutsallığı ve mutlaklığıdır. Siyasal iktidar hiçbir zaman tamamen kutsallıktan arınmış değildir. Kutsalla ilişki kendini bir tür, apaçıklık ilişkisi içinde ortaya koyar. Bariz olsun veya olmasın kutsallık iktidarın içinde daima mevcuttur. Böylece ulvi ve zorlayıcı bir değer olarak duyurulur. Özellikle karizmatik iktidarın tesisinde yöneticinin yönettiği insanla aynı özellikleri taşıması düşünülemez. İktidar sahibini güçlü yapan onun taşıdığı ayırıcı vasıflardır ve bu vasıflar

tanrısal özellikler gösterir. Türklerde hakanın kendi soyunu gök tanrıya dayandırması veya yönetici soyu belirlenmesi bunun tipik örneğidir. Tanrısal vasıfları olan hakan bu gücü daha sonra İslamla yeryüzündeki halifeye dönüştürerek tanrısallığını koruyacaktır. Bu güç, iktidarı tesis eden güçtür. İktidarın mutlaklığı toplum içinde sürdürülen bir yaşantı için mevcut bir zorunluluk olarak ortaya çıkar ve toplumun şahıs üzerinde uyguladığı zorlamayı ifade eder. Bu etki iktidar içinde kutsaldan bir parça taşıdığı ölçüde daha güçlü bir zorlayıcılık gösterir (Balandier, 2010: 35- 39). Türklerde hükümdar ailesi iktidar için hususi ehliyet, ilahi bir lütfâ sahiptir. Bunu mistik bir ata ve ilahi bir kahraman hanedan adına temin etmiştir. O zamandan beri yöneticilik ehliyeti soyun bütün üyelerine babadan oğula intikal etmektedir. Şu hâlde göçebe veraset tarzı tek başına ne soy hukukuna, ne “primogenitura” ya ne de liyakat, münasip olma prensibine dayanmayı bu üçünün kombinezonudur ve zarurete göre bu üçünden biri belirleyicidir (Nemeth, 1962: 104). Bu belirleyicilik toplumun üzerinde uzlaştığı simgeler etrafında kendini göstermektedir. Bu kapsamda hakanın düzenlediği toya katılmak bir boyun eğiş ve itaat göstergesi iken daveti red etmek isyan işaretidir.

Karizmatik otoritenin temsilcisi olan hakan kamusal bir yemekte oturma düzeni merkezinde yer alır. Burada bireylerin toplumsal hiyerarşideki konumu bu oturma düzenindeki yerinin belirleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Düzeni belirleyen anahtar kavram “tör” dür². Tör, mekânda en yüksek statüde olan bireylerinin oturdukları yeri ifade eder. Bireyler arasındaki eşitsizliği üreten unsur toplumun üretim biçimine göre farklılaşmaktadır. Bozkır medeniyetinde toplumsal mevkinin belirlenmesinde savaşta öldürülen düşman sayısı, kahramanlık veya hakana sadakat belirlerken, tarım ve hayvancılığa dayalı üretim gerçekleştiren ataerki bir toplumda törde oturma, üretimin asli unsuru olan erkeğin ve yaşa dayalı hiyerarşi de, evdeki en yaşlı erkeğin hakkı olacaktır. Yönetme hakkının yaşla gelen bir ayrıcalık olduğu pek çok toplumun uygulamalarında açıkça görülmektedir. Bu yönetmenin sağduyulu yargı gerektiren bir sanat olduğu bunun da geniş ölçüde tecrübeyle kazanılabileceği ve yaşça büyük insanların kaçınılmaz biçimde daha uzun, olgun yani daha güvenilir bir tecrübeye sahip oldukları inancına dayanır (Lipson, 2005: 105). Benzer şekilde törensel bir yemekte çadırın merkezini oluşturan en şerefli köşe, töreyi koruyan hakanın hakkıdır. Burada diğer yöneticilerin konumlanmaları hakana göre şekillenecektir. Katılımcıların hakanın sağ tarafına mı yoksa sol tarafına mı oturacakları sağ ve sol simgeselliği esasında bireylerin sosyal, politik konumuna göre farklılaşmaktadır³.

Priskos’un seyahatnamesinde (Ahmetbeyoğlu 1995: 48–49) Atilla’nın misafirleri ağırlamasında bu sağ ve sol simgeselliği bir örneği görülmektedir. Misafirler kapının eşliğinde tam Atilla ile karşı karşıya oturmuşlardır. Misafirlere oturmadan, Hunların örf ve âdetlerine göre Atilla’ya selam vermek üzere sakiler tarafından kadeh verilmiştir. Misafirler verilen içtikten sonra yemek sırasında oturmaları için tahsis edilen iskemlelere oturtulmuşlardır. Priskos’un ifadelerine göre mekânın ortasına bir divanda Atilla oturmaktadır... Yemekte en hürmetli yer Atilla’nın sağ tarafıdır. İkinci mevki sol tarafıdır. Misafirler bu sol tarafa oturtulmuştur. Herkes oturduktan sonra saki gelip, şarap dolu kadehi Atilla’ya vermiştir. Atilla bunu alıp sıraya göre ilk adamı selamlamıştır ve şerefine içmiştir. Hakanın oturduğu taht herkesinkinden yüksek olmalıdır. İktidarı elinde bulunduran hakandır ve yüksekte olmak hakkı onundur. Çünkü yükseklik yüceliğin simgesidir.

Sağ ve sol yön simgeselliğinde, Dede Korkut Hikâyeleri'nde Bay Büre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu hikâyesinde “Sağda oturan sağ beyleri, sol kolda oturan sol beyleri! Eşikteki inaklar! Meclisin dibindeki Has Beyler⁴” şeklindeki ifade bulur.

Hikâyelerden Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu Boyu hikâyesinde bu oturma düzeni ifade edilirken (Gökyay 2006: 110):

“Doksan tümen genç oğuz, Kazan'ın sohbetine derilmişti. Ağzı büyük şarap küpleri ortalığa salınmıştı. Dokuz yerde badyalar kurulmuştu. Altın ayaklı sürahiler dizilmişti. Dokuz kara gözlü, güzel yüzlü, örme saçlı elleri bileğinden kınalı, parmakları niğarlı, gerdanları birer karış kafir kızları al şarabın altın ayakla soylu Oğuz beylerine gezdirdilerdi. Her birinin elinden Ulaş oğlu Salur Kazan içmişti. Oğlancığı Uruz karşısında yayına dayanıp ayakta dikilmişti. Sağ yanına Kazanın kardaşı Kara Güne oturmuştu. Sol yanına dayısı Aruz oturmuştu ...

Kazan Bey sağına baktı, kas kas güldü; soluna baktı çok sevindi ...

Sağıma dönüp baktığımda, kardaşım Kara Güneyi gördüm,
Baş kesmiştir, kan dökmüştür, çuldu almıştır, ad kazanmıştır!
Soluma dönüp baktığımda, dayım Aruz' u gördüm,
Baş kesmiştir, kan dökmüştür, çuldu almıştır, ad kazanmıştır!”

Benzer bir şekilde sosyal ve siyasal hiyerarşiye göre oturma Baburname'de de anlatılmaktadır (2006: 580).

“Cumartesi günü bir ziyafet yapıldı. Kızılbaş, Özbek ve Hinduların elçileri bu ziyafete hazırlandılar, Kızılbaş elçileri benim sağımda, yetmiş seksen karı uzakta otağ kurdurularak oraya oturtuldular, beylerden Yunus Ali'nin Kızılbaşlarla oturması emredildi. Solumda aynı biçimde Özbek elçilerini oturtup beylerden Abdullah bunlarla birlikte oturması emredildi.

Kendim de yeni yapılan sekiz taraflı ve taze otlarla örülü köksün kuzey yönünde oturdum. Sağımda beş altı karı uzakta Tohta-Buğa Sultan, Askeri, Hoca hazretlerinin evladı Hoca Abdülşehid, Hoca Kelan, Hoca Hüseyin, Halife ve Semerkand' dan gelen hocaların hizmetinde olan hafız ve mollarla oturdular. Solumdaysa beş altı karı uzakta Muhammed Zaman Mirza, Tang-Atmış Sultan, Seyid Refit, Seyid Rumi, Şeyh Ebulfeth, Şeyh Cemali, Şeyh Şahabeddin Arab ve Seyid Dekenî oturdular.”

Bu düzen aynı zamanda içki içme törenlerinde de söz konusudur. Burada akraba ve komşuluk bağı ile bağlı kadın ve erkek, genç yaşlı herkes ortaklaşa rakı içmek için toplanırlar. Bu şöenin pek çok kural ve ek göreneği vardır. Rakı hazırlanan mahalde ateş yakılır. Demirden bir kazan konulur. Ateşe göre sağda erkekler solda kadınlar oturur. Toplantıya katılanlar, toprak zemin üzerine serili keçe parçasına daire biçiminde otururlar. Rakı içmeye ev sahibinin içkiyi tahta fincanla sol elinde tutması ve sağ eliyle ateşe bir miktar atması ve mabud tasvirlerine biraz serpmesiyle başlanır. Burada ateşe göre kimin nereden oturacağı, içkinin hangi elle dağıtılıp hangi elle tutulacağı ön plandadır. Burada ev sahibi olma, sağ tarafta oturma ve sembolik esasta şekillenmiştir (Hassan 2009: 114).

Moğolların Gizli Tarihi'nde (Manhhol-un Niuça Tabça, 1995: 228) Cengiz Han'ın çadırında büyük şarap fıçısı bulunduğu ve hükümdarın dostlarına bu içkiden ikram ettiği

ifade edilmektedir. Hakanla sofrada arkadaşlığı yapmanın ödül olması ve onun kadehinden içki içilmesi önem kazanmaktadır. Hayatını kurtaranlara iyilik yaparken, Cengiz Han devam etti: "... neslinizin devamı müddetince okluk taşımak ve benimle sofrada arkadaşlığı yapmak hakkına malik olunuz. Şimdi ise bana destek olarak okluk taşıyınız. Sofrada bana arkadaşlık ediniz ve darhan hakkına malik olmakla sevininiz" (1995: 147-148). Burada darhanlık vergiden muhaf olmayı gösterir ve okçulukta emir subaylığı mertebesindedir. Birisiyle bir içkiyi paylaşmak konukseverlik ve dostluğun evrensel simgesidir. Hükümdarın bardağından içmek hususi bir lütuftur. İçki aynı zamanda ikram eden kişiye güvenebileceğinin işaretidir. İçilen içkinin ikramı onun zehirli olmadığını tüketilebilir olduğunu gösterir. Bireysel kupalar, çağından önce ilkel bir kapta yapılan ilk içkileri paylaşmak karşılıklı güvenin işaretidir. Sosyal bir ortamda içki içildiğinde kadehlerin tokuşturulması, kadehlerin tek bir ortak kap biçiminde yeniden birleştirilmesini simgeler. Bunlar kökleri çok eskilere dayanan geleneklerdir (Standage, 2005: 29). Bu düzenleme Göktürklerde yemekten sonra şarap tasının etrafta dolaşması şeklinde görülür (Ligeti, 1986: 88).

Yiyecekler ve yemek üzerinden statü inşa etme sürecinde oturma düzeninden sonra en önemli unsur yemekten alınacak kısmın, payın yemeğin neresi olacağı oluşturmaktadır. Yemekten alınacak pay bireyin toplumsal hiyerarşideki yeri esasında şekillenmektedir. Hayvansal üretimin esas olduğu bozkır toplumunda ana besin maddesini oluşturan etin her parçasının ayrı bir değerde olması ve parçaların değerlerine göre paylaşımına girmesi beklenir. Bu farklılaşma aynı zamanda o parçayı almaya hak kazanan kişinin de toplumsal hiyerarşideki yerinin en önemli göstergesi olmaktadır. Törensel bir yemekte, konargöçer Türk toplumunun temel besini olan koyundan herkesin yiyeceği kısım önceden belirlenmiştir. Bu atalardan gelen mirasla olmaktadır. Yani ataların hizmet ve bahadırılık derecesi, topluluk tarafından tanınmakta ve nesiller boyunca devam ettirilmektedir. Tabi olarak torunlarda kendi hizmet ve bahadırılıkları yolu ile ülüş veya pay haklarını yükseltebilmektedirler. Kötü bir hareket yapıp cezalandırılanlar ise ülüş ve pay haklarını kaybetmekte aynı zamanda bunlar mera ve otlak haklarını da kaybetmiş olmaktadır (Ögel, 1982: 16). Makamlar ve payeler ayinsel ve törensel unsurlar içerir, bu unsurlar "müzakere edilmiş ve resmi bir prosedür vasıtasıyla" yeni bir hakka kavuşmayı ve malik olmayı sağlar. Makam ve makamın sahibi arasında karmaşık bir bağlantı vardır, makamlar boş kalırsa toplumsal düzen tehdit altında demektir. Makamın sadece teknik bir boyutu yoktur, ahlaki ve dinî bir boyutu da vardır. Bu sonuncu boyut siyasal, törensel görevlerin söz konusu olduğu durumlarda daha ön plana çıkar (Balandier, 2010: 87). Sosyal hiyerarşi esasında oturma düzeni Osmanlı Devleti'nde de varlığını sürdürmüştür⁵. Bu düzen sadece törensel toplantılarda beylerin hiyerarşik olarak oturmasını değil aynı zamanda şöenlere katılan boyların da şöen alanında hakanın çadırının belirleyiciliği esasında hiyerarşik olarak sıralanmasını da ifade etmektedir.

Et, tüm göçebe toplumlarda beslenmede, yönetici sınıfının üyeleri arasında büyük bir öneme sahiptir. Bu sınıfın gözünde et; canlılık, fiziksel enerji ve savaşma yeteneği gibi gücün gerekçesini oluşturan unsurları sağlamada bir vasıttır. Öte yandan et yiyememe yoksulluğun bir işaretidir (Montanari, 1995: 28-30). Türklerde de üretim koşullarının belirleyici etkisiyle et özellikle koyun eti temel besin durumundadır (Rasyonu, 1993: 51). Bu kapsamda "Tepe tepe et yağmak ve göl gibi kıymız sağmak"⁶ zenginlik göstergesi olarak

önemli anlam kazanmaktadır. Hakan beylerini ağırlarken bol et ve bol kımızı eksik etmez. Oğuz Kağan destanında, büyük ziyafetlerde kesilecek koyunun, hangi parçalarının hangi boylar tarafından yenileceği açık olarak belirtilmişti. Boylar ve Türk kesimleri arasında kavga çıkmaması için, hangi Türk boyunun hangi parçayı yiyeceği önceden kesin bir töre olarak ilan edilmiştir. Bir koyundaki et payı, çok daha geniş bir manada, bir devlet ve hukuk anlayışının başka bir şekilde anlatılışdır (Ögel, 2000 335–336). Ebul Gazi Bahadır Han Secere-i Terakime’ de (1996: 245) Kün Han’ın küçük kardeşleri ve oğullarına çadırında yer vermesini ve bir koyunun misafirler arasındaki dağıtımını anlatırken sosyal ve siyasal hiyerarşiyi ortaya koymaktadır. Bireylerin toplumsal statüleri alacakları payı belirlemektedir. Burada Bozoklar ve Üçokların sağ ve sol yan esasında tasnif olmaları ve toplumsal hiyerarşilerine göre koyundan pay almaları söz konusudur. Yemek önemli bir siyasi araçtır, güç ilişkisi ile ilgili toplumsal etkinliklerde dikkat çekici bir role sahiptir. Kabileler arasında siyasi gücün pay edilmesi, tekrar bölüşümü böylece aynı atadan gelen göçer toplumun her toplantısında yeniden üretilmektedir. Boyların birlikteliğinde gerçekleşen kamusal ziyafetlerde boylar sosyal ve siyasal konumlarını ve burada iletişim halinde olan bireylerde ganimetlerdeki ve avlardaki payını görmektedir. Onların siyasi, sosyal ve ekonomik anlamları nedeniyle bu ziyafetlerde birinin mevki ve payının korunması ve ona saygı duyulması son derece önemlidir. Bu tür geleneksel pastoral ziyafetler yemek arkadaşlığı siyasetin örnekleridir (Ünsal, 2008: 184).

Oğuz Kağan destanında görülen “ülüş” veya “pay” sistemi çok daha geniş bir manada, bir devlet ve hukuk anlayışının, başka bir şekilde anlatılışdır.⁷ Bu geleneğin renk sembolizmi esasında yanılmasını ise Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu hikâyesinde görmek mümkündür.

“Hanlar Hanı Han Bayındır yılda bir kez toy edip Oğuz beylerini konuklardı. Yine toy edip attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırmıştı. Bir yere ak otak, bir yere kızıl otak, bir yere kara otak kurduymuştu. Kimin ki oğlu, kızı yok, kara otağa kondurun, kara keçeyi altına döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin yerse yesin yemezse kalksın gitsin demişti. Oğlu olan ak otağa kızı olan kızıl otağa kondurun; oğlu kızı olmayanı Allah Teala hor görmüştür bizde hor görürüz, belli bilsin demişti.

....

Dirse Han,

-Bayındır Han, benim ne eksikimi gördü? Kılıcımdan mı gördü? Soframdan mı gördü? Benden aşağı kişileri ak otağa, kızıl otağa kondurdu benim suçum ne ki beni kara otağa kondurdu dedi.”

Burada görüldüğü gibi, biz yemek yerken sadece besin maddeleri tüketmiyor hakiki manada bir takım *anlam* ve *semboller* de tüketiyoruz. Yani insan diyetinde bulunan her gıdanın, besinsel içeriği dışında taşıdığı bir takım sembolik özellikleri de vardır. Bu yüzden, belirli bir yiyeceğe dair görüşlerimiz, o yiyeceğin bizim için ne anlam ifade ettiği ya da vücudun besin ihtiyacını ne derecede karşılayabildiği sorularına aldığımız cevaplar sayesinde şekillenecektir (buna rağmen, tabi ki son iki özellik yiyeceğin anlam özelliği içine dâhil edilebilir (Beardsworth ve Keil, 2002: 58-69).

Secere-i Terakime’ de belirtilen müçö esasında taksim günümüz Kırgız toplumunda halen devam etmektedir. Koyunun büyük kemik parçalarına koyun sağ iken *müçö* adı verilmektedir. Ancak, koyun kesildikten sonra müçolere, *cilik* adını alır. Cilikler suda pişirilerek misafirlere ikram etmek için sofraya getirildiğinde *etti casoo* (et parçalarını düzenleme) âdetiyle *cilik ustukan* adını alır. Söz konusu cilikler genel olarak *kol cilik* ve *san cilik* olarak ikiye ayrılır. *Kol cilik* olanlar koyunun ön ayağında bulunan *kar cilik*, *dalı* ve *küñ cilik*dir. *San cilik* de koyun arka ayağında bulunan *coto cilik*, *cambaş* ve *kaşka cilik*dir. Koyun et parçalarını misafirlere ikram etmede *sancilik* olanlar daha değerli sayılır. Sancilikler içinden en saygılı misafire ikram edileni *cambaştır*. *Cambaş saklduu erkekerge berilet* denilen ifadeye belirtildiği gibi saygın olan erkeklere ikram edilir (İsakov, 2009: 121). Bu paylaşımında Kuzey Kırgızları ve Güney Kırgızları arasında farklılık mevcuttur (Abramzon, 1997: 19 - 23).

İktidarın yemek üzerindeki etkisi sadece sofrada oturan yer, yiyeceğin kısımlarının sosyal ve siyasal hiyerarşi esasında tasnifinde değil aynı zamanda bazı yiyeceklerin tüketim hakkının belirli toplumsal kesimlere ait olmasında da belirleyici olmaktadır. Tarih çoğunlukla, statü eşitsizliklerini sembolik şekilde ifade eden bir mitolojiye dayanır ve bu eşitsizliklerin yol açtığı egemenlik-tabiiyet ilişkilerini meşrulaştırır (Balandier 2010: 80). Bazı yiyecekler hakanın hakkı iken bazı yiyecekler halkındır. Bu kapsamda Türklerde av düzenlemek ve avlanmak önemli bir iktidar göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca süre avı düzenleme hakana ait bir haktır ve hakanlık işaretidir. Bunun yanı sıra Türklerde yaban hayvanın eti evcilleşmiş hayvanların etine göre daha itibarlıdır. Gök, yer ve ölmüşlere sunmak için kurbanlık geyik, sığır cinslerinden ve yabani atlar avlanmaktadır. Bu tür ayinlere ilişkin bilgiler İç Asya’da milattan önceki bin yılda ve Kök Türk Devri mezarlarında bulunmuştur, mezarda bulunan yazı, hayvan tasvirlerinin kurban ayinlerine de işaret etmektedir. Bununla beraber Choular da *sigun geyik* ve *yabani sığır* cinslerini avlayarak kurban etme âdeti vardır. Asil sayılan bu iki hayvanı sadece hükümdarın avlama ayrıcalığı söz konusudur. Kurban olarak en seçkin sayılanlar, genç erkek hayvanlardır. Hükümdarların mezarları takdis edilirken, verilen kurbanlar gök tanrının temsilcisi sayılan baykuş, kerges, çaylak gibi kuşlara yedirilir. Ayinlerden sonraki şölenlerde, hükümdar ve *sigun geyik* çağrısı denilen şölenlerde av veya kurban eti yemektedir. Burada görüldüğü gibi Türklerde bazı geyik türlerinin avlanması süre avı bakımından ve mutfak bakımından kağanlık özelliğidir (Esin, 2006: 2010- 254). Kurbanlık hayvanın erkek olması konusu önemli bir konudur. Sagaylar üç yılda bir yaptıkları ayinde üç yaşını doldurmuş beyaz koçlar kurban ederler. Törene sadece erkekler katılır ve ayine gelenler kısırakla gelmezler. Koyunların eti az gelirse iki yaşını doldurmuş bir öküz kurban edilir (İnan, 2000: 54).

Hakanın gücünün bir göstergesi de çadırın gösterişidir. Özellikle elçilerin ağırlandıkları çadırların gösterişli olmasına dikkat edilmektedir. Misafirlere için kullanılan ve onlara yemek sunulan mutfak eşyaları fonksiyonlarından farklı olarak gizli bir fonksiyonu yerine getirmektedirler. Bu durum hakanın zenginliğini gösterme fonksiyonudur. Çinli Hüan-Dzang Göktürk kağanıyla olan görüşmesinde bütün ileri gelenlerin yere serili hasırlar üzerinde oturduklarını her birinin sırtında parıltılı sırmalarla işlenmiş süslü ipek elbiseler olduğunu, kağanın her ne kadar göçebe bir kavme hükmetmekte ise de içinde yaşadığı mekân tanziminin gerçekte beğenilecek bir kibarlıkta olduğunu belirtmektedir. Burada

çalgılı bir ziyafetle şarap içilmiş ve misafirlerin her birinin önüne büyük parça koyun ve dana eti konulmuştur (Ligeti, 1986: 88). Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki Hanın beylerine verdiği yemekte kullandığı altın sürahiler, ipek seccadeler veya Atilla'nın misafirlerine sunduğu altın gümüş eşyalar bu kapsamda önem kazanmaktadır.

Karizmatik otoriteyi temsil eden kağanın en büyük özelliği tanrı soylu olarak kabul edilmesi olduğunu ifade etmiştik. Hakanın insani özellikleri yönetici olması için yetmez, insanüstü tanrısal özelliği olması gereği vardır. Türklerde hükümdara göğün oğlu demek oldukça yaygındır (Ülken, 2004: 28). Tanrı soylu olmak, simgesel anlamda dünyadaki en büyük yönetici olmak anlamına gelmektedir. Bu yönetim, tanrı adına ve insan olma adına güç birliği sağlamaktaydı. Yöneten kutsalın gücünü kullanarak dünyadaki erkini sağlam bir hanedanlığa dönüştürme gayreti içindedir (Önal, 2009: 52- 57).

Tanrısal vasıfları taşıyan kağanın halkının ihtiyaçlarına cevap vermesi gerekir. Türk tarihinin önemli kaynaklarından birini oluşturan Orhun Yazıtları incelendiğinde beslemek kelimesinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin kullanılışı sadece fizyolojik ihtiyacın karşılanması olarak değil, güç ilişkisi içinde simgelenmektedir. Konargöçer Türk boylarının bölgelerinde varlıklarını sürdürmeleri boylar arasındaki siyasi çekişmelerin sona ermesine bağlıdır. Bu kapsamda kağanın halkını beslediğini belirtmesi bölgede siyasi düzenin tesis ettiğini vurgulaması açısından oldukça önemlidir. Siyasal düzenin sağlanması zenginlik işaretidir. Aksi durum, siyasal düzen tesis edilmediği kargaşa, siyasal istikrarsızlık sonuçlarının görüldüğü açlık, yokluk ve köle olma durumudur.

“Doğuda Kadırkan ormanını aşarak milleti öyle kondurduk, öyle düzene soktuk. Batıda Kengü Tarbana kadar Türk milletini öyle kondurduk, öyle düzene soktuk. O zamanda kul kullu, cariye cariye olmuştu. Küçük kardeş büyük kardeşini bilmezdi, oğlu babasını bilmezdi. Öyle kazanılmış, öyle düzene sokulmuş ilimiz, töremiz vardı. Türk, Oğuz beyleri, milleti işit: Üstte gök basmasa, alta yer delinmese, Türk milleti, ilini, töreni kim bozabilecekti? Türk milleti, vazgeç, pişman ol! Disiplinsizliğinden dolayı, beslemiş olan kağanına, hür ve müstakil iyi iline karşı kendin hata ettin, kötü hâle soktun. Silahlı nereden gelip dağıtarak gönderdi? Mızraklı nereden gelerek sürüp gönderdi? Mukaddes Ötüken ormanının milleti, gittin! (Bilge Kağan Yazıtı, Doğu Yüzü)

Kağanın yazıtlarda milletini beslediğini vurgulaması aynı zamanda onun siyasal ve ekonomik anlamda yetenek ve yeterliliğinin bir göstergesidir. Boylar arasındaki mücadelenin hakim olduğu bozkır kültüründe otlak ve avlak alanları sağlanması kağanın gerek siyasal anlamdaki gücünü gerekse buna bağlı olarak ekonomik anlamdaki gücünü göstermektedir. Hayvancılığın temel ekonomik biçim olduğu bunun yanında yağma ekonomisinin de önemli belirleyici olduğu konargöçer Türk topluluklarında, hakanın hayvanların besleneceği otlaklar üzerindeki hâkimiyetini ve siyasal birliği tesisi ile düşman üzerine orduların sevk edilmesinin sağladığı gelir, zenginleşme için önemli unsurlardır. Bunları başaran hakan halkını doyurmuş ve gücünü göstermiş olur. Burada hakanın gücünün sivrilmesi ile Türk budunun yaşama şartlarının iyileşmesi arasında ilişki söz konusudur⁸. Bu durum Tonyukuk Yazıtının Güney Cephesinde “Geyik yiyerek, tavşan yiyerek oturuyorduk. Milletin karnı tok idi. Düşmanımız çevremizde ocak gibi idi, biz ateş idik” şeklinde ifade bulur. Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzündeki ise ifadeler şöyledir:

“Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, babam kağanı, annem hatunu yükselten Tanrı, il veren Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, kendimi o Tanrı kağan oturttu tabi. Varlıklı, zengin millet üzerine oturmam. İçte aşsız, dışta elbisesiz; düşkün, perişan millet üzerine oturdum. Küçük kardeşim Kül Tigin, iki şad, küçük kardeşim Kül Tigin ile konuştuk. Babamızın, amcamızın kazanmış olduğu milletin adı sanı yok olmasın diye Türk milleti için gece uyuyamadım, gündüz oturmam. Küçük kardeşim Kül Tigin ile, iki şad ile öle yite kazandım (Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü).

Milleti besleyeyim diye kuzeyde Oğuz kavmine doğru; doğuda Kıтай, Tatabí kavmine doğru; güneyde Çine doğru on iki defa ordu sevk ettim... Savaşım. Ondan sonra Tanrı buyurduğu için, devletim, kismetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim. Çıplak milleti elbiseli kıldım. Fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Değerli illiden, değerli kağanlıdan daha iyi kıldım. Dört taraftaki milleti hep tabi kıldım, düşmansız kıldım. Hep bana itaat etti (Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü).

Türk milleti aç idi. O at sürüsünü alıp besledim. Otuz dört yaşında Oğuz kaçıp Çin'e girdi. Eseflenip ordu sevk ettim” (Bilge Kağan Yazıtı Doğu Yüzü)

Bununla beraber kağanın halktan beklentisi ise itaat ve sadakattir. Açları doyuran ve çıplakları giydiren kağana, itaat ve sadakatın gösterilmemesi halk için felakete götürücü bir sürecin başlangıcıdır⁹.

“Türk milleti, tokluğun kıymetini bilmezsin. Açlık, tokluk düşünmezsin. Bir doysan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğun için, beslemiş olan kağanının sözünü almadan her yere gittin. Hep orda mahvoldun, yok edildin. Orada, geri kalanıyla her yere hep zayıflayarak, ölecek yürüyordun. Tanrı buyurduğu için, kendim devletli olduğum için, kağan oturdum. Kağan oturup aç, fakir milleti hep toplattım... Fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Yoksa bu sözümde yalan var mı? Türk beyleri, milleti, bunu iştin! Türk milletini toplayıp il tutacağını burada vurdum. Yanılıp öleceğini yine burada vurdum. Her ne sözüm varsa ebedi taşa vurdum (Bilge Kağan Yazıtı, Kuzey Yüzü)”.

Her yönetimin, her hükümdarın çeşitli düzeylerde, hem fiziksel zorlama gücünün maliki ve hem de bir erk kültürünün vaizi olduğu göz önünde tutulmalıdır. Bir yandan emniyet, gönenç ve beka bakımından zorunlu görülen bir düzenin kutsallaştırılması; diğer yandan ise, kelimenin her anlamıyla düzene sokmayı sağlayana iktidarın canlılığına şahadet eden güç kullanımı vardır (Balandier, 2010: 101). Hakan sadece sahibi olduğu siyasi iktidarın değil tanrısal vasıflarla yeryüzündeki düzenin de tesisinden sorumludur. Bu görevi halkıyla tanrı arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi görevini de ona vermiştir. Eğer bu ilişkide bir bozulma varsa bu hakanın toplumunun karşılaştacağı felaketler şeklinde kendini gösterecektir. Toplum kıtlık doğal afetler gibi felaketlere maruz kalması söz konusu ise hakanın insan ile tanrı arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde sorun olduğu, düzenleyici rolünü sorgulamasının gerekliliği düşünülür. Kut sahibi olmak imtiyaz ve sorumluklar esasında şekillenir. Burada kutsallığı bünyesinde barındıran hakan, kutsallığın gereğini yerine getirme görevini üstlenmektedir (Hassan 2009: 209). Hakanlar ve pek tabii ki onun halkı öteki milletlerle olan savaşlara, aç halkına yiyecek ve çıplak halkına giyecek bulmak için pek tabi bir vasıta olarak bakmaktadırlar. Ayrıca Göktürk yazıtları, Barthold'a göre (2004: 14)

yeni bir göçebe devletin meydana gelişi tarihinde Radlof' un dikkat etmediği noktalardan biri hakkında yeni bilgiler de vermiştir. Ülkenin oluşumunda etken olan olağanüstü durumlardan biri zenginlerle fakara, beylerle halk arasında cereyan eden mülkiyet ve sınıf farkının bu gibi gerginliklere sebep olacak derecede mücadelelerinin şiddetlenmesi olabilir. Yazıtlar gösteriyor ki, Türk yurdunda Çinliler hakim olduğu vakit –medeni memleketlerde olduğu gibi- Türklerin aristokrasisi kendi sınıf ayrıcalığının korunmasını ileri sürerek başka medeniyetin elinde esarete daha çabuk alışmışlar, milli âdet ve anelerine sadakatsizlik göstermişler ve hıyanet etmişlerdir. Ancak milletin halk kısmı başka bir toplumun esaretine girmeye çabuk alışamamış ve anelerine sadık kalmışlardır.

Sonuç

Toplumları birbirinden ayıran kültürdür. Kültürü oluşturan gelenekleri ve diğer kurumsallaşmış davranış örüntülerini öğrenerek sosyalleşme sürecinde ediniriz. Kültür grup tarafından anlaşılabilir semboller içermektedir, bu semboller insanlar arasında toplumsal anlamda kabul edilebilir etkileşimi sağlamaktadırlar. Bu, toplumsal hayatta oluşan anlamlar sistemi içinde oluşmaktadır. Toplumun sosyal ve kültürel yapısının temelinde semboller sistemi yatmaktadır. Toplumun sosyal ve kültürel yapısının temelinde semboller sistemi yatmaktadır. Toplumun sosyal ve kültürel yapısının temelinde semboller sistemi yatmaktadır. Toplumun sosyal ve kültürel yapısının temelinde semboller sistemi yatmaktadır. Toplumun sosyal ve kültürel yapısının temelinde semboller sistemi yatmaktadır.

Toplumda otoritenin tesisinde simgeler önemli bir yer işgal etmektedir. Bireylerin toplumsal olarak inşa ettikleri iktidar ve itaat sembolleri toplumsal hayatın düzeninin tesisinde önemli bir yere sahiptir. Toplumsal hayat denge eğilimindedir. Bu dengenin tesisi yeme pratiklerinde görüldüğü gibi gücü kabul etme ve bunu gösteren sembolleri kullanmayı beraberinde getirir. Bu semboller toplumsal hiyerarşiye sofrada oturma düzeni, yemeğin belirlenen parçasını yeme ve takdir edilen sırada hizmet görmeyi ifade eder. Tüm bu semboller üzerinde uzlaşmış toplumsal unsurlardır.

Sonnotlar

² Tör konusunda ÇOBANOĞLU Özkul (2004) "Türk Halk Kültüründe "Tör/Başköşe" Kavramı ve Anlam Yaratma Simgesel Sürekliliği" Türkbilig Türkoloji Araştırmaları, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, S.2004/7 s. 33-44 çalışması incelenebilir. Çadırda oturma düzeni için DULKADİR, Hilmi.(1997). İçel'de Son Yörükler Sarıkeçililer. İçel, İçel Valiliği Yayınları. KUTLU, Muhtar. (1987). "Doğu Anadolu Göçer Topluluklarında Kara Çadır", III. Milletler Arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. V.Cilt. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, BEŞİRLİ, Hayati. (2005). "Sarıkeçili Yörüklerinde Çadır", Son Konar-Göçerlerin Sosyo-Kültürel Yapısı, ed. M.C. Özönder, E.Aksoy ve G. Köktürk, Ankara. Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s.59-72, incelenebilir. Çadırda oturma düzeni içinde bozbuğa ercak ve epcicak ayrımı Kırgız toplumunda hâlen geçerli bir ayırmadır.

³ Çhou Hanedanlığı'nda kurban törenindeki düzende hiyerarşıktır. Beyler ve halk hükümdarın karşısında kuzeye, büyük askerler hükümdarın solunda doğuya, küçük askerler hükümdarın sağında batıya yönelmişti. Çu hükümdar ayinleri devlet töreni niteliği almaktaydı. Bakınız Esin, Emel (2001), Türk Kozmolojisine Giriş, İstanbul, Kabalcı Yayınları s. 95-96.

⁴ Bu konuda Gökyay, Orhan Şaik(2006). Dede Korkut Hikâyeleri, İstanbul, Kabalcı Yayınları, s98 incelenenbilir.

⁵ “Her kişi âdet üzerine hediyesini verdi. Mertebelerine göre oturdular. Mısır Sultanı'nın elçileri de geldi o da hediyesini sundu. Ona bütün elçilerin üstünde yer gösterdiler. Bunlar tamam olup oturduktan sonra izin verildi. Hepsı mertebelerine göre hediyelerini arz ettiler. Aşıkpaşaoğlu Tarihi,(1985) A. Nihal Atsız. Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları sayfa 61'e bakılabilir.

⁶ Dede Korkut Hikâyeleri, Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu Hikâyesi

⁷ Türklerde siyasal alanda kabilelerin ve mensuplarının diğer kabile fertleri ile olan etkileşim sürecinde konumlarını belirleyen kurallar orun ve ülüş meselesi şeklinde tartışılmaktadır. Bu konuda Abdulkadir İnan (1998), Orun ve Ülüş Meselesi, Makaleler ve İncelemeler, Ankara, Türk Tarih Kurumu 1.Cilt, s. 247–254, Ögel, Bahaeddin, (2003), Türk Mitolojisi, Ankara, Türk Tarih Kurumu, Cilt 1, s. 217 ayrıntılı bilgi edinilebilir.

⁸ Bk. Hassan, Ümit (2009), Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler, Ankara. Doğu Batı Yayınları. s.147

⁹ Bu konuda Taneri, Aydın (1993), Türk Devlet Geleneği, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları s.253 incelenenbilir.

Kaynakça

- ABRAMZON, S.M. (1997), “Kırgızlarda Yemek Kültürü”, çev. Hüsamettin Yıldırım, Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Yayına Hazırlayan: Kamil Toygar, Ankara, Türk Halk Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları, s 19-23
- AHMETBEYOĞLU, Ali (1995), Grek Seyyah Priskos'a Göre Avrupa Hunları. İstanbul Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları
- BABURNAME, (2006), Gazi Zahireddin Muhammed Babur, Doğu Türkçesine Çeviren: Reşit Rahmeti Arat. İstanbul, Kabalcı Yayınları,
- BARTHOLD, V. V. (2004), Orta Asya Türk Tarihi-dersleri-. Ankara, Çağlar Yayınları
- BALANDİER, Georges. (2010), Siyasal Antropoloji. Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul. İş Bankası Kültür Yayınları
- BEARDSWORTH, Alan ve T. Keil, (2002), Sociology of Menu London, Routledge
- BEŞİRLİ, Hayati (2010), “Yemek, Kültür, Kimlik”, Milli Folklor, Geleneksel yayıncılık, S.87, s.159-169
- COHEN, Anthony(1999), Topluluğun Simgesel Kuruluşu. Çev: Mehmet Küçük, Ankara Dost Kitabevi
- EDLES, L. Desfor (2005), Uygulamalı Kültürel Sosyoloji, Çev: Cumhur Atay, İstanbul, Babil Yayınları

- FIEDLHOUSE, Paul (1996), Food and Nutrition, Customs And Culture, London, Chapman@Hall
- GÖKYAY, Orhan Şaik (2006), Dede Korkut Hikâyeleri, İstanbul, Kabalcı Yayınları
- HASSAN, Ümit (2009), Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler Ankara. Doğu Batı Yayınları
- MANHHOL-UN Niuça Tabça(1995), Moğolların Gizli Tarihi, Çev. Ahmet Temir, Ankara, Türk Tarih Kurumu
- İNAN,Abdulkadir(2000),Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara, Türk Tarih Kurumu
- İSAKOV Baktıbek(2009), XVII. Ve XIX yüzyıllarda Kırgızların Sosyal Ve Ekonomik Tarihi Sayak Uruusu(Boyu), Bişkek. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları
- KAFESOĞLU, İbrahim (1992), Türk Millî Kültürü, İstanbul, Boğaziçi Yayınları
- LIPSON, Leslie(2005), Siyasetin Temel Sorunları, İstanbul,Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- MONTANARI, Massimo (1995), Avrupa’ da Yemeğin Tarihi, Çev: Mesut Önen-Biranda Hinginar-İstanbul Afa Yayıncılık
- NEMETH, Gyula (1962), Atilla ve Hunları. Çev: Şerif Başstav. Ankara. Ankara Üniverstesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları sayı:106
- ÖNAL, Mehmet Naci (2009), “Kutsalın Türk Kültüründeki İzleri: Tanrısal Simgecilik”, Millî Folklor, S. 84, s. 57- 72
- ÖĞEL, Bahaeddin (1982), Türk Mutfağının Gelişmesi ve Türk Tarihi Gelenekleri, *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Turizm Bakanlığı, Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara s.15-18
- RASONYI, Laszlo (1993), Tarihte Türklük, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları,
- STANDAGE, Tom (2005), *Altı Bardakta Dünya Tarihi*, Çev. Ahmet Fethi, Merkez Kitapları, İstanbul
- SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet (2009), “Eski Türklerde Devlet Meclisi “Toy” Üzerine Düşünceler” Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi Cilt: 28 Sayı: 45, s. 1-11
- ÜLKEN, Hilmi Ziya(2004), Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları
- ÜNSAL, Artun(2008), “Siyasi Güç, Statü, Meşruiyet, İtaat Ve Otorite Mücadelesinin Göstergesi Olarak Yemeğin Sembolizmi”, Türk Mutfağı, Ed. Özge Samancı. Ahmet Bilal Arslan Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı s. 179-195

YUKARI İLLERDE BİR GEZGİN DERVİŞ: YÛNUS EMRE (AZERBAYCAN NOTLARI)

Mustafa TATCI*

Özet

Bu makale, TİKA'nın "Azerbaycan'da Bulunan Yunus Emre Türbesi Hakkında Araştırma" konulu projesi kapsamında, başta Gah bölgesi olmak üzere, Şamahı, Kebele, İsmaili ve Şeki'de 22-27 Aralık 2010 tarihleri arasında yaptığımız bir dizi saha araştırmasıyla tarihî belgelerdeki bilgilerin yorumlarını içermektedir. Elde ettiğimiz bilgilere göre Yunus Emre Azerbaycan'da, Gah bölgesinde bir müddet yaşamıştır. Oncalı kentindeki makbere, onun makamlarından birisidir. Yazıda ayrıca Yahya-yı Şirvanî ile ilgili tespitlere de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Azerbaycan, Gah Bölgesi, Türbe, Makam, Yahya-yı Şirvanî, Kültürel İşbirliği.

A WANDERER DERVISH ON TOP LANDS: YÛNUS EMRE (AZERBAIJAN NOTES)

Abstract

This article includes the results of a series of field research, which was carried out by TİKA under the project called "A Research about the Shrine of Yunus Emre in Azerbaijan", and comments about information in some historical documents gained by this research. The researches were made in especially Gah region and other places like Şamahı, Kebele, İsmaili and Şeki between December 22nd and 27th 2010. According to the research results Yunus Emre had lived for a while in Gah region of Azerbaijan. The tomb in Oncalı County is assumed to be his tomb. This article also presents some identifying information about Yahya-yı Şirvanî.

Keywords: Yunus Emre, Azerbaijan, Gah region, Shrine, Yahya-yı Şirvanî, Cultural collaboration.

* Yrd. Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, tatci@gazi.edu.tr

Giriş

TİKA'nın "Azerbaycan'da Bulunan Yunus Emre Türbesi Hakkında Araştırma" konulu projesi kapsamında 22-27 Aralık 2010 tarihlerinde, başta Gah bölgesi olmak üzere, Şamahı, Kebele, İsmaili ve Şeki'de bir dizi araştırmalar yaptım. Sahanın uzmanı bazı bilginlerle görüştim. Bakü'de bulunan Milli İlimler Akademisi Mehemed Fuzûli Elyazmaları Enstitüsü'nde bulunan yazmalarda Yunus Emre ve izinden giden şairlerle ilgili yeni bilgiler aradım.² Anadolu'da, Rumeli'de, Ortadoğu'da ve Afrika'da asırlardan beri tesirini sürdüren Ömer Halveti ve Yahya-yı Şirvani'nin maddî ve manevî bakiyelerini yerinde gördüm.

Baba Tapduk'un Manâsını Oğuz İlinde Yayan Bir Türkmen Dervîşi

Yediden yetmişe herkesin bildiği üzere Yunus Emre XIII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIV. yüzyılın başlarında (d.1240-ö.1320) yaşayan bir Türkmen dervîşidir. O, bizim kaynaklarımızın Nallıhan veya Kula'da; Azerbaycan'daki Oğuz ili Türklerinin ise Gah'ta yaşadığını rivayet ettikleri Tapduk Emre isminde bir eren tarafından yetiştirilmiştir. Bu garip Hak aşığı'nın tarihi hayatıyla ilgili pek fazla bilgimiz yoktur. Bugüne ulaşan bilgiler de daha çok menkıbelerden ibarettir. Yunus'un kendi şiirlerinde de hayatıyla ilgili çok az bilgi vardır. Tapduk Emre'nin bağlı olduğu erkân tespit edilemediği için Yunus'un da hangi erkana bağlı olduğu belli değildir.

Yunus, manevî eğitiminin -muhtemelen- son zamanlarında seyahate çıkmış, bu sırada başta Mevlânâ Celâleddin-i Rûmi olmak üzere pek çok ârifin meclisinde bulunmuştur. "Baba Tapduk manâsın saçdık elhamdülillah" diyerek Anadolu'nun çeşitli illerini Şam'ı, Tebriz'i, Nahçıvan'ı ve Yukarı İller dediği Kuzey Azerbaycan'ı -yani bugün Gah (Oncallı köyü) adıyla bilinen bölgeyi- dolaşmış ve buralarda az da olsa konaklamıştır.

Yunus'un dolaştığı yerler söylediği şiirlerden de tespit edilebilmektedir.

O gezdiği yerlerde, İslâm'ın gönlünde tecelli eden derûnî yönünü kendine has bir aşk ve irfan diliyle anlatmış, zamanı gelince de Anadolu'ya tekrar geri dönmüştür. Gezdiği ve ikamet ettiği yerlerde kendisine izafe edilen makamlar zamanla Yunus'a ait gerçek mezarlar gibi değerlendirilmiştir. Bu sebeple başta Sarıköy ve Karaman olmak üzere Kula, Ortaköy, Sandıklı, Ünye, Erzurum gibi yerlerde birer Yunus Emre türbesi ortaya çıkmıştır. Tabiatıyla bunların biri Yunus'un mezarı, diğerleri makamlarıdır.

Burada, mezar mı önemlidir, makam mı diye sorulursa, bunun cevabı "Her ikisi de aynıdır, fark etmez!" olacaktır. Zira maksat, Cenâb-ı Hakk'ın o insanın gönlünde zâtî sırrıyla tecelli etmesidir. Kaldı ki "Göklerin ve yerin nuru olan Allah'ın" tecelli etmediği bir mekân da yoktur. Bu sebeple bir mekânın diğer bir mekândan üstün olması söz konusu değildir. Üstünlük, o mekânın manâsında gizlidir. Şu halde Yunus'un makamından da mezarından da maksat, manâsıdır. Ona izafe edilen kabir ve makamlarda bu manânın yaşanması ve yaşatılması önemlidir.

Yûnus'un Seyahatleri

Yûnus, bazı şiirlerinde gerçekten de “ilden ile yürüyüp dost sorduğunu; Urum'da, Şam'da kendisi gibi bir garip bulamadığını; âşık olup gurbet ilinde Mecnûn gibi gezdiğini; Kayseri, Tebriz, Sivas, Maraş, Bağdat, Nahçıvan, Şiraz şehirlerini ve bütün Yukarı illeri (Azerbaycan'ı) dolaştıktan sonra Rum'da, yani Anadolu'da bir müddet kışlayıp baharda sılaya döndüğünü” söylemektedir (Gölpınarlı,1992: 88; Refik,1932: 2³):

*Ben yürürüm ilden ile
Dost sorarım dilden dile
Gurbetde hâlim kim bile
Gel gör beni aşk neyledi*

*

*Gezdim Urum ile Şam'ı Yukarı illeri kamu
Çok istedim bulamadım şöyle garîb bencileyin*

*

*Gurbet ilinde yürürem dostu düşümde görürem
Uyanıp Mecnûn oluram gel gör beni aşk neyledi*

*

*Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcuvan u Maraş Şiraz
Gönül sana Bağdâd yakın âlemlere dîvâdasın*

*

*İndük Rûm'u kışladık çok hayr u şer işledik
Uş bahâr geldi geri göçdük elhamdülillah (Tatcı, 2008).*

Yûnus, Urum'u Şam'ı, Yukarı illeri (Azerbaycan) gezdiğini söylediğine göre, hayatının bir döneminde seyahate çıkmıştır. Bunun sebebini belirtmemekle birlikte, Faruk Kadri Timurtaş da kabul etmektedir (Timurtaş, 1982:16-17). Fuat Köprülü'ye göre Yûnus Şam'a ve Antep'e de gitmiştir. Köprülü, Yûnus'un seyahatlerinden bahsederken, Azerbaycan'daki makam üzerinde durmaz fakat Yûnus'un olmayan:

*Emr-i mürşid ile oldum Şam'a revâne
Ne mümkündür gide Şam'a böyle dîvâne
Murad olan Antep imiş çıkdı revâne
Yûnus bir nutuk söyledi Antep'de*

kıt'asını zikrederek, onun Şam'a ve Antep'e gittiğini söyler. “Ne güzel Kâbe yolları” yahut “Edip niyet gittik Kâbe iline” (vs.) gibi mısralarından hareketle Hacca gitmiş olabileceğini de belirtir (Köprülü,1984: 269-270). Köprülü'nün kullandığı “Divân-ı Âşık Yûnus”, Osmanlı Türkçesiyle basılmış nüsha olup, fevkalade karışık ve hatalı bir nüshadır. Dolayısıyla Köprülü'nün eserinde konuyla ilgili tanık olarak kullandığı dörtlük ve beyitlerin tamamı Bizim Yûnus'a ait değildir. Nitekim yukarıda “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” adlı eserden alıntılarımız tanıklar da Yûnus'a değil, Âşık Yûnus'a aittir.

Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Ynus, Azerbaycan illerine, yani "Yukarı İllere" seyahat etmiştir. Gölpınarlı yukarıda zikrettiğimiz Ynus'a ait "Gezdim Urum ile Şam'ı Yukarı illeri kamu / Çok istedim bulamadım şöyle garib bencileyin" beytinden hareketle, onun Anadolu'yu, Yukarı İller'i gezdiğini kabul eder. Kaldı ki "Yukarı İller" tabiri o dönemde Azerbaycan için kullanılan bir tâbirdir. Gölpınarlı şöyle devam etmektedir:

"Şam belki bir örf mecâzı olarak "Rum-Şam" diye anılmıştır. Fakat Yukarı İller, Azerbaycan ülkesidir. Buralara Osmanoğulları devrinde XVI. yüzyılda bile Yukarı İller, Yukarı Canip dendiğini biliyoruz." (Gölpınarlı, 1965: XVIII).

Azerbaycan'daki Makam

Ynus Emre'nin Anadolu'nun çeşitli yerlerinde olduğu gibi Azerbaycan'ın Gah bölgesinde de bir makamı vardır. Ynus, Tapduk Emresiz düşünilemeyeceğine göre doğal olarak şeyh ve müridi bu makamda da birlikte yaşamakta ve yaşatılmaktadır.

Gah'taki Ynus merkadi veya makamının durumu ve tarihi gerçekliğinin tespiti için "Başbakanlık Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı" (TİKA) "Azerbaycan'da Bulunan Ynus Emre Türbesi Hakkında Araştırma" konulu bir proje çerçevesinde bendenizi 22-27 Aralık 2010 tarihleri arasında bölgeye gönderdi. Bölgede bu vesileyle geniş incelemelerde bulundum. Gah'ın Oncallı Köyü'ndeki bu makam, 17 Ağustos 2010 tarihinde Cumhurbaşkanımız Abdullah Gül tarafından da ziyaret edilmiştir.

Cumhurbaşkanımız Gül'ün, Şamahı, Gah ve Şeki bölgelerindeki incelemeleri Azerbaycan Milli Ajansı tarafından şu şekilde duyurulmuştur:

"Türkiye Prezidenti Abdullah Gül Zakatala'dan Şeki'ye gelerken yolüstü Gah rayonunun Oncallı kendindeki oğuz qebiristanlığında şeyh Yunus Emre ve onun müşşidi Hacı Tapdığ'ın mezarlarını ziyaret edib.

Melumatı "AzerTAc" devlet agentliyi yayıp. O, her iki mezarın üzerine gül destesi koyup. Sonra qebiristanlığı gezen ali konağa melumat verilip ki, sufi şeirinin görkemli nmayendesi olan Yunus Emre büyük Türk halkının yetirdiyi en parlak simalardan biridir. XIII-XIV esirlerde yaşayan Yunus Emre'nin yaradıcılığı Türk şeirinin inkişafına çoh büyük tesir gösterip. Menkıbelerde gösterilir ki, evliyalık makamına yükselerek heyatı efsaneleşen Yunus Emre'nin tekce Anadolu'da on mühtelif erazide mezarı var. Bele ziyaret yerlerinden biri de Azerbayca'nın Gah rayonu erazisinde, Oncallı kendindeki Oğuz kabristanlığıdır. Ömrünün büyük hissesini Anadolu'da keçiren şair, İslamî deyerleri yaşatmak meksedi ile dünyayı gezmiş, menevi rahatlığını Oncallı kendinde devrinin en muteber ruhanî şehsiyyetlerinden biri olan Hacı Tapdığ'a müridlik etmekle tapıp. Şeyh Yunus Emre ve onun müşşidi Hacı Tapdığ'ın mehz bu kabristanlıkda defn olunduğu ehtimal edilir. Onların mezarları sonradan müridleri tarafından abadlaşdırılıp. Yerden bir metr hndrlynde çay daşından tikilen, hörg ile ehatelenen her iki mezar mükeddes sayılır ve ziyaret edilir. Anadolu Türkcesi'nde yazan Yunus Emre'nin şeirlerinin dil hssiyyetleri Oğuz Türklerinin

mekânı olan Gah rayonu ehalesinin dil hüsiyyetleri ile eynilik teşkil edir. Şairin edebi ve ictimai fealiyyeti ile elakedar merkezlerden birinin XIII-XIV esirlerde Oncallı kentinde meydana gelmesi, mükeddes mekan kimi bu gün de yâd edilmesi bir daha Azerbaycan Türkleri ile Anadolu Türklerinin eyni medeniyyetli kardaş halk olduğunu sübut edir. Yunus Emre'nin ve Hacı Tapdık'ın mezarları bu gün de yerli ehali tarafından mükeddes bir mekan kimi korunur ve ziyaret edilir. Sonra Türkiye Prezidenti Abdullah Gül ve onu müşayiet eden şehirler Şeki şehrine gedibler.”

Gah, geçmişten beri Oğuz Türklerinin yaşadığı bir bölgedir. Burada fütûhat yıllarından itibaren bina edilen önemli ribatlar, kervânsaraylar ve irfân ocakları bulunmaktaydı. Gezgin dervişlerin konakladıkları bu mekânlardan şimdi pek bir iz kalmamıştır. Nitekim gidip gördüğümüz bu mekânlar hakkında Meşedihanım Nemet de kanaatimizi destekleyen bir görüş ortaya koymuştur:

“Vaktile beynelhalk karvan ticaret yolu üzerinde kaynar hayat geçirmiş ehemmiyetli siyâsi-ideoloji merkezlerinden biri olmuş Tapdık Baba veya şeyh Yunis hanegahı sonralar dağılmış, balaca bir koma ile evez edilmiştir.” (Nemet, 2010: 162).

Yünus'un seyahati sırasında Tebriz'den Nahçıvan'a, buradan da Gah'a geldiği yahut bunun aksine Anadolu'dan Gah'a, buradan da Nahçıvan ve Tebriz'e geçtiği düşünülebilir. Gah, bugünkü sınırimızdan kuş uçuşu dört-beş yüz kilometre kadardır.



Gah'taki Yünus Emre ve Tapduk Emre makamının yakından görünüşü. Makamın çevresindeki yapı Ağustos 2010'da inşa edilmiş. Duvarlar ise eski.

Azerbaycan'daki Araştırmalarımız

22-27.12.2010 tarihinde Azerbaycan'da yaptığımız araştırmalar sırasında, başta aşk ve gönül dilimizin kurucusu Yünus Emre olmak üzere Yahya-yı Şirvanî⁴, Şeyh İzzeddin-i Şirvanî el-Halvetî, Pîr Ömer el-Halvetî gibi Osmanlı Türk kültürünü derinden etkileyen mutasavvıfların maddî ve manevî miraslarının ardına düştük. TİKA Temsilcimiz Orhan Gazigil ile birlikte evvela Azerbaycan'daki kitabeler ve mezartaşları konusunda uzman olan Prof. Dr. Meşedihanım Nemet'i evinde ziyaret ettik.⁵



Meşedihanım Nemet, Orhan Gazizil ve Mustafa Tatcı, Gah'taki Yûnus makamının şahide kitabeleriyle ilgili konuşurlarken (22 Aralık 2010)

Meşedihanım Azerbaycan'daki kitâbeler konusunda uzmandır ve "Azerbaycan'da Pirlir" adlı eserin de yazarıdır. Bu eser, konumuzla ilgili mevcut bütün kitabeleri ihtiva ettiği için fevkalade önemlidir. Önceki çalışmalarından hareketle yeni bilgilerle genişletilen ve tashihten geçirildikten sonra latin alfabesiyle basılan eserde Gah'taki Yûnus'tan da söz edilmektedir. Bilahare yerinde gidip gördüğümüz üzere Meşedihanım bu makamdaki Yûnus'la ilgili kitabenin birinin kayıp olduğunu söyledi. Fakat kendisi 1992 senesinde görüp resmini çektiği bu kitabenin tercümesini eserine dercetmiştir. Meşedihanım'a göre, bölgede yaşayan Oğuz Türkleri Yûnus'un menakıbını, özellikle de tekkeye taşıdığı düz odunlarla ilgili rivayetleri -tıpkı Hacı Bektaş Veli Vilâyetnamesi'nde olduğu gibi- aynen anlatmaktadır. Yine hocadan öğrendiğimize göre, bu kayıp kitâbede Yûnus'un 1418 senesinde vefat ettiği yazılı imiş.

Oncallı'daki ziyaretgâh ve kitabeler konusunda önemli araştırmalara imza atan Meşedihanım Nemet "Azerbaycan'da Pirlir" adlı eserinde kısaca şunları söylemektedir:

"Hacı Tapdık piri ve şeyh Yunis ziyâretgâhı Gah rayonunun Oncalı kendindeki Oğuz kabristanlığındadır. Yerli ahali tarafından mukaddes sayılan en önemli ziyaret yerlerinden birisidir. Meşenin içerisinde yerleşmiş büyük araziye malik Oğuz kabristanı Hacı Tapdık Baba ve ondan bir neçe adım yukarı mevcut olan Şeyh Yunis kabirleriyle başlar. Her iki kabir takriben bir metr hündürlükte çay taşlarından ibaret hörgüye alınmıştır. Kabirlerin üzerinde hazırda çaylak taşından düzeltilmiş nakışsız ve sayısız baştaşı vardır. Lakin 5-6 il bundan evvel biz orada işlediğimiz zaman kabirlerin üzerindeki daşların suretini kağıda köçürüp yazılarını okumuşduk. Şeyh Yûnis'in kabri üzerindeki baştaşının Arapça kitabesinin tercümesi böyledir:

"Biz torpaktan günahsız yaranmışdık. Toprağa ise günahkar kayırdık. Bu kabir merhûm Şeyh Yunis'in hatirasını aziz tutmak için, Mirza İbn Çelebi meşhur Sultan ibn Salih ibn Mehemed ibn Mehemed Zaman ibn İmam Ali -Allah onları bağışlasın-. 821 (M. 1418)ci il tarihte bina etti."



Yünus Emre'nin makamındaki kayıp kitabenin metni. Bu belgeyi Meşedihanım'ın izniyle aldık. Oncalı köylüleri şâhidenin birisi tarafından götürülüp gittiğini söylediler, fakat bu kişinin kim olduğunu maalesef tespit edemedim.

Hacı Tapduk Baba'nın kabri üzerindeki baştaşında yazılmış kitabenin tercümesi:

“Rahmli ve merhametli olan Allah'ın adıyla. Her iki dünyanın Rabbine hamd olsun. Onun yarattığı Muhammed'e ve onun neslinin hamısına salam ve salavat. Bu eve (kabr evini) Şeyh Mirza ibn Çelebi ve Salman ibn Salih H. 1207. yılda (M. 1792/3) bina etmişlerdir.”



*Hacı Tapdıq Baba'nın kitabesi duvara gömülmüş olarak yerinde duruyor.
Hemen korunmaya alınmalı.*

Her iki kitabenin metninden aydın olur ki, epitafiyadaki tarihler Tapdıq Baba ve Şeyh Yûnus'un ölümü ve defnolunduğu illeri (yılları) göstermez. Birinci kitabe ile ikinci kitabede kabirleri tikdiren şahsların adlarında eynilik veyahud tohumluk alakaları aydın görünür. Lakin tarihlerde büyük fark vardır. Şeyh Yûnus'in kabirini tikdiren şahs sadece olarak Mirza ibn Çelebi, Tapdıq Baba'nın kabirini tikdiren Mirza ibn Çelebi ise Şeyh lakabı ile getmiştir. Şeyh Yûnis'in abidesinde adı çekilen Salih'in oğlu sultandır, Tapdıq Baba'nın abidesinde Salih'in diğer oğlu Şeyh Salman'ın adı kaydolunmuşdur. Her iki âbidede adları çekilen şahslar, çok mümkündür, aynı nesilden olup bir neçe defa tekraren aynı adı taşımışlar. Gah Rayonu'nun emberçe, lekit cameleri yanında defn olunmuş 300 illik tekraren dede-baba adları taşımış âlim nesillerinin abideleri vardır. Kitabelerde adları çekilen şeyhler söz yok ki Tapdıq Baba ve Şeyh Yunis'in müridleridir. Bele olsa Şeyh Yunis'in Azerbaycan'daki kabri Anadolu'da olan kabirlerden (ki, 10'dan çokdur) kadimdir, hem de mürşidi Tapdıq Baba ile bir yerdedir. Anadolu'da ancak bir yerde Tapdıq Emre, Yûnis Emre ve Aşık Yunis'in birlikde defn olunması hakkında malumat veren son devrde yazılmış kitabe vardır" (Nemet, 2010:157-158).

Paşa Yakup, *Nurlu Simalar*, adlı eserinde Hacı Bektaş Velî Vilâyetnamesi'ndeki menakıbı aktardıktan sonra Yûnus'un mezarı hakkında: "Onların mukaddes mezarları Gah rayonunun Oncallı kendindedir." demektedir (Yakup, 2010: 22). Paşa Yakup da tıpkı Meşedihanım gibi Tapduk Emre'nin Oncallı'da yaşadığını, Mevlana ve Hacı Bektaş Velî'nin muasırı olan Yûnus Anadolu'dan Gah'taki Oncallı'ya gelerek Tapduk Emre'nin müridi olmuş ve burada vefat etmiştir. Söz konusu araştırmacı tashih edilmesi gereken bazı bilgiler verirken şunları söylemektedir:

"Tarihi menkıbelerde Yunis Emre'nin Sakariya çevresinde Sarıköy'de hicri tarihle 648 (M. 1250)ci ilde doğulduğu, meşhur sufi mütefekkeri Mevlânâ Celaeddin-i Rumi'nin (1207-1273) ve sufi şeyhi evliya Hacı Bektaş Velî'nin muasırı olduğu, 72 il ömür sürdüğü

Gah rayonunun Oncallı kendinde Hacı Tapdık baba'nın müridi olduğu ve miladi tarihle 1320-ci ilde vefat ederek Oncallı kabristanlığında defn olunması hakkında tekzi bolunmaz faktlar mevcuttur." Hacı Tapdık Baba'nın ve Şeyh Yunus'in kabirleri dünyanın her yerinden gelen zevvarların en sevimli ziyaretgahıdır (Yakup, 2010: 23-24).

Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya'daki İslam tarikatleri konusunda geniş araştırmaları ve tecrübeleri bulunan Mehmet Rıhtım "Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde Sufiler ve Tarikatlar-I (VII-XIII. Asırlar)" adlı makalesinde Yunus'un Gah bölgesindeki makamını değerlendirir. Bunun yanında Onun mensup olduğu tarikatla ilgili bir bilgiyi dikkatlere sunar. Rıhtım'ın dikkatlere sunmak istediği konu şudur: Acaba Tapduk Emre Zahid-i Geylani'nin bir halifesi olup, Yunus Tapduk'u yetiştiren pirlere yanına yani Gah'a bu sebeple mi gönderildi?

"Şeyh Seyyid Mehmed Şükri Efendi, Silsile-i Aliye-i Sadat-ı Sufiyye adlı söylemektedir (Ustaoglu, 2002: 269-273). Yunus Emre Azerbaycan ve Kafkaslara (yukarı iller), Tebriz'e, Nahcivan'a sefer ettiğini şiirlerinde bildirmektedir. Ancak onun buralarda ne yaptığı, bir mürid ile görüşüp görüşmediğini bilmiyoruz. Onun bağlı olduğu tarikat hakkında da kesin bir kanaat yoktur. Halvetiye tarikatı Yunus'dan yaklaşık yarım asır sonra teşekkül etmiştir. Ancak Şeyh Zahid'in tarikatı eserinde Tabduk Emre ve Yunus Emre (1320)'nin Zahidiyye kolundan geldiğini Zahidiyye bu devirde vardır ve Halvetiyye de bu bölgede onun halifesinin halifesi Pir Ömer tarafından kurulmuştur. Bir başka husus da Yunus ve Taptuk Emre'nin kabirleri ile alakalıdır. Anadolu'da birçok yerde Yunus'un kabri vardır. Ancak bu kabirler arasına Azerbaycan'ı da ilave etmek gerekir. Taptuk ve Yunus Emre'nin Azerbaycan'ın Kuzey batısında yer alan Gah şehri yakınlarında (Gah-Zakatala yolu üzerinde) Taptuk Emre ve Yunus Emre'ye ait iki kabir mevcuttur. Yine Halveti silsilesinde yer alan Pir Ömer'in müridi Ahi Emrem isimli bir şeyh vardır ki bu şeyhin ismi ile Yunus Emre'nin adının karıştırılmış olması da muhtemeldir."

Söz konusu ziyaretgahın hizmeti Oncallı kendi sakinlerinden Şabanova Nezaket Hurşid kızı ve ailesi tarafından yürütülmektedir. Daha önce bu hizmet yine aynı kişinin ataları tarafından yürütülmüştür.

Oğuz mezarlığında yaptığımız incelemeler sırasında, meşelik içinde kalan çok az kitabenin kırılıp döküldüğünü, toprak altında kaldığını gördük. Sonradan öğrendiğimize göre buradaki ayak altında kalan bir kısım şahide ve kitabe Gah Rayonu Medeniyet Şubesi müdiresi Limon Hanım zamanında toplanıp müzeye götürülmüştür (Nemet, 2010, 163).

Bunların okunup okunmadığı veya sanat tarihi açısından değerlendirmesinin yapılmış yapılmadığını bilmiyorum. Fakat gözlemlediğime göre toprak altında daha onlarca şahidenin olduğunu söyleyebilirim. Burada yapılacak olan yenileme çalışmaları sırasında Yunus'un makamıyla birlikte kitabe ve şahideler de titizlikle elden geçirilmelidir.

İmdi, Meşedihanım'ın ve ondan naklederek Paşa Bey'in verdiği bilgiler tabii ki, çok önemlidir fakat bazı hususların tashihe ihtiyacı vardır.

Şöyle ki, Meşedihanım'a göre Oğuz kabristanı kadim olduğu ve Yunus Emre, şeyhi Tapduk ile birlikte bulunduğu için Gah'taki mezar, Yunus'un gerçek mezarıdır. Meşedihanım'ın Anadolu'da kasettiği kabir, Bursa'daki kabirdir. Bundan başka Kula'daki türbede de Yunus, şeyhi Tapduk'la birlikte gösterilmektedir. Kaldı ki Meşedihanım'ın ve onu mehaz gösteren araştırmacıların ileri sürdüğü bu görüşler doğru değildir. Onların birlikte aynı yere defnedilmesiyle ilgili tarihi hiçbir belge yoktur. Dolayısıyla Oğuz kabristanlığındaki makbere, bir makamdan ibarettir.

Yunus Emre Seyahate Çıkmış mıdır?

Seyahat, Yunus'un yaşadığı dönemlerde, hatta daha yakın zamanlara kadar seyr ü sülük sırasında uygulanan yöntemlerden birisiydi. Manevi eğitimin bir unsuru olan bu nev'i seyahat için "Selmâna çıkmak" veya "devrâna çıkmak" tabirleri de kullanılmıştır. Selmân, uzun zaman çalıştığı halde gönü açılmayan dervişin mürşid emriyle bir müddet seyahate çıkmasıdır. Seyahate çıkan dervişler ellerinde umumiyetle tiğ veya teber olduğu halde gezerlerdi. Dilimizdeki "Tiğ teber şâh-ı merdân!" deyimini bundan kinaye söylenmiştir. Tiğ mızrak, teber de bir tarafı keskin diğer tarafı tığa benzeyen bir alettir. Dervişler bu aletleri ihtiyaç duydukları zaman mesela dağlık ve ormanlık araziden geçerlerken kullanırlardı. Dervişler, gittikleri yerlerde çarşıda ve pazarda su veya sebil dağıtır yahut ilâhî söyleyerek sâillik ederlerdi. Şu da bilinmelidir ki, sâillik tam anlamıyla dilencilik demek değildir. Meselenin dilencilik tarafı tamamen benliği terbiye etmek için mürşid emriyle yapılan bir uygulamadır. Selmâna çıkan dervişler insanlardan doğrudan bir şey talep etmezler "şey'enlillah, şey'ullah" veya "Hak! Dosta bak!" diye varlığı birleyerek kendinden kendine istekte bulunurlardı. Selmân günün her saatinde uygulanan bir şey de değildi. Mesela haftanın bir iki gününde belli saatlerde selmâna çıkılabilir, bunun dışında verilen süre ibadet ve taatle geçirilirdi. Selmâna çıkan dervişlerin boyunlarında "Keşkül" bulunurdu. Keşkül bakır Hindistan cevizi veya su kabağı cinsinden bir şeydir. Derviş keşkülünü uzatıp şey'enlillah (Allah için!) dediğinde kendisinden yemek istenilen kişi gönlünden ne koparsa kaç çeşit yemek varsa hepsinden biraz biraz keşküle koyar, derviş de bunları karıştırıp öyle yerdi. Bu karıştırıp da yeme eylemi, tabiatıyla vahdet-i vücûdun anlaşılması için geliştirilmiş bir uygulamadır.



Hindistan cevizinden oyulmuş bir Keşkül-i fukarâ (Mehmet Rıhtım koleksiyonundan)

Yünus Emre şiirlerinde selmâna çıkan, keşkül uzatıp “şey’enlillah” diyerek dolaşan dervişlerden şöyle bahseder:

*Gördün ki bir derviş gelir yüz vur anın kademine
Senden şey’ullah idicek kaşın karagun çatmağl*

Bu beyitten anlaşıldığı gibi seyahate çıkan bir dervişin keşkülünü uzatıp “şey’en lillah” diyerek talepte bulunduğu anda insanların yüzünü asıp, “kaşın karağını (bakışını) çatmaması”, “aman sen de nereden çıktın; git başımdan!” dememesi gerektiğini söylemek ister.

Demek ki Yünus’un başından böyle bir seyahat ve selmân tecrübesi geçmiştir. Nihayet selmân, sâlikin vahdeti algıladığı zaman tamamlanması gereken bir seyahattir.

Yakın dönemlerde yaşayan kâmiller, zaten seyahatten hâli olmayan insanlara selmâna çıkarıp “şey’enlillah” dedirtmekten vazgeçmişlerdir. Zira buna lüzum kalmamıştır. Fakat Yunus hiç şüphemiz yok ki, seyahate, yani selmâna çıkmış ve “Baba Tapduk manâsını” insanlara anlatmıştır.

İki Devlet Bir Milletiz!

Biz, Azerbaycan ile aynı soydan aynı kültürden gelen iki devletiz. Bu özelliğimizi siyasilerin ağzından sık sık “İki devlet bir milletiz!” ifadesiyle de duyuyoruz. Bunun gereği olarak da bizler menfaat birliği içinde olmalıyız. Ancak gözlemlediğimiz kadarıyla ilgili merciler bu birliğin temini için gereken gayreti göstermemektedirler. Herkesin bildiği gibi kültür ve menfaat birliğinin temini için yapılan çalışmaların siyasiler tarafından desteklenmesi ve verilen vaatlerin yerine getirilmesi zorunludur. Türkiye, III. Murat döneminden beri Azerbaycan’ın birliği ve dirliği için çalışmaktadır. Bu anlayış bundan sonra devam edip gidecektir. Kebele rayonunda evinde misafir olup konuştuğumuz seksen beş yaşındaki Samed Baba’nın, “Türkiyeli kardaşlarımız bizim arhamızdır!” sözü de bu gerçeğin bir ifadesidir.



Kuzey Kafkasya’da yaşayan bir Oğuz Türkü: Samed Baba. Asırlık papağıyla, alnındaki her çizgi adeta tarihe düşülen bir dipnot. “Türkiye bizim arkamızdır!” diye konuşunca göz yaşlarını tutamıyoruz.

Nihayet, iki ülke arasında ortak bir geleceğin inşası ortak geçmişin ihyası ile mümkündür. Yunus Emre de, Fuzûlî de Nesimî de bizimidir, hepimizindir. Bu büyük değerlerin paylaşılabilmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Bütün bu ortak kültürel mirası, irfan ve tefekkür hayatımızı besleyen şahsiyetler üzerinden yeniden inşa etmek zorundayız. Kamu diplomasisi kısa vadeli siyasî-ekonomik meselelere odaklanan yaklaşımların ötesinde kültürel bir inşayı ve derinliği içeren yeni bir yaklaşım sergilemelidir. İki ülke arasındaki ilişkilerin sağlamlaştırılması için bu şarttır.



Pir Ömer Halvetî Hazretlerinin Pirkulu dağı eteklerindeki Avahıl köyünde bulunan mezarı. Hz. Pir'in mezarı Tebriz'de dense de, büyük bir ihtimalle Avahıl'dadır. Nitekim konuyla ilgili doktora yapan Mehmet Rıhtım Bey de aynı kanaattedir.



Yahya-yı Şirvanî'nin üstadının üstadı Şeyh İzzeddin Halvetî'nin kabri. Üstündeki nar ağacı, bütün olumsuzluklara rağmen asırlardan beri yaşamak için direniyor.

Sonuç

Tarihî belgelerden ve yerinde yaptığımız incelemelerden anladığımız kadarıyla Şeki ile Zakatala arasındaki Gah'ta, Tapduk ve Yunus Emrelere ait gösterilen yer, bir makamdır ve buranın makam olması, tarihi rivayetlere de uygundur.

Yunus Emre “Yukarı İlleri kamu” yani Kuzey ve Güney Kafkasya’yı baştan aşağı gezip gördüğünü söylerken muhtemelen Tebriz, Şiraz, Nahçıvan ve bugünkü Oğuz kabristanlığında bulunan ribatlarda konaklamıştır. Oğuz kabristanlığındaki mezar taşlarından anlaşılacağı üzere burada yatanların çoğu süfi meşrepli kişilerdir. İncelemelerim sırasında da gördüğüm kadarıyla bu kabristan çok eskidir ve bazı kitâbeleri okunmamıştır. Deprem ve diğer sebeplerden ötürü pek çok kitâbenin toprak altında kaldığı, çalındığı ve kırıldığı anlaşılmaktadır. En azından bugüne kalan taşlar bir an önce uzman bir ekip tarafından incelenmeli, kazı çalışmaları yapılmalı, şahidelerdeki yazılar okunmalı ve yorumlanmalıdır.

Gah, Şeki ile Zakatala arasında olup Oğuz Türklerinin yaşadığı bir bölgedir ve Sovyetlerin yönetiminde iken bu çevrelerde edebiyattan mimariye, tasavvufun musikiye kadar pek çok konuda derinliğine hiçbir araştırma yapılmamıştır. Osmanlılar ve Safeviler dönemine ait onlarca kültür varlığı yok olmuştur ve kalanlar da gündün güne yok olmaktadır. Şeki’de uğradığımız küçük bir antikacı dükkânında Hanlar dönemine ait bakır ve gümüş işlemeli mutfak takımları, halılar, ipekler ve özellikle İstanbul ve Tiflis baskılı onlarca matbu ve yazma eserleri bizzat gördüm. Bu eserler bir an önce millete mâl edilmeli ve değerlendirilmelidir.

Ömrünün bir döneminde Gah'ta Oğuz bölgesinde yaşayan Yunus Emre vesilesiyle bu bölgede derhal büyük mutasavvıfın şanına yakışan bir âbide yapılmalıdır.

Yine bu âbideyle birlikte Gah'ta, Şeki yahut Zakatala'da bir “Yunus Emre Türk Kültürünü Araştırma Merkezi”yle bölgedeki somut mirâsımızın toplanıp değerlendirildiği bir Etnografya müzesi kurulmalıdır.

Yine bölgeden toplanacak eserlerden hareketle Şeki veya Zakatala'da “Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi” kurulmalıdır. Yoksa halkın elindeki yazmalar kaybolup gidecektir.

Şeki ve Zakatala’daki Osmanlı Dönemi medreselerinde okutulan eserlerin çokluğu, ecdatımızın buralarda bütün ağır şartlara rağmen nasıl hizmet ettiğinin bir göstergesidir. Ne yazık ki bugün söz konusu eserlerimizin Azerbaycan eğitim tarihinde adını bile bilen yoktur. Bugünkü imkânlarla biz bu bölgede söz konu ettiğimiz kültür ve araştırma merkezlerini yahut müzeyi daha rahat kurabiliriz. Yoksa kalan kültür değerlerimiz de yok olup gidecektir.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Yahya-yı Şirvanî, bizim kültür tarihimizin ikinci Yesevi’sidir. Zira Osmanlı Türklüğü, onun yetiştirdiği öğrencilerin telkin ettiği fikirlerle devletten imparatorluğa geçmiştir. Bunun için II. Bayezid ile Cemâleddin-i Aksarayî arasındaki münasebetleri bilmek yeterlidir.

Bu sebeptendir ki, bizim bir an önce “Bakü’den Balkanlara Yahya-yı Şirvanî ve Kültür Köprülerimiz” adıyla her sene yeni araştırmalarla tekrar edilmesi gereken bir kültür faaliyetine başlamamız gerekmektedir. Bu faaliyetin bir ayağı sempozyum diğer ayağı da belgesel olabilir. Mevcut binlerce dokümanın çevrilmesi ve yorumlanması için bu faaliyetlerin yapılması şarttır.

Devletin, milletin ve insanlığın selameti için çalışan Yahya-yı Şirvanî ve onun yetiştirdiği öğrenciler, Şeki, Gence, Nahçıvan, Tebriz, Erzincan, Amasya, Kastamonu, Karaman, Bursa, İstanbul, Bosna, Kosova, Şam, Fas, Tunus gibi bölgelere gönderilmişler ve buralarda aynen Yahya-yı Şirvanî gibi insanlığın birliği ve dirliği için çalışmışlardır. Bu sebeple Bakü’den başlaması gereken böyle bir faaliyet, Şeki, Gence, Nahçıvan, Erzincan, Amasya, Kastamonu ve diğer şehirlerdeki oluşumlarla devam ettirilmelidir.

Geleceğimizin doğru inşa edilmesi için bu kültür köprülerinin iyi yorumlanması ve anlatılması gerekmektedir. Ne yazık ki Yahya-yı Şirvanî ne Azerbaycan ne de Türkiye’deki ilgili çevreler tarafından hakkıyla bilinmemektedir!

Yine Yahya-yı Şirvanî’yi yetiştiren zatların mezarları harabeye dönmüştür. Cemaleddin-i Aksarayî, Hayreddin-i Tokadî, Sünbül Efendi, Merkez Efendi, Şaban-ı Velî Kastamonî vs. gibi zatları yetiştiren bu silsilenin mezarlarına sahip çıkılmalı ve derhal yeniden yapılmalıdır. Özellikle Pîr Ömer ile İzzeddin Halvetî’nin Şamahî bölgesindeki türbeleri yaptırılmalıdır. Azerbaycanlı kardeşlerimiz, en az petrol ve doğalgaz zenginlikleri kadar önemli olan bu manevî zenginliklerinin kıymetini bilmeli, Türkiye de bu konuda gereken desteği vermelidir.

Araştırma gezimiz sonucunda elde ettiğimiz bu bilgileri kısaca ifade ederek, başta Cumhurbaşkanımıza, Başbakanımıza, TİKA yetkililerine, Kültür ve Turizm Bakanlığına, Millî Eğitim Bakanlığımıza, Gazi Üniversitesi Rektörlüğüne, ilgili sivil kuruluşlara ve tabii ki Azerbaycan’ın devlet erkânına duyurmak, duyarlı her Türk vatandaşı gibi bizim de boynumuzun borcudur.

Sonnotlar

² Bu araştırmalarımız, Bakü Büyükelçimiz özel kalem müdürü Hüseyin Avni Kurtoğlu’nun fikirleriyle, TİKA başkanımız Sayın Musa Kulaklıkaya, Tika’nın Azerbaycan temsilcisi Orhan Gazigil, Azerbaycan Büyükelçiliğimiz ve Azerbaycan Gençliğe Yardım Fonu Müdürü Ahmet Tecim Beylerin destekleriyle gerçekleşti. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ederim.

³ XVI. Asırda İran için Yukarı Cânîp tabiri kullanılmaktadır.

⁴ Bu zatın kültür tarihimiz açısından önemini kavramak için Lemezât-ı Hulvî (İstanbul 1993) dışında şu eserlere bk. Mehmet Rıhtım, Seyid Yahya Bakuvî ve Halvetilik, Bakı 2005; Seyid Yahya eş-Şirvanî el-Bakuvî, Safa el-Esrar, (hz. M. Rıhtım), Bakı 2010.

⁵ Meşedihanım (d. 1924) Bakü merkezinin Zaprat/2 kasabasındaki kendi evinde yaşamakta ve ilmi faaliyetlerini evinde sürdürmektedir.

⁶ Ayrıca aynı yazara ait “Azerbaycan’da Tapdug Baba Ve Yünis Emre’nin Mezarları”, Elm ve Heyat, No: 9, Bakü 1991, s. 6-9 adlı makaleye bk.

⁷ Değerli bilim adamı Mehmet Rıhtım Bey, Kuzey Kafkasya ve Şamahî’da yaptığımız bütün araştırmalarda bizi yalnız bırakmadığı gibi bölgeyle ilgili 14 senelik birikimini de bizimle paylaştı.

Onun Halvetiyye'nin Azerbaycan ve İran'daki pirleriyle ilgili geniş araştırmaları bizim de Cemâl-i Aksarayî'den itibaren yaptığımız araştırmalarla birleşince aramızda fevkalade bir bilgi alışverişi gerçekleşti. Kendisine teşekkür ederim

⁸ Tapduk Emre ile Zâhid-i Geylanî muhtemelen aynı zamanda yaşamışlardır. Aralarındaki manevi silsileyle ilgili her hangi bir bilgimiz olmamakla birlikte tarikatlerin Horasan kaynaklı olması münasebetiyle bu ilginin araştırmalarda dikkate alınması gerekir. Tapduk Emre Zâhid-i Geylanî'nin halifesi olabilir mi? Bunun incelenmesi gerekiyor. Acaba Yunus Azerbaycan'a silsilesinin Pir'lerini ziyaret için mi yoksa selmana çıkarıldığı için mi gitmiştir, bilemiyorum. Mehmet Rıhtım'ın Zâhid Geylanî hakkında verdiği bilgiler konumuz açısından oldukça önemlidir. "Haririzâde Tıbyan'da Zâhidîyye'yi müstakil bir tarikat olarak zikretmekte, hatta Halvetiyye'yi Zâhidîyye'nin bir kolu olarak vermektedir. (Haririzâde *Tıbyân*, c. II, s. 70.) Fazla meşhur olmayan bu tarikatın piri, Ebû's-Safvet İbrahim ez-Zâhid ibn-i Rüşen ibn-i Emir Babil ibn-i Şeyh Bidari (veya Baydar) es-Sincani'dir. Kısaca Zâhid Gilânî diye bilinir. 615/1218 tarihinde Azerbaycan'da Lenkerana bağlı Siyaverud köyünde doğmuştur. Kendisi yedi ataya kadar şeyh neslinden olmuştur. Çocuk yaşlarından itibaren ilim tahsiline başlamış, zahiri ilimlerin her nevini tahsil ettikten sonra kâmil bir mürid bulmak ve tasavvuf ilimlerini öğrenmek arzusuyla seyahate çıkmış, birçok memleket ve şehir dolaşmıştır. Bir müddet Şiraz'da, Şeyh Sâdi-i Şirazi'nin yanında kalarak ondan ders almıştır. Daha sonra Sadi'nin tavsiyesi ile memleketine gelmiş, Penser (Tüster değil!) köyünde, Şeyh Seyyid Cemaleddin'e intisab etmiştir. Burada mücahede ve riyazetle kırktan fazla erbain çıkarak seyr-i sülûkunu tamamlamıştır. Menkıbelerinde anlatıldığına göre, gündüzleri oruç tutar, geceleri de yatmayıp nefsinin hesabına çekermiş. Oruçlu haliyle gündüzleri tarlasında çalışır, geceleri de ucu demirli asasını çenesinin altına dayayarak, uyanık kalmaya çalışmış. Yılda iki kere erbaine girip, onbeş günde bir, beş dirhem arpa unundan yapılmış bulamaçla iftar edermiş. Bu halde yirmi yıl devam etmiştir. Seyr-i sülûkunu tamamladıktan sonra şeyhinin emri ile Lenkeran'ın bugünkü adıyla "Şihakeran" köyüne gelmiştir. Burada inşa ettirdiği hankahında uzun müddet yaşayarak birçok mürid yetiştirmiş ve yine burada vefat (700/1300 veya 1305?) etmiştir. Şeyh Zâhid'in biri İran'da; Gilan eyaletine bağlı Lahican şehrinde, diğeri ise Azerbaycan'da; Lenkeran şehrinin Şihakeran köyünde iki kabri vardır. Lahican'daki kabir eski olup önemli bir ziyaret yeridir. Şeyhin Azerbaycan'daki eski kabri ise 1944 yılında zamanın ateist yönetimi tarafından yıktırılmıştır. Yerine yakın zamanlarda, yöre halkı tarafından estetik ve mimari hususiyeti olmayan bir türbe yaptırılmıştır. Ancak türbe etrafındaki kabir taşlarından burasının XII-XIII. Yüzyıllara kadar giden bir geçmişe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Türbelerden hangisinin Şeyh Zâhid'e ait olduğu tartışmalıdır. Osmanlı kaynaklarında şeyhin tekke ve kabrinin "Lengerkunan"da olduğu kaydedilmektedir. Şeyhin nisbesinin Gilânî olması ise Gilân'da olması şüphesini doğurmaktadır. Bunlardan birinin kabri, diğersinin makamı veya tekkesi olduğu ihtimalini yanında, biri Lenkeran'da, diğeri Lahican'da yaşamış Şeyh Zâhid'in isimli iki sufinin olması da mümkün görülebilir. Şeyhin yolu Zâhidîyye diye adlandırılır olmuştur. Bunun sebeplerinden en önemlisi, şeyhin zikir şeklinde meydana getirdiği yenilik olmalıdır. Zira, Zikr-i Esmâ-i Seb'a, yani Allah'ın yedi ismi "Lailahe illallah, Allah, Hu, Hakk, Hay, Kayyum, Kahhar" ile zikretme usulü ilk olarak onun tarafından tespit edilmiştir. Halvetiyye tarikatının uzun müddet Zâhidîyye-i Halvetiyye diye adlandırılarak Zâhidîyye'nin bir şubesi kabul edilmesinin sebebi, tarikatın bu süreçten gelmesi ve Esmâ-i Seba zikri gibi bazı temel hususiyetlerin onun tarafından tespit edilmiş olmasıdır." Bk. Mehmet Rıhtım "Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde Süfiler Ve Tarikatlar-I (VII-XIII. Asırlar)" Yayınlanmamış Makale.

⁹ Bu deyim Azerî Türkçesinde hâlen kullanılmaktadır.

Kaynakça

- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1965), Yunus Emre Divanı-Risalat-al-Nushiyye, İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1992), Alevi- Bektaşî Nefesleri, İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, Fuat (1984), Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara.
- NEMET, Meşedihanım (1991), “Azerbaycan’da Tapdug Baba ve Yünis Emre’nin Mezarları”, Elm ve Heyat, No: 9, Bakü.
- NEMET, Meşedihanım (2010), Azerbaycan’da Pirlar, Bakı.
- REFİK, Ahmet (1932), Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik, İstanbul.
- RIHTİM, Mehmet (2005), Seyid Yahya Bakuvî ve Halvetilik, Bakı.
- RIHTİM, Mehmet (2010), Seyid Yahya eş-Şirvanî el-Bakuvî, Safa el-Esrar, Bakı.
- RIHTİM, Mehmet, “Azerbaycan Tasavvuf Tarihinde Sufiler Ve Tarikatlar-I (VII-XIII. Asırlar)” (Yayınlanmamış Makale).
- TATCI, Mustafa (2008), Yunus Emre Külliyyatı, C. I-VI, İstanbul.
- TİMURTAŞ, Faruk K. (1982), Yunus Emre Divanı, Ankara.
- USTAOĞLU, Seyyid Osman (2002), Tarikatlar ve Silsileleri, C. III, Ankara.
- YAKUP, Paşa (2010), Nurlu Simalar, Bakı.

OSMANLI SARAY ŞEKERLEME VE ŞEKERLEMECİLERİ İLE İLGİLİ NOTLAR

Zeynel ÖZLÜ*

Özet

Osmanlılar 14.-15. yüzyıllardan beri muhtelif meyveleri Şekerleme yapımında kullanmışlardır. Sarayda Helvahâne-i Hassa Ocağı adı verilen birim bizzat Şeker ve Şekerleme üretimi ile ilgilenmekle beraber zamanla devlet tarafından Şekerleme üretim yetkisinin piyasada iş yapan akide-Şekerci, Şerbetçi ve attar (aktar) esnaflarına da verildiğı görülmektedir. Sarayda yapılan en meşhur Şekerlemenin, râhat-i halkûm adı verilen Şekerleme olduğı anlaşılmaktadır. Râhat-i halkûm Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde padişahlara özgü olarak üretilmişken zamanla piyasada bulunan Őekerlemecilere de üretim yetkisi verilmiş böylece halkın da bu Şekerlemeyi tanınmasına imkân tanınmıştır. Sarayda sünnet ve evlilik gibi törenler nedeniyle yapılan Şenliklerde halka yönelik çanak yağması ve Şeker alayı adı verilen törenler yapılmış, Şeker alayında Şekerden yapılmış eşya, bitki, hayvan figürlerinin halka ikram edilmesi sağlanmıştır. Osmanlı Devletinde klasik dönemde tebadan olan Müslüman ve Yahudi Şekerci esnafının önemli hizmetleri olmuşken zamanla Yahudi esnafına, Şekerleme işinden de çektirildiğı görülmektedir. Ancak Tanzimat'la beraber başlayan batılılaşma hareketlerinin de etkisiyle özellikle Fransa'dan Şekerlemecilik konusunda etkilenildiğı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akide Şekeri, Halveti Derghâhı, Hacı Bektaş Velî Dergâhı, Ramazan ayı, Nevruz, Şekerlemecibaşı.

NOTES ABOUT THE SWEETS AND CONFECTIONERS OF THE OTTOMAN PALACE

Abstract

Ottomans began to use various fruits to make sweets in the 14th and 15th centuries. A unit called "Helvahâne-i Hassa Ocağı" in the palace was especially responsible for sweets and production of sweets; however, in the course of time the warrant to produce sweets was given to confectioners, makers of sherbet and herbalists who were doing business in the sector. The most famous sweet that was produced in the palace was a kind of sweet called "Râhat-i halkûm". During the early years of the Ottoman Empire, "Râhat-i halkûm" was particularly produced for sultans, but in time the right to produce "Râhat-i halkûm" was granted to

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, zeynelozlu@hotmail.com

confectioners. People were given objects, plants and animal figures made of sweets during circumcision and marriage ceremonies and parades called “çanak yağması” and “şeker alayı” (sweets parade). In the classical period, both Muslim and Jewish confectioners served such sweets in the Ottoman Empire, but later on Jewish tradesmen were divested of the production of sweets. With the reformation movements (Tanzimat), especially the influence of France was observed in the field of sweet production.

Keywords: Akide Sweets, Halveti Dergahı, Hacı Bektas Veli Dergahı, the Month of Ramadan, Newruz, head chef of sweets.

Giriş

Türkiye’de günümüz şekerliliğinin tarihinin 14-15. yüzyıla kadar gittiği tahmin edilmektedir (Tan, 2003:1002). Nitekim daha ilk dönemlerde Osmanlılar yaz-kış taze olarak öğün aralarında bolca tükettikleri meyveleri tatlıcılık ve şekerlikte de kullanmışlardır.

Osmanlı sarayını görme fırsatını elde eden seyyahlar her türlü meyvenin yetiştirildiği akıl almaz güzellikteki bahçelerden bahsetmekte ve Osmanlıların üzüm, elma, armut, kiraz, şeftali, incir, nar, kavun ve karpuz gibi meyveleri severek yediklerini, İstanbul’da yetişen ya da Adana, Mardin, İzmir, Sakız gibi vilayetlerden gelen meyveleri ise şerbet, reçel, palûde, hoşaf ve şekerleme yapımında kullandıklarını anlatmaktadır (Yerasimos, 2002: 178).

Osmanlı Devletinde şeker ve şekerleme üretimi, sarayda bulunan helvahâne-i hassa, piyasada ise akide-şekerci, şerbetçi² ve attar esnafları³ tarafından yapılmıştır. Sarayın şeker ve şekerleme ihtiyacı başlangıçta sadece helvahâne-i hassa ocağı tarafından karşılanmakta iken zamanla akide-şekerci ve şerbetçi esnafının da bu hizmeti verdiği anlaşılmaktadır. Bunun dışında İstanbul’da Balat vs. yerlerde bulunan koltukçu Yahudilerin de şekerleme üretimi yaptıkları ancak zamanla üretim yapmayacaklarına dair şerbetçi esnafı lehine bir karar alındığı görülmektedir. Bu çerçevede Padişaha (nefs-i nefis-i hümayun) özgü olan râhat-i halkûm ve eşribe sadece Saray-ı Cedid-i Âmire’de Helvahâne-i Hassa Ocağı tarafından pişirilmiş olmasına rağmen bu hak daha sonra akideci ve şerbetçi esnafı lehine genişletilmiş olarak gözükmemektedir.⁴

Yapılan bu araştırma görünüşte basit bir ikram gibi gözükse fakat saray toplum ilişkisini kuvvetlendirdiğine inandığımız ve bu çerçevede bazı önemli gün ve gecelerde, açılışlarda (sûr-i hümayun, ulufe dağıtım töreni, nevrüz, yabancı ülke temsilcilerinin dahil olduğu muhtelif törenler, Bektaşî dergahı ve yeniçerilerin ortak düzenledikleri kahvehane nişan alayı, saray mensuplarına ve Halveti dergahına Ramazan bayramlarında yapılan ikramlar vs.) saray mensuplarının bizzat katılımıyla veya halka ikramı olarak dağıtılan ve bazı törensel anlamlar içeren şeker ve şekerlemelerin önemini açıklayan bir çalışmadır.

Bu amaçla yayınlanmış literatür içerisindeki muhtelif dağınık bilgiler tespit edilerek Başbakanlık Devlet Arşivleri’nde bulunan orijinal vesikalar paralelinde analiz edilip anlamlı bir bütün haline getirilmiş ve konu bir makale çerçevesinde daha etraflı ve daha somut bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır.

A. Osmanlı Sarayı'nda Şekerleme Yapılması

1. Helvahâne-i Hassa Ocağı

Matbah-ı Âmir'e'ye bağlı mutfaklardan sonra önemli bir kuruluş da helvahânedir. Saray içinde has mutfağın yanında bulunan helvahânedeki çeşitli şerbetler, reçeller, helvalar, macunlar, turşular, ilaçlar, esanslar ve kokulu sabunlar yapılmıştır (Bilgin, 2003b:116). Bunun dışında 1169 (1756) yılına ait bir vesikada da nefis-i nefis-i hümayun (Padişah) için hazırlanan tatlı ve şekerlemelerin hazırlanmasında silahdar ağanın görevlendirildiği ve tatlı ve şekerlemelerin Kilâr-ı Enderûn-ı Hassa, Fırûn-ı Hassa ve Deştâhâne'de hazırlandığı ifade edilmektedir (14 L 1169/12 Temmuz 1756)⁵. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde şeker halk için lüks olmuş, sarayda ise balın hakimiyetini kırabilecek bir tatlandırıcı konumunda olmamıştır (Bilgin, 2003a:99). Bununla beraber sarayda yıllık şeker tüketim miktarı, 15. yüzyıl sonlarında 5 ton civarında iken, bir asır sonra 35 ton, 17. yüzyıl ortalarına doğru ise 65 tonu bularak önemli bir artış kaydetmiştir. Saraya alınan şekerin önemli bir kısmı Helvahâne'de yapılan şerbet, hoşaf, reçel, macun, helva⁶ ve diğer şekerlemelere ayrılmış, geri kalan kısmı ise bazı yemeklerde kullanılmak üzere mutfaklara ve şekerli unların yapımı için fırınlara tahsis edilmiştir (Bilgin, 2003a: 99). Çok eskiden beri bilinen şekerin 19. yüzyıl başlarında, şeker pancarından elde edilmesi sonucu ucuzlamasıyla ilk temel tatlandırıcı olan balın yerini önemli ölçüde şeker almış (Tekinşen C. ve Tekinşen K., 2008: 3) bu çerçevede şekerleme üretimi de hızla yaygınlaşmış ve gerek saray gerekse de halk nezdinde tüketimi artmaya başlamıştır.

2. Sarayda Tüketilen Şekerlemeler

Osmanlılarda mutfak, saray yaşamının önemli bir parçasıdır. Padişah ve erkânı ile diğer bazı seçkin gruplar bir sofraya etrafında toplanmayı bir sosyal aktivite olarak görmüş bu yüzden de saray mutfağı daima yenilikler arayan, lezzetli ve zengin türler meydana getiren bir yer olmuştur (Güler, 2010: 25). Osmanlı mutfağında her türlü meyvenin şekerlemesi yapılmış ve bol bol yenmiştir. Sarayın Helvahânesi'nde 15. yüzyıldan beri incir, ceviz, kayısı, badem ve bugün bile "delikates" sayılan kestane şekerini üretilmiştir. Yine 16. yüzyılda peynir şekerini, elma akidesi, 17. yüzyılda akide şekerini, 18. ve 19. yüzyıllarda ise râhat-i halkûm adlı şekerlerin yapıldığı anlaşılmaktadır (Yerasimos, 2002: 171-173, 179). Bunun dışında 1775 tarihli bir vesikaya göre Osmanlı başkentinde şerbetçi esnafı tarafından üretilen badem şekerini, kahve, kişniş⁷, ağır miski⁸, bahar, turuncu vs. şekerleri ile akideci esnafı tarafından üretilen akide ve peynir şekerlerinin de⁹ Osmanlı sarayında önemli bir ikram unsuru olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim 1758¹⁰ ve 1784¹¹ yıllarına ait iki vesikaya göre başkent İstanbul'da bu işi yapan 24 adet dükkana sadece izin verilmesi ve bu dükkânlarda, sadece bazıları sayabildiğimiz bu şeker türlerinin üretilmesi bizi bu şekilde düşünmeye itmektedir.

Benzer şekilde 19. yüzyılda şekerçi dükkânlarında satılan râhat-i halkûm lokumu, bademli sucuk şekerini, fıstıklı hanım şiltesi, güllü akide, miskli akide, naneli akide, badem ezmesi, çocuklar için bergamod şekerini, halka şekerini, bayat peynir şekerini, miskal kamışı

şeklinde kırmızı şeker, çocuklar için ufak bardaklara konmuş kırmızı şeker, musaffa nöbet şekeri, ağdalı taze şeker, lohusalar için baklava şeklinde kesilmiş karanfilli kırmızı şeker, Ramazan için dairevi yapılmış güllü, kırmızı şerbetlik şeker, kış için salep şekeri, Ramazan için portakallı şerbetlik şeker, limonlu şerbetlik şeker, elma, armut, kayısı, hurma ve portakal kabuğundan şekerlemeler, büyük Hindistan cevizinden şekerleme, nane, tarçın ve kakule şekerleri gibi şekerlerin (Abdülaziz Bey, 1995: 151; Yerasimos, 2002: 179) bazılarının sarayda muhtelif törenlerde ikram edildiği veya saray erkanının aile efradı için önemli tatlılar arasında olduğu da tahmin edilmektedir.

19. yüzyılda Osmanlı sarayına hizmet veren şekerlemecilerin bir kısmının Avrupalı özellikle de Fransız kökenli olduğu ve şekerlemecilerden bazısının şekerleme malzemelerini bile yıllık olarak Fransa'dan aldığı anlaşılmaktadır. Belgelerde bu alıma "sâl-i cedid mubâyââtı" adı verilmiştir.¹²

2.1. Padişah Lokumu: Râhat-i Halkûm

Şekerlemeler içerisinde râhat-i halkûm adlı şekerlemenin padişaha (nefs-i nefis-i hümayun) özgü olduğu anlaşılmaktadır. Râhat-i halkûm ve eşribe başlangıçta sadece helvahâne-i hassada pişirilmişken zamanla akideci, şerbetçi ve şekerçi esnafı tarafından da pişirilmiş ve piyasada da satılmaya başlamıştır.¹³ Râhat-i halkûm, nişasta ve şekerle bazen de badem ve fıstık veya kaymak vs. ile yapılan bir şekerlemedir (Şemseddin Sami, 1978: 653).

Râhat-i halkûm terkininin şu şekilde olduğu tespit edilmiştir: Bir kıyye (1282 gr) beyaz şeker, 75 dirhem nişasta (250 gr), 5 kıyye (7 kg) su ve şeker yumurtanın akıyla "kestirilü(r)". Nişasta su ile gereği gibi ezilir ve süzülüp kestirilmiş şeker ile beraber tencereye konup karıştırılır, hafif ılık yanan kömür ateşinde yavaş yavaş kaynamaya bırakılır ve aralıksız bir şekilde, kepçe ile karıştırılır. Tatlı pişmeden önce iki fincan da gül suyu eklenir. Tatlının pişmesi kazan içindeki suyun tamamı buhar olup havaya karışmaya kadar 5-6 saat sürmektedir. Tatlının piştiğini anlamak için kaşıkla bir parça alınıp kopararak yukarı kaldırılmalı şayet kopan yerin ucu kaşıktan aşağıya salınır ise tatlı hala çiğ demektir. Bu, tatlının içinde hala su olduğu anlamına gelmektedir. Eğer ucu düğme gibi toplanıp "sinir gibi" geriye çekilir ise içinde sudan hiç eser kalmamış, dolayısıyla tatlı pişmiş demektir. Daha sonra kenarlı bir tepsiye az miktarda badem yağı sürüldükten sonra yeteri kadar beyaz, güzel dövülmüş ('ala meshuk) ve çok ince bir elekten (bürüncek elek) geçirilmiş şeker tepsiye konur ve arkasından pişen lokum tepsiye boşaltılarak yayılır ve soğumaya bırakılır. Soğuyan lokum daha sonra büyük bir makasa badem yağı sürülerek lokum gibi kesilir. Akabinde lokumlar şeker ve bir iki çekirdek miskin içine bırakılıp, karıştırılarak ikrama hazır hale getirilir (Ali Eşref Dedenin Yemek Risalesi, 1992: 36-37).

3. Saray Şekerlemecileri

Saray şekerlemecileri ziyafet ve sûr-i hümayunlarda ikram edilmek üzere saray için muhtelif nitelikte şekerlemeler hazırlamış kişilerdir. Şekerlemeleri saraya verdikten sonra

alacakları için, hazırlanan malzemelerin detayını ve masrafları gösteren bir müfredat defteri hazırlayıp saraya takdim etmişlerdir. Ancak şekerlemecilerin özellikle 19. yüzyılda devletin ekonomik durumu ile paralel bir şekilde, alacaklarını her zaman vaktinde alamadıkları bu nedenle de mağazalarının kapanması dahil önemli ölçüde ekonomik sıkıntıya düştükleri anlaşılmaktadır.¹⁴

Saraya şekerleme hazırlayan esnafın hizmetleri karşılığında zaman zaman kendilerine nişan veya madalya verilmesini talep ettikleri görülmektedir. Nişan ihansı yapılacağı zaman padişaha yapılacak arzın, Ser-katib Hazreti Şehriyâri tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁵

Şekerciliğin Türkiye'ye yayılması ve Türk şekerlemelerinin yurt dışında tanınmasında Hacı Bekir müessesesinin önemli hizmetleri olmuştur. Hacı Bekir müessesesinin kurucusu Bekir Efendi, Kastamonu'nun 'Araç ilçesinden İstanbul'a gelerek 1777 yılında Bahçekapı'da ilk şekerçi dükkanını açmış (Tan, 2003:992) ve yaptığı çalışmalarla akide ve lokumda en üstün kaliteyi ve lezzeti elde etmiştir. Nitekim tarçınlı, güllü, portakallı, limonlu ve sakızlı akideler Hacı Bekir'in buluşudur. Hacı Bekir'in akide ve lokumlarının ünü saraya ulaşınca sarayın "bütün şekerlemeleri" Hacı Bekir'den alınmaya başlamıştır. Hacı Bekir'e de sarayın "şekercibaşılık" unvanı verilmiştir (Tan, 2003:994). Bununla beraber Tan'ın sarayın bütün şekerleme ihtiyacının Hacı Bekir müessesesinden karşılandığı ifadesi çok iddialı bir ifade olarak gözükmektedir. Nitekim yaptığımız araştırmada bu ifadeyi destekleyen kesin bir veri bulunamamıştır. Osmanlı sarayına, özellikle 19. yüzyılda birçok yerli veya yabancı gayri Müslim'in de şekercilik hizmetinde bulunduğu bu nedenle de saray tarafından ödüllendirildiği düşünülürse bu iddianın tartışılabilirliği daha net ortaya çıkacaktır.

Hacı Bekir'i takiben oğlu Mehmed Muhiddin Efendi ve torunu Ali Muhiddin'in¹⁶ mesleklerindeki başarıyı devam ettirmeleri Osmanlı sarayının şekercibaşılık payesinin bu kişilere de ihсан edilmesine neden olmuştur (Altınöz, 2007: 52).

Osmanlı sarayına yerli Müslüman şekerlemeciler yanında yabancı uyruklu veya tebadan olan gayri Müslimlerin de şekerlemecilik hizmeti verdikleri görülmektedir. Sultan Abdülaziz Avrupa'ya yaptığı geziden sonra kendisine orada verilen ziyafetlerde ve saraylarda gördüklerini Osmanlı sarayına da taşımak istemiş, bu çerçevede İstanbul'a davet ettiği Fransa İmparatoriçesi, Avusturya İmparatoru ve Prusya veliahdı için Fransa'dan özel aşçı ve şekerlemeciler getirmiştir (Sürücüoğlu, 1999: 66-67). 26 Nisan 1866 tarihiyle Paris sefaretinden hariciye nezaretine gönderilen bir yazıda da; Roin'de bulunan Şekerlemeci Mösyö Şoşkorn'un "cenâb-ı şehinşahi"ye takdim olunmak üzere bir sandık şekerleme gönderdiğinin belirtilmesi¹⁷ yabancı uyruklu gayri Müslimlerin Osmanlı sarayına yaptığı şekerlemecilik hizmetine dair dikkate değer, bir diğer örnek olarak gözükmektedir.

Saraya şekerleme hizmeti veren bir diğer gayri Müslim Françesko Valori adlı kişidir. Valori'nin 1846'dan beri Der-saadet'te Beyoğlu'nda şekerlemeci dükkanının bulunduğu ve zaman zaman saraya şekerleme hazırladığı anlaşılmaktadır. Valori 1852 yılında¹⁸ "Napoli'den Kralzâde, Rûkâde Kamberici ve Bavyera Kralzâde"nin ziyafetlerinde ve sûr-i hümayunlar ile saray-ı âlide verilen ziyafetlerde (ziyâfet-i seniyye) Kuyumcubaşı Saadetlü Beğus Bey maiyetinde muhtelif yiyecek ve şekerlemeler hazırlamış, uluslar arası ünü olan

bir şekerlemecidir.¹⁹ Nitekim Valori'nin, 6 Mart 1858 yılında da Asaletlü Pernes Dûbâvîr cenablarına verilen ziyâfet-i seniyye ve Mayıs-Haziran aylarında sur-i hümayûn için şekerlemeler hazırladığı ve bu çerçevede devletten 600.000 kuruş alacağını bulunduğu görülmektedir.²⁰ Valori hizmetlerine mükafat olarak dükkanının üzerine “şekerlemeci hazret-i şehriyâri” unvanının yazdırılması için Osmanlı sarayından bir de talepte bulunmuştur. Bu çerçevede Valori'nin dükkanına “şekerlemeci-i şehriyâri” unvanının yazılması konusunda yazışma yapılmıştır (17 M 1275/27 Ağustos 1858).²¹

Şekerlemecibaşı olarak 1313 yılında ise Şarl Bordon'un adı geçmektedir. Hizmetlerinden dolayı Şekerlemecibaşı Şarl Bordon'e dördüncü rütbeden “Mecidi nişân-ı zîşânı” ihсан edilmiştir (16 S 1313).²²

Sarayın şekerleme ihtiyacını karşılayanlar dışında fakirleri ve çocukları sevindiren kişiler de saray tarafından onurlandırılmıştır. Beyoğlu'nda mukim ve Osmanlı tebasından şekerlemeci Heci Sarımszâde Karakin ve Kirkor efendiler her sene Ramazan ayında fakir Müslümanlara (aceze-i Müslime) iftarlık olarak reçel ve şerbet, bayram günlerinde ('ayâd-ı mübareke) ise şeker dağıtmışlardır. Nitekim mübarek günlerde Darülaceze'de çocuklara 150 adet pasta, 2 sandık (sandukça) bisküvi, 50 adet kağıtlara sarılı Avrupakari şeker dağıttıkları görülmektedir (27 Receb 1325/5 Eylül 1907). Bu çerçevede saray tarafından şekerlemeci Heci Sarımszâde Karakin ve Kirkor efendilere de “Darülaceze Fahri Şekercilik” unvanının verilmesi münasip görülmüştür (3 Ş 1325/11 Eylül 1907).²³

B. Şekerleme İkrâmı Yapılan Muhtelif Zamanlar

1. Saray Şenliklerinde Şekerleme İkrâmı

İslam medeniyeti saray geleneklerinden olan padişah çocuklarının doğumları için düzenlenen velâdet-i hümayun, şehzâdelerin sünnetleri için organize edilen sûr-i hümayun, derse başlamaları için yapılan bed-i besmele, sultan hanımların evlenmeleri için yapılan sûr-i cihaz, ordunun bir zafer kazanması sonucu yapılan fetih şâdûmanlığı gibi şenlikler Osmanlı devleti tarafından da icra edilmiştir. Şenlikler herkese açık olarak yapılmış böylelikle saray ve toplumun kaynaşması da sağlanmıştır. Osmanlı sünnet şenlikleri XV. yüzyılda Edirne'de, XVI. yüzyıldan sonra da IV. Mehmed'in 1675'teki şenliği dışında İstanbul'da At veya Ok Meydanları'nda yapılmıştır (Bayat, 2000: 111-112).

Osmanlı Devleti'nde sünnet ve evlilik gibi vesilelerle yapılan şenliklerde halka yönelik²⁴ şeker alayı ve çanak yağması adı verilen iki etkinlik yapılmıştır. Bu iki etkinliğin 27 Kasım 1539 Perşembe günü Kanuni Sultan Süleyman'ın oğulları Bayezid ve Cihangir'in sünnet düğünleri sırasında halka verilen ziyafette ve 1582'de yapılan sünnet şöleninde yapıldığı görülmektedir. Bu etkinliklerden konumuzu ilgilendiren şeker alayında; şekerden yapılmış ve bazen anıtsal boyutlara erişen eşya, bitki, hayvan ve hatta insan figürleri At Meydanı'na getirilmiştir (Yerasimos, 2002: 36-40). Şehzade Bayezid ve Cihangir'in sünnet düğünlerinde 850 kantar (47.976 kg) şeker kullanılmıştır. Bu şekerle sadece kına gecesinde tatlı olarak 53 çeşit tatlı ve şekerli kurabiye, ziyafetlerde ise 116 çeşit tatlı ikram edilmiştir.

(Bayat, 2000:117-118) 1582'de yapılan sünnet düğününde bu figürlere 9.595 kg şeker, 5.644 kg misk, tarçın, karanfil, anason, turunc, limon, kişniş, badem ve fıstık kullanılmıştır. At Meydanı'nı dolaştıktan sonra şeker heykelleri halka yağmalatılmış ve böylece İstanbullular 15 ton şekerlemeyi aralarında paylaşmışlardır (Yerasimos, 2002: 36-40).

Şenliklerde şekercilerin esnaf alayı içinde geçit törenine katıldıkları, biri kırmızı-beyaz, diğeri rengarenk iki bayrak taşıdıkları, ellerinde şekerden yapılmış heykeller bulunduğu görülmektedir. 1582 yılında III. Murad'ın şehzadesi III. Mehmed'in sünneti dolayısıyla düzenlenen şenlikte şekercilerin iki esnaf grubu halinde (şeker-furûşân, nakl-furûşân) şenliğe katıldıkları bilinmektedir (Tan, 2003: 1002-1003).

Sultan IV. Mehmed de 1675 yılında büyük şehzadesi Mustafa (II. Mustafa) ve küçük şehzadesi Ahmed'i (III. Ahmed) Edirne'de sünnet ettirmiştir. Şenlik için gerekli olan nahılların, şeker işlerinin ve çeşitli düğün malzemelerinin yapım yeri olarak Sultan Selim Vakfı'ndan bir han kiralanarak şenlik sorumlusuna bırakılmıştır. Burada 200 kadar şekerci, 150 nahılcı ve 50 kadar yardımcı eleman istihdam edilerek yoğun bir çalışma sonucu büyük ve küçük nahıllar, şekerlemeler, şeker tasvirleri (şekerden bülbüller, aslanlar, tavuslar, karacalar ve develer), iki büyük, kırk küçük nahıl yapılmıştır (Sürücüoğlu, 1999: 71, 74).

1720 yılındaki bir diğeri şenlikte ise 64 kilo kestane şekeri ile 519 kilo badem şekerlemesi yapıldığı (Yerasimos, 2002: 179) ayrıca 6 Mart 1858 yılında Asaletlü Pernes Dübâvir cenablarına verilen ziyafet-i seniyye ve mayıs ve haziran aylarında, sür-i hümayûn için gerekli şekerleme vs. hazırlığı ile ilgili olarak 600.000 kuruş masraf yapıldığı görülmektedir.²⁵

2. Saray Mensuplarına Bayramlarda Şekerleme İkramı

Ramazan bayramı ve Kurban bayramları gibi içtimai olan dini vecibelerin yerine getirilmesindeki birçok âdet Osmanlı Devleti'nin resmî teşrifatı içerisinde yer almıştır. Özellikle Ramazan ayı, resmî davetlerin yoğun olduğu bir ay olarak gözükmektedir. Nitekim bu ayda oruç tutulduğundan iftar münasebetiyle devlet ricali ve çeşitli zümre temsilcileri belirli günlerde iftar davetleri vermişlerdir (Alikılıç, 2004:116). Ramazan ayında ayın kutsallığına izafeten hazırlanan tatlı ve şekerlemelerde daha özel olmuştur. Mesela 1756 yılı Ramazan ayında padişah sofrası için hazırlanan tatlı ve şekerlemelerin isimleri şu şekildedir: Kadayıf, kellimonî eşribesi, şitâ eşribe ve reçeli, portakal şekerlemesi, kuzu kulağı eşribesi, dondurma, şekerleme vs. Hazırlanacak tatlılar için şeker, revgân-ı sade, badem, pirinç, karanfil, sirke, kırmızı, sakız, cevz-i rûmî, cevz-i tevâ, sardalya, misk, portakal, yumurta, limon, kuzu, kuzu kulağı, fındık-ı Şam, tavuk, süt vs. malzemeler de kullanılmıştır (14 L 1169/12 Temmuz 1756).²⁶ Ramazan ayı gibi Ramazan bayramlarında da muhtelif teşrifat uygulamaları gerçekleştirilmiştir. Nitekim sadrazamların Ramazan bayramlarında mutad olarak her yıl padişaha, kadın efendilere, sultanlara, Enderun-u hümayûn ve sair saray mensuplarına muhtelif meyve, şükûfe ve şekerleme ikramında buldukları görülmektedir. Bu ikramın maliyeti 1806 yılında 4600 kuruş olmuştur. Asıl maliyet 5475,5 kuruş tutmuşsa da bu miktarın 875,5 kuruşu miri için (devlet lehine) tenzil edilmiştir. Şükûfe 600 akçeden, simli meyve 20 akçe, şekerleme 360 akçe, döğme meyve ise 80 akçeden hesaplanmıştır.

Şükûfe ve döğme meyveler sarayın bütün mensuplarına gönderilirken simli meyve ve şekerlemelerin belli kişilere gönderildiği görülmektedir. Nitekim “simli meyve”ler sadece padişah, darussaâde ağası, silahdar, serçukadar ve hazine ağasına gönderilmiş; şekerlemeler ise padişah ve kadın efendiler başta olmak üzere darussaâde ağası, silahdar ağa, serçukadar, hazine ağası, darussaâde ağası katib efendisi ve Topkapı’da bulunan Halveti Dergâhı şeyhine gönderilmiştir (29 C 1221/13 Eylül 1806).²⁷

Tablo: Ramazan Bayramında Sadrazam Tarafından Saray Mensuplarına Gönderilen Hediyeler (29 C 1221/13 Eylül 1806).²⁸

İkram Edilen Kişi	Şükûfe / Akçe	Simli Meyve/ Akçe	Şekerleme/ Akçe	Döğme Meyve/ Akçe
Mübarek rikâb-ı kâmiyâb-ı hümâyûn hazreti cihandâri	20	20	40	80
Başkadın hazretleri	15		24	60
İkinci kadın hazretlerine	15		24	60
Üçüncü Kadın hazretleri	15		24	60
Dördüncü Kadın hazretleri	15		24	60
Beşinci Kadın hazretleri	15		24	60
Altıncı Kadın hazretleri	15		24	60
Darussaade ağası hazretlerine	10	10	15	50
Silahdar ağaya	8	10	15	40
Serçukadar ağaya	4	10	9	30
Hazine ağasına	4	10	9	30
Hatice sultana	15		24	60
Becâf (?) Sultana	15		24	60
Esmâ sultana	15		24	60
Hebsinallah (?) Sultana	15		24	60
Hala Şeyhülislam olan efendi hazretlerine	10			50
Sâbıkân Şeyhülislam olan Ömer Hulusi efendiye	5			20
Sâbıkân Şeyhülislam olan Ahmed Said efendiye	5			20
Hala sadrırum olan İshak efendizâde Ahmed Muhtar efendiye	3			20

Sâbıkân Sadırurum olan Ahmed Şemseddin efendiye	3			20
Sâbıkân Sadırurum olan İsmail Paşazâde İbrahim İsmet bey efendiye	3			20
Sâbıkân Sadırurum olan Ataulah efendizâde Mehmed Arif efendiye	3			20
Rumeli bâbesi (babası) olup Osman Paşazâde Arif Mustafa Bey'e	3			20
Rumeli bâbesi (babası) olup sâbıkân Sadırnadolu İmamı Ebubekir efendiye	3			20
Hala İslambol (İstanbul) kadısı Seyyid Murad efendiye	3			20
Hala sadırnadolu Emin Bey efendiye	3			20
Rumeli bâbesi olup sâbıkân sadırnadolu imam-ı evveli Derviş Hafız Efendiye	3			20
Mübarek rikâb-ı hümâyûn hazreti cihandâri biniş? Kevâlhâne	32			120
Darussade ağası hazretlerine	10			50
Silahdar ağaya	8			40
Hâzin (Hazine bekçisi) ağaya	3			20
Darussaade ağası katib efendisine	3			20
Mübarek rikâb-ı hümâyûn hazreti cihandâri biniş? Def'a Kevâlhâne	32			120
Darussade ağası hazretlerine	10			50
Silahdar ağaya	8			40
Hâzin (Hazine bekçisi) ağaya	3			20
Darussaade ağası katib efendisine	3			20
Mübarek rikâb-ı kâmiyâb hazret-i cihandâri Halvet-i Topkapu'ya	32		40	120
Darussade ağası hazretlerine	10		15	50
Silahdar ağaya	8		15	40
Hâzin (Hazine bekçisi) ağaya	3		9	20
Darussaade ağası katib efendisine	3		9	20
Toplam	411	60	416	1850

3. Devlet Tekke İlişkisi Bağlamında Şeker

Osmanlı toplum hayatında devlet-tarikat ilişkisini, siyasi otorite ile manevi otoriteye ait nüfuz sahalarının birbiriyle bütünleşmesi çerçevesinde tanımlamak mümkündür. Bu bütünleşmenin devlet cephesindeki görüntüsü siyasi kontrol noktasında anlam kazanırken, tarikatlar cephesindeki görüntüsü ise daha çok günlük yaşamı ilgilendiren geniş bir faaliyet sahasını kapsamaktadır (Işın, 1997: 225).

Osmanlı hükümdarlarının, maddi ve manevi kaygılarla tekke mensuplarıyla yakın temas içinde oldukları (Öngören, 2004: 110), bu çerçevede tekkelere zaman zaman gerek mahalli zenginler ve idari otoriteler gerekse merkezdeki devlet adamları tarafından muhtelif vesilelerle yüklü miktarlarda aynı ve nakdi yardımlar yapıldığı, hediyeler gönderildiği görülmektedir. Nitekim yakın dönemlere kadar vükela, vüzerâ ve bazı zenginler (ağniya) tarafından kendilerine taalluk ve münasebeti olan kişilere özellikle Ramazan ayı gibi özel zamanlarda hediyeler verildiği, ilim talebeleri ve tekkelere erzak gönderildiği görülmektedir. Mesela 1864 yılı Ramazan ayına özgü olarak Hıdiv İsmail Paşa tarafından tekkelere 83.000 kuruş değerinde 40 kantar şeker ve 100 kazevi erz gönderildiği kaydedilmektedir (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2001: 205).²⁹

Devlet tekke ilişkisini tekke-tarikat bağlamında şu şekilde somutlaştırabiliriz:

Safevi tehlikesi Bektaşiliğin iktisaden zenginleşmesine bir vesile teşkil etmiş ve II. Bayezid Bektaşî vakıflarının zenginleşmesinin önünü açmıştır (Ocak, 1992: 377).³⁰ Yine devletin yeniçerilik teşkilatını Hazreti Hacı Bektaşî Veli duasıyla teşkil etmesi, yeniçerileri Bektaşîliğe muhabbet ettirmesi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2001: 81) ve Bektaşîlerin yeniçerilerin dini hayatı üzerinde hakim bir etkiye sahip olmaları (Lewis 2006: 148) Bektaşî babalarından birinin Hacı Bektaş Veli'nin vekili olarak 94. Kışla'da oturması, Hacı Bektaş Dergahı'nda şeyh olarak göreve başlayan zatın İstanbul'a gelerek şaşalı bir törenle karşılanması, buradan Ağa Kapısı'na götürülüp, tacın (Bektaşî sarığı), Yeniçeri ağası tarafından şeyhin başına geçirilip, şeyhin daha sonra Babalı'ye gitmesi (Kara 2004:276/Mantran 1991:87)³¹ gibi olgular devlet tekke arasındaki sıkı ilişkiye işaret eden örneklerdendir. Bu ilişkilerden birisi tarihe "kahvehane nişan alayı" olarak geçen ve Bektaşî babasının avucuna aldığı "bir tutam şeker ile bir tutam kahveyi" ateşe atıp dualar ederek törene manevi bir hava kattığı törenlerdir. Töreni yeniçeriler ile Bektaşî Dergahı mensupları birlikte düzenlemişlerdir.

Bu tören yeniçerilerin emekliye ayrıldıktan sonra açma imtiyazına sahip oldukları kahvehaneler için yapılmaktadır. Tören "Ağa Kapusu önünde" düzenlenmektedir. Tören için hazırlanan alayın önünde kahvehaneye asılmak üzere yeniçerinin hizmet ettiği "orta"yı simgeleyen kabartma motif halinde "orta nişanı" taşınmış, bunun ardı sıra baş karakullukçular, onun ardında Bektaşî babaları, onun ardında Bektaşî dervişleri, çorbacı ağa ve odabaşı ağa yer almıştır. Daha önce açılışa hazır hale getirilen kahvehanede "Bektaşî Babası önce bir "gülbang" çekmekte ve "orta nişanı" büyük bir saygıyla kapının giriş kısmına asılmaktadır.

Sonra ocaklığa gümüş şamdanlar üzerinde mumlar yakılmakta ve Bektaşî babası avucuna aldığı “bir tutam şeker ile bir tutam kahveyi” ateşe fırlatarak kahvecilerin piri sayılan “Şah-ı Şazeli” hazretlerinin ruhaniyetinden istimdat etmekte, Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt ve sahabe-i kirama salat u selam getirilmektedir. Son olarak da bütün misafirlere cömert bir şekilde ikramlarda bulunulmaktadır (Soyyer, 2005: 7; Alkan, 2009: 251).³²

Devlet tekke ilişkisi ve bu ilişkiyi kuvvetlendirdiğine inandığımız bir diğer örneği Halveti tarikatından verebiliriz. 1806 yılına ait bir belgeden sadrazamların Ramazan bayramlarında mutad olarak her yıl Topkapı’da bulunan Halveti Dergahı şeyhine şükûfe (çiçek), şekerleme ve dövme meyve gönderdiği görülmektedir. Saray mensuplarına gönderilen şekerleme miktarından daha fazla olarak Halveti Dergahı’na gönderilen şekerleme miktarı ile padişaha gönderilen şekerleme miktarının aynı miktarda olması Osmanlı Devleti’nin dönemin manevi dinamiklerine verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. Hediye meyve, çiçek ve şekerlemelerin diğer dergahlardan ziyade özellikle Halveti Dergahı’na gönderildiğinin belirtilmesi dönemin hükümdar ve sadrazamının Halveti Dergahı’na olan ilgisi ile alakası olduğunu akla getirmektedir.³³

4. Nevruzda Şekerleme İkrâmı

Osmanlı sarayında nevrüz bir bayram havası içerisinde kutlanmıştır.³⁴ Nitekim 21 Mart’a tekabül eden gün şairler bahariye/nevrüziye adlı methiyelerini, hekimbaşı ise çeşitli baharatlardan hazırladığı nevrüziye adı verilen macunu sultana sunmuşlardır (Memiş, 2008: 278). Nevruz gelmeden bir gün önce saray eczanesinde (eczahâne-i hümayûn) hazırlanan bu macun üzerine altın tozu dökülmüş, kırmızı renkli bir şekerdir. Bu şeker tüllerle bağlı güzel kaseler içinde hanedan üyeleri, vezirler vs. devlet ileri gelenlerine dağıtılmıştır. Bu şekerin sabah aç iken yenmesinin şifa vereceğine inanılmıştır. Nitekim nevrüz şekerinin gümüş tepsilere konarak yanına da “S” harfi ile başlayan yedi çeşit yiyecek (susam, süt, simit, su, salep, safran ve sarımsak-samırsak) dizildiği bunlardan birer parça yenmesi halinde şifalı olacağına inanıldığı görülmektedir (Sürücüoğlu, 1999: 79-80).

5. Ulufe Dağıtım Töreninde Şekerleme İkrâmı

Yeniçeri Ocağı ile diğer askeri sınıflara üç ayda bir verilen ulufe adı verilen maaşlar törenle dağıtılmıştır. Ulufe çıkacağı gün divan toplanır, sadrazam ve devletin ileri gelenleri kubbealtında, padişah da tahtına oturarak, ulufe dağıtım törenini seyredirdi. Divan toplanırken sadrazam oturmadan önce sağında ve solunda bulunan divan üyelerini selamlar, oturduktan sonra ise “Sabahınız hayrola” diye iltifatta bulunurdu. Bu sırada askerin iyi niyet ve bağlılığına işaret olmak üzere, eski kanun gereğince Muhzır Ağa tarafından sadrazamdan başlanarak derece sırasıyla divan halkına *akide şekeri*³⁵ dağıtılmıştır. Bu şekere “akide (bağlılık şekeri” adı verilmiştir (Sürücüoğlu, 1999: 62).

6. Yabancı Ülke Heyetlerine Şekerleme İkramı

6. 1. Kral, Kraliçe ve Hanlara Şekerleme İkramı

Osmanlı topraklarına misafir gelen yabancı ülke kral ve kraliçelerine kalacak yer tahsis edilip sarayın olağan bir ikramı olarak kendilerine şekerleme, meyve, yemiş gibi şeylerin gönderildiği görülmektedir. Konu ile ilgili olarak ilk önce kral veya kraliçenin Osmanlı nezdindeki sefirine tebliğ yapılmakta, gelmekte olan misafirin ne zaman geleceği, şeker ve buketleri kimin takdim edeceği, takdim sırasında giyilecek kıyafetlerin niteliği (askeri veya sivil kıyafet) konusunda kurumsal hassasiyetlere dikkat edildiği görülmektedir.³⁶ Gelen misafirler sarayda ağırlandığı gibi saray mensubu muhtelif görevlilerin hanesine de misafir olarak verilebilmekte ve kendilerine meyve, şükûfe çiçek ve şekerleme gönderilerek adeta hoş geldiniz denmektedir.³⁷

6. 2. Elçilere Şekerleme İkramı

Devletler önceleri birbirleri nezdinde daimi elçi bulundurmamışlardır. Bunun yerine çeşitli vesilelerle elçiler gönderildiği görülmektedir. Nitekim ya bir meselenin halini görüşmek, ya da sulh ve muahede akdi veya devletler arasındaki dostluk münasebetlerinin kuvvetlendirilmesi amacıyla hediye verilmesi, cülus, zafer tebrik ve tebliği için devletlerin birbirlerine elçi ya da heyet gönderdikleri görülmektedir (Ali Seydi Bey, 1973:139). Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nde elçilerin kabul edilmişlerini de kapsayan protokol işleriyle uğraşan bir teşrifat dairesi kurulmuş ve burada konulan kurallara uyulması için büyük bir hassasiyet gösterilmiştir. Elçilere yapılan masraflar zamana, elçinin geldiği ülkeye ve görüşülecek konuya göre değişmiştir. Görüşülecek konu önemliyse elçiye daha fazla rağbet gösterilmiş, memnun etmek için gereken her şey yapılmıştır. Olağan ziyaretlerde ise adet olduğu üzere ağırlanıp fazladan bir şey yapılmamıştır. Elçilere gösterilen olağanüstü ilgi ve onlara karşı ortaya konulan gösterişin nedenleri arasında onları etkilemek, psikolojik baskı altına almak ve üzerlerinde iyi bir izlenim bırakmak, diğer devletlere karşı büyük ve heybetli görünme, güç gösterisinde bulunma onları psikolojik ve manevi etki altına alma gibi etkenler etkili olmuştur (Düzbakar, 2009: 183-191). Mesela Hünkâr İskelesi'nde kurulan çadırları tetkik için giden sadaret kethüdası orada iken bu sırada Rusya elçisi dahi, gezip dolaşma (tenezzüh ve tefrih) amacıyla gezinirken elçinin kethüdanın çadırının önünde aheste bir şekilde dolaştığı haber alınmış ve bunun üzerine elçi davet edilerek kendisine özel bir merasim yapılmıştır. Elçi için bir çadır boşaltılmış ve kendisine şekerleme ikram edilerek akabinde akşam (ahşam) yemeği gönderilmiştir. Elçi kendisine yapılan hürmetten öyle memnun kalmıştır ki durumu Rusya İmparatoruna bildireceğini dahi ifade etmiştir.³⁸

6. 2. 1. Elçi Değişiminde Şekerleme İkramı

Osmanlı Devleti'nin, ülkesine gelen yabancı ülke temsilcilerine *olağan olarak her zaman* yer tahsisi yaptığı, muhtelif yemek, meyve, şükûfe ve şekerlemeler gönderdiği görülmektedir. Heyetlere gönderilecek şükûfe ve şekerlemeler için "irâde-i seniyye"³⁹

çıkarılmakta ve sarayın bu tür hizmetlerle yakından ilgilendiği⁴⁰ görülmektedir. Elçi değişimi olduğunda yeni elçinin geldiğini, elçilik kâtibi Paşa Kapısı'na (sadrızamlığa) gelip haber vermekte bu çerçevede Osmanlı yönetimi tarafından ertesi gün elçiliğe meyve sepetleri, çiçek ve şekerlemeler gönderilmekte ve elçinin sadrazam ile görüşeceği tarih belirlenmektedir. Mesela teşrifat yevmiye defterlerine göre 1820'de gelen İngiltere ortaelçisine 60 sepette 15 tabla yemiş ve 15 tabla çiçek ile billur kaseler içerisinde 4 tablada 20 kase şekerleme gönderilmiştir (Girgin, 1994: 54).

6. 2. 2. Yabancı Ülke Değerlerine Saygısızlık Yapılması Durumunda

Osmanlı topraklarında, yabancı devletlerin bayrak vs. değerlerine yapılan hoş olmayan hareketler devlet tarafından engellenmiş, bu tür fiillerde bulunan kişiler şiddetli bir şekilde cezalandırılmış⁴¹ iki devlet arasındaki ilişkilerin zedelenmemesi (siyânet ve himâyeti) için bazı fiili tedbirler yanında meyve, şükûfe ve şekerleme gibi gönül alıcı hediyeler hazırlanarak ilgili devletin temsilcilerine gönderilmiştir.⁴²

6. 2. 3. Yabancı Ülke Temsilcilerinin Karşılmasında

Yabancı devlet elçilerine şükûfe ve şekerleme gibi hediyeler mutad olarak divan tercümanı ve münasip bir kişi vasıtasıyla gönderilmiştir.⁴³ Yabancı ülke temsilcileri Der-saadet'e geldikleri zaman kendileri için şükûfe ve şekerleme gibi hediyeler hazırlanarak karşılamaya gidilmiştir. Bu amaçla elçinin Der-saadet'e gelişi saati öğrenilerek ilgili protokol uygulanmıştır. Mesela İngiltere büyükelçisinin gece saat üç sularında düvel-i müttefika meclisinden Der-saadet'e döndüğü İngiltere tercümanı tarafından Babaliye bildirilmiş ve bu çerçevede mutad olarak divan tercümanı ve yanına bir kişi daha görevlendirilerek şükûfe ve şekerleme takdimi yapılmıştır (3 Ca 1238/16 Ocak 1823).⁴⁴ Ülkede görev yapan elçilerin yurtdışından Osmanlı topraklarına gelişi ilk defa olsa da olmasa da⁴⁵ devletin büyüklüğüne göre karşılama töreni gerçekleştirildiği ve bu tür törenlerin gelen heyetin temsil ettiği devleti "bir nevi taltif" amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁶

6. 2. 4. Geçmiş Olsun Dileğini İletmek Amacıyla

Yabancı ülke temsilcilerine çiçek ve şekerleme gönderilmesinde etkili olan nedenlerden biri de yaşanan felaketler nedeniyle, felaketin Osmanlı devleti tarafından da üzüntüyle karşılandığını göstermek için yapılmıştır. Mesela Galata⁴⁷ yangını (harîk) münasebetiyle hatır sormak ve taltif etmek için ecnebi elçilere Saksonyakârî tabaklar ile şekerleme, şükûfe ve meyve ikramı yapılmıştır (7 Ra 1247/16 Ağustos 1831).⁴⁸

7. Hediye Şekerlemelerden Alınan Resmin Kaldırılması

Osmanlı Devleti'nde resmî birimler arasında gönderilen şekerlemeler satın alındığı zaman, bunlar da alınan diğer malzemeler gibi vergiye tabi tutulmuştur. Bununla beraber Osmanlı Devleti bir İslam devleti olduğu için⁴⁹ "serf ve telef makûlesi olan (bazı) rusûmât"

İslam'a aykırı (gayr-ı câiz) olması nedeniyle sırası geldikçe yürürlükten kaldırılmıştır. Bu çerçevede resmi birimler arasında hediye olarak gönderilen çiçek, meyve ve şekerlemelerden alınan resim (vergi) de kaldırılmıştır.⁵⁰ Çiçek, meyve ve şekerlemelerden alınan resmin kaldırılmasına Şeyhülislam Dürrizâde Abdullah Efendi, Mekkizâde Mustafa Asım Efendi ve Yahcızâde Abdulvahhab Efendi de onay vermiştir.⁵¹

Sonuç

Osmanlı Devleti teşrifat kuralları çerçevesinde saray tarafından düzenlenmiş olan muhtelif şenliklerde, bayramlarda, nevrudza, ulufe dağıtım törenlerinde, *ülkesine gelen yabancı kral, kraliçe, han ve sefaret heyeti mensuplarına*, kişilerin önem derecesine göre hizmet ve ikramlarda bulunmuştur. Yapılan hizmet ve ikramlar içerisinde meyve, *şükûfe* ve şekerleme ikramının genelde herkese olağan bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Özellikle Ramazan bayramlarında sadrazam tarafından saray mensupları ve Topkapı'da bulunan Halveti Dergahı mensuplarına gönderilen şekerlemeler incelendiğinde Padişaha ve Halveti dergahına gönderilen şekerleme miktarının eşit miktarda olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin İslam dinine gösterdiği saygı unsurlarından biri olarak gözükmektedir.

Osmanlı sarayında ikram edilen şekerlemelerde ilk dönemlerde Osmanlı tebasının etkisi hâkim iken 19. yüzyılda, meydana gelen Batılılaşma hareketlerinin de etkisiyle Fransız etkisi de gözükmektedir. Bu çerçevede Avrupa'dan *şekerleme siparişi edildiği* veya *şekerlemeci getirildiği* ve *bu kişilerin çeşitli şekillerde taltif edildikleri* görülmektedir. Nitekim sarayın beğenisini kazanan bu nitelikteki şekerlemecilerin *şekercibaşı*, *şekerlemecibaşı* veya "şekerlemeci-i şehriyârî" unvanları veya muhtelif nişanlarla takdir ve taltif edildikleri görülmektedir. Bununla beraber bazı şekerlemecilerin kendilerine verilecek nişanın türünü tercih etme yoluna gittikleri de görülmektedir. Nitekim yurtdışında yaşayan bazı şekerlemecilerin Osmanlı sarayına şekerleme sunarak arkasından kendilerine mecidi nişan-ı hümayunu yerine "erbâb-ı san'at ve ziraatı teşvik için verilen bir altın madalya" verilmesi talebinde bulunmaları dikkat çekmektedir. Nişan ihşamı yapılacağı zaman padişaha yapılacak arzın, Serkatib Hazreti Şehriyârî tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. 19. yüzyılda devletin ekonomik yönden sıkıntılar içerisinde olması saray tarafından verilen bazı ziyafetlerin şekerleme ücretlerinin ödenmesinde de sıkıntı yaşanmasına neden olmuştur.

Sonnotlar

² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun (HAT)*, 1335/52080.

³ BOA, *Cevdet Belediye (C. BLD.)*, 113/5641, Vesika 1-4.

⁴ Bakınız 2 N 1209 (22 Şubat 1795) tarihli vesika. Belge 1795 tarihli olmasına rağmen inhisarın genişletilmesinin çok uzun zaman önce yapıldığı anlaşılmaktadır. BOA, C.İKTS., 9/431, Vesika 1-3.

⁵ İlgili vesikada hazırlanan tatlıların malzemeleri ve miktarları liste halinde verilmiştir. BOA, C. SM., 150/7510.

⁶ Osmanlı Devletinde muhtelif helva çeşitleri üretilmiştir. Helva değişik malzemelerden üretilebildiği gibi doğal bir ürün de olabilmıştır. Helvahanede meşhur ve çok miktarda tüketilen zülbâye helvası ile baş, zerd, kestane ve helva-i halkaçını yapılımıştır. (Bilgin, 2003b: 116) Fatih döneminde devlet adamlarına ikram edildiği anlaşılan helva

çeşitlerinden birisi de “me’mune helvası”dır. (Halıcı, 1999: 218) Diyarbakır’da belirli ağaçların yapraklarından yapılan kudret helvası, Edirne’de ise miskle tatlandırılmış helva yenmiştir. Miskle karıştırılmış şekerin İstanbul’da satıldığı ve sadece böyle bir tatlının yapımında kullanıldığı tahmin edilmektedir. Bunların dışında İstanbul’da ballı, bademli ve susamlı üç çeşidi bulunan ak helva ile firenk helvası ve sabûni helva (Faroqhi, 2000: 231-232), pişmaniye helvası, şekerli levzine helvası, halkaçını helvası, kâhi helva, şekerli müşfike helvası, ballı müşfike helvası, şekerli me’muniye (Argunşah ve Çakır, 2005: 126-129) üretimi yapıldığı görülmektedir. Türk geleneğinde özellikle kış geceleri helva sohbetleri adı verilen bazı toplantılar yapılmıştır. Bu gelenek 18. yüzyılda Lale Devri’nde saray ve seçkin kişilerin evlerinde de rağbet bulmuş, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa zamanında yapılanları ise ün kazanmıştır. “helva sohbetleri” (helva sofraları)nin vazgeçilmez helvaları da “helvâ-yı hâkâni, helva-yı sabûni, helva-yı leb-i dilber, helva-yı âsûde, tepsi helvası, gazi helvası” (Kut, 2002: 219), keten helvası ve irmik helvası olmuştur (Halıcı, 1999: 222).

⁷ Kara kimyon, güzel kokulu tahmid. (Şemseddin Sami, 1978: 1170)

⁸ Misk gibi siyah veya misk kokulu. (Şemseddin Sami, 1978:1344)

⁹ Bakınız 27 L 1189 (21 Aralık 1775) tarihli vesika. BOA, C. İKTS.,119/943.

¹⁰ Bakınız 2 B 1171 (12 Mart 1758) tarihli vesika. BOA, C. BLD., 100/4987.

¹¹ İlgili belgede akideci esnafından iken Masum Hekim Ali Paşa’nın sadareti sırasında meydana gelen yangında 24 Dükkanın gedik emrinin yandığı belirtilmektedir. (29 M 1199/12 Aralık 1784). BOA, C. BLD., 142/7095.

¹² Şekerlemeci Valori tarafından verilen arzuhalde sūr-i hümayun esnasında hazırlanan şekerleme parasından bir kısmının kaldığı ve ödenmesi gereken 98.881 kuruşun ödenmesi ve saray-ı hümayunda düzenlenen ziyafet-i seniyye için Ğarândük Kostantin cenablarına verilen şekerleme masraflarının ödenmesi istenmiştir. Valori’ye her ne kadar belirtilen bu masrafların bilahere ödeneceği belirtilmişse de henüz ödenmemiştir. Valori arzuhalinde kendisinin her sene yaptığı gibi bu sene de yeni yıl (sâl-i cedid) mubâyaatı için Fransa’ya seyahat edeceğini bu nedenle şiddetle paraya ihtiyacı olduğunu ve alacaklarının ödenmesini istemiştir. (15. 9. 1859). BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası* (HR. TO), 432/59, Varak 1-4.

¹³ Bakınız Evâhir-i Receb 1209 (Ocak 1795) tarihli vesika. BOA, HAT, 1335/52080./ Ayrıca bakınız 2 N 1209 (23 Mart 1795) tarihli vesika. BOA, C. İKTS., 9/431, Vesika 1-3.

¹⁴ Mesela Şekerlemeci Valori verdiği iki arzuhalde eskiden beri saraya muhtelif hizmetler yaptığını söyleyerek, 6 Mart 1858 yılında Asaletlü Pernes Dübâvir cenablarına verilen ziyafet-i seniyye ve Mayıs ve Haziran aylarında sur-i hümayun için gerekli şekerleme vs. yi tedarik etme ve masraflarla ilgili bir defter hazırlayarak alacaklarının ödenmesi için saraya birkaç defa başvuruda bulunmuşsa da alacaklarını hemen alamamıştır. Valori dilekçesinde, borçlu olduğu kişilere 20 güne kadar borçlarını ödeyeceğine dair teminat verdiğini, eğer ödeme yapamazsa borçluların hükümet kanalıyla kendisinden alacaklarını tediye edeceklerini, bu nedenle alacağı 600.000 kuruşun eksiksiz (lâ-ekal) “derhal ve bilâ-te’hir” kendisine ödenmesini ifade etmiştir. (27. 1. 1859). BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası* (HR. TO), 431/15, Varak 1-5.

¹⁵ Bakınız 16 S 1313 (8 Ağustos 1895) tarihli vesika. BOA, 1310 *Sonrası İradeler Taltifat* (İ. TAL.), 83/1313/S-54.

¹⁶ Ali Muhiddin’e 31 Ocak 1906’da II. Abdülhamid tarafından sarayın “şekercibaşılık” unvanı verilmiştir (Altınöz, 2007: 52).

¹⁷ Bu davranışı nedeniyle Mösyö Şoşkorn’un cenâb-ı saltanat-ı seniyyeden bir nişana nail olması arzusunda olduğu bildirilmiş ancak verilecek nişanın “mecidi nişan-ı hümayunu yerine erbab-ı sanat ve ziraatı teşvik için verilen bir altın madalya olması konusunda saraya arzda bulunulmuştur (6. 4. 1866). BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası* (HR. TO), 76/11.

¹⁸ İlgili belgede 6 yıl öncesinden bahsedilmektedir. Buna göre 1858 yılının 6 yıl öncesi 1852 yılına tekabül etmektedir.

¹⁹ BOA, İ. HR., 159/8463, Vesika 1-3.

- ²⁰ BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO)*, 431/15, Varak 1-5.
- ²¹ BOA, İ. HR., 159/8463, Vesika 1-3.
- ²² BOA, *1310 Sonrası İradeler Taltifat (İ. TAL.)*, 83/1313/S-54.
- ²³ Dahiliye nezaretinden Darülaceze'ye gönderilen yazı için bakınız: BOA, *DH. MKT*, 1198/16, Vesika 1-2.
- ²⁴ Şölenlerde halka yönelik etkinlikler dışında sarayda da bazı törenlerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Mesela 1456 yılında Sultan Fatih'in oğullarının sünnetinde tepeslerle meyve şekerleme ikram edilmiş sonra da artanlar kutulara konulup konuklara hediye edilmiştir. (Yerasimos, 2002: 179)
- ²⁵ Bakınız 27. 1. 1859 tarihli vesika. BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO)*, 431/15, Varak 1-5./ Sarayda düzenlenen sür-i hümayun ve ziyafetlerde (ziyafet-i seniyye) hizmet veren şekerlemecilerden birisi de Şekerlemeci Valori'dir. Valori'nin şekerlemeleri hazırlamak için gerekli malzemeleri yıllık olarak (sâl-i cedit mubâyâtı) Fransa'dan aldığı anlaşılmaktadır. Şekerlemeci Valori tarafından verilen arzuhalde sür-i hümayun esnasında hazırlanan şekerleme parasından bir kısmının kaldığı ve ödenmesi gereken 98881 kuruşun ödenmesi ve saray-ı hümayunda düzenlenen ziyafet-i seniyye için Garândük Kostantin cenablarına verdiği şekerleme masraflarının ödenmesi istenmiştir. Fakat belirtilen bu masrafların bilahare ödeneceği belirtilmişse de henüz ödenmediği görülmektedir. Bu çerçevede Valori, kendisinin her sene yaptığı gibi bu sene de yeni yıl (sâl-i cedit) mubâyâtı için Fransa'ya seyahat edeceğini bu nedenle şiddetle paraya ihtiyacı olduğunu ve alacaklarının ödenmesini talep etmiştir (15. 9. 1859). BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO)*, 432/59, Varak 1-4.
- ²⁶ İlgili vesikada hazırlanan tatlıların malzemeleri ve miktarları liste halinde verilmiştir. BOA, *C. SM.*, 150/7510.
- ²⁷ BOA, *C. DH.*, 174/8667.
- ²⁸ BOA, *C. DH.*, 174/8667.
- ²⁹ Yardımın hangi tekkelere yapıldığı konusunda açıklayıcı bir veriye rastlanmamıştır.
- ³⁰ Osmanlı hükümdarlarının yeniçerilerin piri sayılan Hacı Bektaş için türbesinin etrafına binalar yaptırdıkları, vakıflar kurdukları, sebiller inşa ettikleri görülmektedir (Çetinkaya, 2005: 37). 17. asırda Mısır'da Ehl-i sünnet ve'l cemaat olan dört Bektaşî tekkesinin bulunduğu, Sultan Selim'in burayı iki defa ziyaret ettiği ve bu tekke ile Osmanlı halifesi arasındaki ilişkinin de son derece iyi olduğu bilinmektedir (Kutlu, 2006: 45). Yine yapılan bir tespitite Yavuz Sultan Selim İran seferine giderken, bir Bektaşî merkezi olan Kütahya civarındaki Seyyid Gazi türbe ve zaviyesini ziyaret ederek buradaki dervişlere 100. 000 akçe ihşanda bulunmuştur (Savaş, 2002:149). Hüdaî Şeyhî Dülgerzâde Efendi'nin Padişah tarafından hatırının sorulup kendisine muhtelif hediyeler verilmesi, Padişahın Mevlevihane'ye gidip Mevlevî törenlerini izlemesi şeyhlere ve dervişlere bahşişler vermesi bu konuda dikkate değer bir başka örnektir (1785) (Emecen, 2003:19, 21).
- ³¹ Bektaşî tarikati ile Osmanlı yönetimi arasındaki ilişkilerin önemli bir bölümünü yeniçeri ocağı ile mevcut bağlantılar oluşturmaktadır. (Faroqhi, 2003:137) Nitekim Osmanlı gazileri aracılığıyla Hacı Bektaşî Veli'yi tanıyan Osmanlı sultanları yeniçeriliği kurarken onun Osmanlı gazileri arasında yaygın olan güçlü Hacı Bektaşî kültürü nedeniyle ocağı ona bağlamışlardır. 16. yüzyılın başlarında ise Balım Sultan, Haydarilikten ayrılıp Osmanlı hükümet merkezinin desteğini alarak Bektaşîlik tarikatını Hacı Bektaşî Veli adına, bugün bildiğimiz şekliyle fiilen kurmuştur. (Ocak, 2009:179; Savaş, 2002:147)/İstanbul'da Şehzadebaşı ve Vatan caddesi üzerinde bulunan yeniçerilere ait iki kışlada beşer adet Bektaşî Tekkesi faaliyet göstermiştir. (Alkan, 2009: 249)
- ³² Yapılan araştırmada Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki mevcut kayıtlar arasında Bektaşî dergahına verilen taamıye, tevliyet kayıtları, türbedarlar, ocağın sonlandırılması ile beraber yapılan sürgünler, ayin yasakları, Tanzimatın ilanı ile beraber dergaha yapılan muameleler, bazı Bektaşî şeyh ve dervişlerinin başlarından geçen kişisel olaylar, dergahta yapılan tamirler, dergaha ait araziler vs. hakkında bilgilere rastlanmıştır. Fakat Bektaşî tarikati ile Osmanlı yöneticileri arasında, şeker bağlamındaki hediyeleşmeye işaret eden bir veriye rastlanamamıştır.
- ³³ Bakınız 29 C 1221/13 Eylül 1806 tarihli vesika. BOA, *C. DH.*, 174/8667. Yapılan bir araştırmaya göre Osmanlı sultanları şu tarikatlara intisap etmişlerdir: Osman, Orhan I. Murad Ahilik, Yıldırım, I. Mehmed Zeynilik, II. Mu-

rad Bayramilik, Fatih ve II. Bayezid Cemalilik, Yavuz Sümbilik, Kanuni Gülşenilik, II. Selim Halvetilik, III. Murad Uşşakilik, III. Mehmed Halvetilik, I. Ahmed, I. Mustafa, Genç Osman ve IV. Murad Celvetilik, I. İbrahim, Avcı Mehmed, II. Süleyman, II. Ahmed ve II. Mustafa Halvetilik, III. Ahmed Cerrâhilik, I. Mahmud Halvetilik, III. Osman Rifâililik, III. Mustafa Cerrâhilik, I. Abdülhamid Nakşibendilik, III. Selim Mevlevilik, IV. Mustafa Nakşibendilik, II. Mahmud Cerrâhilik, Abdülmecid Cerrâhilik, Abdülaziz Bektaşılık, II. Abdülhamid Şazelilik (Eyüboğlu, 1997:280).

³⁴ Nevruzda da dini bayramlar gibi kişilerin birbirlerine tebrik mesajları gönderdikleri görülmektedir. Mesela Ahmed Cevdet Paşa'nın gönderdiği bir nevrüz tebriği şu şekildedir: "Nevruzunuz mübarek olsun. Bu sene bilmem nevrüziye aldınız mı? Burada Nevruzun ne demek olduğunu bilen yok. Nevruzunu arayıp soran yok. Fakat Nevruza benzer gün dahi olmadığı gibi yağmurlar yağmağla geri ertesi gün açılıp gör geri hala havalar açılmadı. Nevruzunu yalnız müneccimbaşının takviminde görün. Ali Sedat ve Aliye gözlerinden öperim. Sizlere selamlar eylerim. Fi; 14 Safer, sene 92. Ahmed Cevdet" BOA, *YEE 142/S'den naklen* (Oğuz, 2002: 24)/ Hidiv İsmail Bey'in İkinci Abdülhamid'e gönderdiği yeni yıl tebriği ise şu şekildedir: "Baş kitâbet Hidiv İsmail bey tarafından 14 Kanunuevvel 1279 tarihiyle varid olan telgrafnamenin tercümesi: Sal-i cedidin tebriki vesilesiyle velinimetimiz Yâr-ı Şâhi efendimiz hazretlerinin umr-u şevket şâhaneleri ravân-ı hayriyyesiyle meşgul olduğumun felek mertebe-i tacdâriye arz ve tebliğini niyaz ederim. Zilkâde 29". BOA, *YEE 84/29'dan naklen* (Oğuz, 2002: 24).

³⁵ Akide şekerinin muhtelif şenliklerde de ikram edildiği görülmektedir. Mesela Sultan IV. Mehmed'in 1675 yılında büyük şehzadesi Mustafa (II. Mustafa) ve küçük şehzadesi Ahmed'i (III. Ahmed) Edirne'de sünnet ettirmiş, şenlikte muhtelif tasvirler içeren şekerlemeler yanında akide şekerleri de dağıtılmıştır (Sürücüoğlu, 1999: 74).

³⁶ Yunan kraliçesinin Der-saadete girişi sırasında bindiği vapura, Hariciye nazırı ile maiyet-i seniyye erkan-ı harbiye feriki Şakir Paşanın binmesi ve kraliçeye buket, şekerleme, meyve (fevâkihe) ve yemişler ile gemi taifesine kumanya verilmesi için Yunan sefirine tebliğ yapılmış, kraliçeyi karşılayacak heyetin giyim-kuşamının askeri mi sivil mi olması konusunda yazışma yapılmıştır. İlgili belgede Şakir paşanın askeri erkandan olması nedeniyle askeri elbise ile karşılamaya gitmesi yalnız üzerine palan ta'lik etmesi, Hariciye nazırı paşa hazretlerinin ise sivil elbise ile karşılamaya gitmesi kararlaştırılmıştır (1 M 1312/5 Temmuz 1894). BOA, İ. HUS., 26/1312/M-001.

³⁷ İran'dan Zeynel Abidin han, Der-saadet'e geldiğinde sefaret heyetiyle beraber duhan gümrükçüsü Mustafa ağanın hanesine misafir verildiği ve Zeynel Abidin hana meyve, şükûfe çiçek ve şekerleme gönderilmesine karar verildiği görülmektedir. Ziyaretin 1835 yılından birkaç yıl önce gerçekleştiği anlaşılmaktadır (29 Z 1250/28 Nisan 1835). BOA, *HAT*, 835/37685.

³⁸ Bakınız 29 Z 1238 (6 Eylül 1823) tarihli vesika. BOA, *HAT*, 1164/46051.

³⁹ Der-aliyye'ye gelmiş olan Prusya devleti elçisine bâ-irâde-i seniyye "istifsâr-ı hatır" zımında meyve, şükûfe, şekerleme vs. ikram edilmiştir. Elçiye yapılan bu ikram 2987,5 kuruşa mal olmuştur. Paranın ödenmesi için saraya arzda bulunulmuştur (29 M 1251/27 Mayıs 1835). BOA, *Cevdet Hariciye* (C. HR.), 2/100.

⁴⁰ Bakınız 29 Z 1250 (28 Nisan 1835) tarihli vesika. BOA, *HAT*, 835/37685.

⁴¹ ... vech-i şedid üzere te'dib olundukları ...

⁴² Rusya bayrağına yapılan saygısızlık (nekisa) nedeniyle yapılan muamele için bakınız (29 Z 1234/19 Ekim 1819). BOA, *HAT*, 1165/46094/C.

⁴³ Bakınız 3 Ca 1238 (16 Ocak 1823) tarihli vesika. BOA, *HAT*, 1289/50051./ BOA, *HAT*, 1165/46094/C.

⁴⁴ BOA, *HAT*, 1289/50051.

⁴⁵ eğerçi elçi-yi mûmâ ileyhın bu defaki vurûdu ibtidâ-yı sefâret degilse de

⁴⁶ Bakınız 3 Ca 1238 (16 Ocak 1823) tarihli vesika. BOA, *HAT*, 1289/50051.

⁴⁷ Osmanlı devletinde yabancı ülke elçilikleri zaman içinde İstanbul'da da yerleşmeye başlamışlardır. Nitekim Avrupalı elçilerin Galata tarafına, Haliç'in öte yakasına yerleşmeyi tercih ettikleri, Müslüman ülke temsilcilerinin ise camili eski İstanbul tarafında kaldıkları görülmektedir (Girgin, 1994:54).

⁴⁸ Yapılan bu ikram 8982,5 kuruşa mal olmuştur. BOA, C. HR., 129/6444.

⁴⁹ Devlet-i aliyyemiz devlet-i muhammediye olmağla şer-i şerif-e tatbik ve tevfiğ... BOA, HAT, 734/34833.

⁵⁰ Şükûfe ve meyve ve şekerleme resmi maddeleri hakpa-yı hümâyûn-ı şahanelerinden bi'l-isti'zân beyaz üzerine buyuruldu isdârıyla ref' olunmuş. BOA, HAT, 734/34833.

⁵¹ Bu çerçevede Kurban bayramında hediye adı altında alınıp verilen koçlardan alınan "koç resmi"nin de koçların çok pahalı bir şekilde mubayaa edilmeleri (ğâli baha mubayaa), tüylerini kabartmak için yıkanıp taranmasının hayvana gereksiz yere eziyet olup bunun haram da olduğunun şeyhülislam efendi tarafından lisanen, fetva olarak ifade edilmiş olması bu resmin hediye koç ve koyunlardan da kaldırılmasını sağlamıştır. Nitekim Osmanlı devletinde Kurban bayramlarında sadaretten, Gümrük emini ve Mısır kapı kethüdası tarafından "taraf-ı eşref-i şâhâne"ye beşer adet koç takdim edilmesi, sultanlara vs. ye Enderûn-ı hümâyûn ricali, vüzerâ, vükela, ümenâ vs. tarafından koç hediye edilmesi ve ulemaya hediye olarak koç ve koyun alıp gönderildiği görülmektedir. Bu tür hediyeler yasaklanarak, konunun "ceride-i teşrifât"a kaydedilerek ilgili yerlere ilmühaber gönderilmesi için defterdarlığa bildirim yapılması istenmiştir. İzin için padişaha arz yapılmıştır (29 Z 1243/12 Temmuz 1828). Belgenin tarihi 1828 yılı olmakla beraber şekerlemelerden alınan verginin daha önceki bir tarihte kaldırıldığı anlaşılmaktadır. BOA, HAT, 734/34833.

Kaynakça

a) Arşiv Kaynakları/ Başbakanlık Osmanlı Arşivi

1310 Sonrası İradeler Taltifat (İ. TAL.), 83/1313/S-54.

Cevdet Belediye (C. BLD.), 100/4987, 113/5641, 142/7095.

Cevdet Dahiliye (C. DH.), 174/8667.

Cevdet Hariciye (C. HR.), 2/100, 129/6444.

Cevdet İktisat (C.İKTS.), 9/431, 119/943.

Cevdet Saray (C. SM.), 150/7510.

Dahiliye Mektubi Kalemî (DH. MKT), 1198/16.

Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR. TO), 76/11, 431/15, 432/59.

Hatt-ı Hümâyûn (HAT), 734/34833, 835/37685, 1164/46051, 1165/46094/C,
1289/50051, 1335/52080.

İrade Hariciye (İ. HR.), 159/8463.

İrade Hususi (İ. HUS.), 26/1312/M-001.

b) Diğer Kaynaklar

ABDÜLAZİZ BEY. (1995): *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri Toplum Hayatı*. Hazırlayan: Kazım Arısan, Duygu Arısan Günay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

ALİ SEYDİ BEY. (1973): *Teşrifat ve Teşkilat-ı Kadimemiz*. Hazırlayan: Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser 17.

ALİKILIÇ, Dündar. (2004). *Osmanlı'da Devlet Protokolü ve Törenler İmparatorluk Seremonisi*. İstanbul: Tarih ve Düşünce Yayınları.

- ALKAN, Mustafa. (2009). “Yeniçeriler ve Bektaşilik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* (50): 243-260.
- ALTINÖZ, İsmail. (2007). “Osmanlılarda Marka ve Kalite Olgusu”. *USİS’2007 Üniversite-sanayi İşbirliği Sempozyumu*, 5-6-7 Haziran 2007. Sakarya: 46-58.
- ARGUNŞAH, Mustafa ve Müjgan Çakır. (2005). *15. Yüzyıl Osmanlı Mutfağı, Muhammed b. Mahmud Şirvânî*. İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.
- BALIKHANE NAZIRI ALİ RIZA BEY. (2001): *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*. Hazırlayan: Ali Şükrü Çoruk, 2. Baskı, İstanbul Kitabevi Yayını.
- BAYAT, Ali Haydar. (2000). “Kanunî’nin Tertip Ettiği Şenliklerden 1539 Sur-i Hümayunu”. *Uluslar arası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri 4-7/ Kasım/1997/Ankara*. C. III, Yayına Hazırlayan: Azize Aktaş Yasa, İmran Baba, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 111-134.
- BİLGİN, Arif. (2003). “Matbâh-ı Âmire”. *DİA*, C. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 115-119.
- BİLGİN, Arif. (2003). “Seçkin Mekanda Seçkin Damaklar: Osmanlı Sarayında Beslenme Alışkanlıkları (15.-17. Yüzyıl)”. *Yemek Kitabı Tarih- Halk Bilimi- Edebiyat*, Haz. M. Sabri Koz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 78-118.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali. (2005). “Hacı Bektaş Veli’nin Gönül Dünyasında İnsan Sevgisi”. *Somuncu Baba*, Eylül 2005, 36-39.
- DÜZBAKAR, Ömer. (2009). “XV-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde Elçilik Geleneği ve Elçi İşlerinin Karşınlanmasında Bursa’nın Yeri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 2/6, 182-194.
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki. (1997). *Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Der Yayınevi.
- FAROQHI, Suraiya. (2000). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*. Çev. Elif Kılıç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- FAROQHI, Suraiya. (2003). *Anadolu’da Bektaşilik*. Çev. Nasuh Barın. İstanbul: Simurg Yayınevi.
- GİRGİN, Kemal. (1994). *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemleri Hariciye Tarihimiz (Teşkilat ve Protokol)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- GÜLER, Sibel. (2010). “Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 26: 24-30.
- HALICI, Feyzi (hızl.) *Ali Eşref Dede’nin Yemek Risalesi*. (1992). Ankara. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- HALICI, Nevin. (1999). “Osmanlı Dönemi Mutfağı”. *Türkler*, C. 9, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 214- 222.
- İŞİN, Ekrem. (1997). “Tarikatların İstanbul’da Gündelik Hayatı Şekillendirmesi Üzerine Bazı Notlar (15-17. Yüzyıllar)”. İstanbul Armağanı Gündelik Hayatın Renkleri 3, Yayına hazırlayan Mustafa Armağan, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 223-244.

- KARA, Mustafa. (2004). “Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar”. İstanbul: Sır yayıncılık.
- KUT, Günay. (2002). “Türklerde Yemek Kültürü”. *Türkler*, C. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 215-220.
- KUTLU, Sönmez. (2006). “Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi”. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- LEWİS, Bernard. (2006). “İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu Medeniyeti”. I. Basım, çev. Ömer Faruk Birpınar. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- MANTRAN, Robert. (1991). “XVI-XVII. Yüzyıl’da İstanbul’da Gündelik Hayat”. Fransızca aslından çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- MEMİŞ, Ekrem. (2008). “Türk Kültür Tarihi”. Konya: Çizgi Kitabevi.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2004). “Bektaşilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayını, 373-379.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2009). “Anadolu Heterodoks Türk Sufiliğinin Temel Taşı: Hacı Bektaş Veli El-Horasani (?-1271)”. *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 11. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 160-180.
- OĞUZ, Ahmet. (2002). “XIX. Yüzyıl Sonu Osmanlı Belgelerine Göre Dini Bayram ve Nevruz Tebrikleri”. *Milli Folklor*, C. 7, Yıl: 14, S. 53: 23-24.
- ÖNGÖREN, Reşat. (2004). “Vefa Tekkesi ve Osmanlı’da Devlet-Tekke-Medrese İlişkileri”. İstanbul: Şehir ve Medeniyet, haz. Şevket Kamil Akar, Birinci Basım, İstanbul: Klasik Yayını, 109-119.
- SAVAŞ, Saim. (2002). “XVI. Asırda Alevilik”. I. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- SOYER, A. Yılmaz. (2005). “19. Yüzyılda Bektaşilik”. İzmir: Akademi Kitabevi.
- SÜRÜCÜOĞLU, Metin Saip. (1999). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mutfak Teşkilatı Protokol Tören ve Şenlik Yemekleri”. *Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar*, Hazırlayan Kamil Toygar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayın No:23: 49-81.
- Şemseddin Sami. (1978). *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- TAN, Nail. (2003). “Türkiye’de Şekerciliğin Gelişmesinde Hacı Bekir Müessesesinin Rolü”. *Yemek Kitabı Tarih- Halk Bilimi- Edebiyat*, haz. M. Sabri Koz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 992-1011.
- Taylasanizade Hafız Abdullah Efendi Tarihi İstanbul’un Uzun Dört Yılı (1785-1789)*. (2003): haz: Feridun M. Emecen, İstanbul: Tatav Yayınları.
- TEKİNŞEN, Cenap ve K. Kaan Tekinşen. (2008). “Dondurma (Temel Bilgiler, Teknoloji, Kalite Kontrolü)”. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Kılavuzu. (2010). <http://193.255.138.2/takvim.asp?takvim=2&gun=29&ay=12&yil=1243> 26 Mayıs 2010.
- YERASİMOS, Stefanos. (2002). “Sultan Sofraları 15. ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı”. İstanbul: YKY.

KARS VE ARDAHAN TÜRKMENLERİNİN DÜNÜ VE BUGÜNÜ (MİLLÎ MÜCADELEDEKİ YERLERİ)

Derleyen: Kutluay ERDOĞAN*
Düzenleyen: Tazegül DEMİR**

Özet

Kars ve Ardahan yöreleri tarihi süreç içinde, sosyoekonomik ve sosyokültürel açıdan farklı yapılar göstermiştir. Bu yapılara bağlı olarak toplumsal düzende geçmişten günümüze önemli değişimler gerçekleşmiştir. Bu çalışmada milli mücadeleden günümüze kadar Kars ve Ardahan Türkmenlerinin yaşadıkları, sonuçları itibarıyla ele alınarak günümüz açısından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kars, Ardahan, Alevilik, Türkmen, inanç.

PAST AND PRESENT OF KARS AND ARDAHAN'S TURKMENS (PLACES OF NATIONAL STRUGGLE)

Abstract

Kars and Ardahan regions in the historical process, socio-economic and socio-cultural perspective has different structures. Significant changes from past to present social order based on these structures was. In this study, Kars and Ardahan Turkmens live up to the present from national struggle, as the results will be evaluated by examining the present-day terms.

Keywords: Kars, Ardahan, Alevism, Türkmen, Faith.

Giriş

Kars ve Ardahan Türkmenlerinden bahsetmeden önce “Türkmen” kelimesi üzerinde durmak gerekir. Zeki Velidi Togan, “Umumi Türk Tarihine Giriş” adlı eserinde, “Oğuz’un arsız Türkmen’in delisine benzer.” diye bir darb-ı mesel kullanır. Bu tabir, Türkmenlerin Oğuzlara göre daha terbiyeli ve medeni olduğunu ifade eder. Oğuz’un genellikle konargöçer, Türkmen’in de yerleşik olması, yukarıda ifade edilen atasözünden de yola çıkılarak Türkmen’e aynı zamanda Oğuz da denildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Oğuz’un Müslüman olmasına Türkmen denildiği de bilinmektedir. Neşri Tarihi’nde, Arapların Müslümanlığı kabul eden

* Tarihçi - yazar

** Arş. Gör., Gazi Üniversitesi

Oğuzlara “Türk-i iman” yani “İmanlı Türk - Müslüman Türk” dedikleri ifade edilmektedir. Konu ile ilgili kimi araştırmacıların Türk kelimesine getirilen –men/-man eki ile Türkmen isminin oluşturulmasını, yukarıdaki gerekçeye bağladıkları belirtilmektedir (Togan, 1981: 187-189). Horasan’dan Anadolu’ya göçen Türklerin büyük çoğunluğu “Oğuz boyları” adını taşır. Anadolu’da ise genellikle “Türkmen” dendiği zaman “Alevi” veya “Sünni” akla gelmez. Bir istisna olmak kaydıyla, sadece Kars ve Ardahan bölgesinde Alevilere, “Türkmen” denilmektedir.

Türkiye genelinde ise Alevilik, yanlışlıkla etnik kimlik yerine kullanılmaktadır. Kars ve Ardahan Türkmenleri ifadesinin ilgili etnik kimliğin dışında, inanç olarak da adlandırılması bu bölgeye has bir durumdur. Kars ve Ardahan yöreleri, kırk yıl (1878 - 1918) Rus esaretinde kalmıştır. Bu sırada kendi kimliklerini koruma hususunda büyük bir direnç göstermişler, Türklük ve Türkmenliklerinden taviz vermemişlerdir.

Kimi Alevi gruplarının kendilerini Kürt olarak tanımlamasında Osmanlı Devleti’nin politikaları rol oynamıştır. Sözelimi, II. Abdülhamit Döneminde Hamidiye Alayları, Doğu Anadolu’da asayiş bozan aşiretlerle ve Ermenilerle mücadele etmek için kurulmuştur. Kurulan bu alayların çoğunun başına aşiret reisleri getirilmiş ve onlara maaş bağlanmıştır. Rütbe ve nişanlar verilerek subay yapılmıştır. Hamidiye Alayları, düzenli bir askeri teşkilattan uzaktır. Bunların özelliği, at binip cirit oynayan ve askeri disipline uymaya niyetleri olmayan yozlaşmış süvariler olmasıdır. Asayiş sağlamakla görevli bu kimseler türlü zorbalıklarla huzur sağlamak yerine, huzuru daha da bozmuşlardır. Halk, bu durumdan şikâyetçi olsa da Abdülhamit bu teşkilatı himaye etmiştir. Bu alayların baskı ve zulmünden kaçan yöredeki Alevi Türkmen aşiretleri, Oğuz soy ve törelerini taşıdıkları hâlde, Kürt köylerine sığınarak Kürtçe öğrenmişler ve kız alıp vermiş, kirve olmuşlar ve böylece Kürtleşmişlerdir (Karal, 1995: 363–364).

Yavuz Sultan Selim zamanında da bazı Kızılbaşların hapsedilerek idamlarını içeren kararlar alınmıştır. Bu kararlar, Anadolu’da Beylerbeyi ve Sancak Beylerine emir olarak gönderilmiştir. Çaldıran Savaşı öncesi Anadolu’da Şah İsmail’e taraf olan veya ayaklanma ihtimali beliren insanlar bir deftere kaydettirilmiş, bu suretle zararlı olacağı düşünülenlerden 40.000’e yakını hapsedilip idam edilmiştir.

Çaldıran Savaşı’ndan sonra doğunun güvenliğine tayin olan Bıyıklı Mehmet Paşa’nın Kemah Kalesi’ni alması ve Diyarbakır muhasarası sırasında İdris Bitlisi’ye 10.000 kişilik gönüllü milisle yardım etmesi bu kimselerin saray tarafından destek görmelerini de beraberinde getirmiştir. Yine Mardin’in de alınması ile önemli hizmetlerde bulunan bu kimseler Doğu Anadolu’yu Osmanlı nüfuzu altına almakla görevlendirmiştir. Oluşturulan alaylar Sünni Şafii Kürtler aracılığı ile İdris Bitlisi’nin rehberliğinde, Bıyıklı Mehmet Paşa zamanında bu dışlama ve bertaraf etme siyaseti uzun yıllar devam etmiştir (Uzunçarşılı, 2009: 246-261).

Bu konu ile ilgili bir misalle konuyu daha da güçlendirmek gerekir (Kutlu, 1987): “Baş Müfettiş olarak Bitlis’te görevde iken, bu yörede yarı göçerli Şavak Aşireti’nin koyun

peynirlerinin ününü duymuştum. Peynir almak için pazarına gittim. Sordum, bana karşıda oturan yöresel giysili bir kadını gösterdiler. Kılolarca peyniri bir teşt içinde torbada satıyordu. Sordum “Bacı peynir kaç?” Cevabı: “Türkçe nizanım.” (Türkçe bilmiyorum.) diye açıkladı. Şaşırdım ve üzüldüm.

Kars ve çevresinde Türkmenler Rusların esareti sırasında Hamidi'ye Alaylarının baskını ve kıyımını görmedikleri için etnik nitelikleri ile anılırlar (Kırzioğlu, 1878-1918).

Kars ve Kağızman Yöresi Türkmenleri

Kars yöresinde 28, Ardahan yöresinde 21 pare köy halkı “Türkmen” adı ile anılırlar. Yörede Türkmen denilince akla “Alevi” gelir. Bu yöre Alevileri, Türkçeden başka dil kullanmadıkları gibi büyük çoğunluğu Garip Musa Ocağı'nın bendeleridirler. Bugün bu köyler, güneyden gelen Sünni aşiretlerin köylerini istila etmesiyle, yerlerini yok pahasına satarak batı illere göçmüşlerdir. Asbuğa köyü de bu kayıplar arasındadır. Batı illerinde ise dedeler yaşadıkları değerlerin bilincinde olmadıkları için kimliklerini saklayarak asimile olmuştur. Kars yöresinde, Türkmen dendiği zaman Alevi akla gelir. Hâlbuki batıda Sünni olan Türkmenlerin de varlığının bilincinde olmadıkları için kimliklerini saklamışlardır. Daha sonra bu değerleri kaybettiklerinin farkında olanlar, köyüne hasretle yönelenler “Ben köyümü özledim (Özkedim)” mısralı şiirler yazarak avunmuş, kaybettiklerine de üzülmüşlerdir.

Kağızman'ın Kömürlü Köylü, Seyyid (Kocasaçlı) Resul Evlatlarından Öğretmen Turgut Bozkurt “Kömürlü Köyüme” adlı uzunca yazdığı destanında:

“Çiçekli çimenli ey güzel köyüm/ Sararmış gazele döndüğün duydum
Sümbüllü yavşanlı nergisli elin/ Zalimin zulmümün olduğun duydum ...
Gülizar'a sordum köyüm nicedir /Sorma Hocam gündüzümüz gecedir
Bu dert bizi öldürmezde kocatır/ Herkesin tarumar olduğun duydum.” demektedir.

Bu yakarıшта Öğretmen Turgut, yalnız kendi köyünün değil bütün Türkmen köylerinin acılı durumunu dile getirmektedir.³

Kars Türkmenleri Divriği'den geldiklerini ve yalnız olmadıklarını, çevredeki köylerin de Türkmen kökenli Alevi olduğunu; ayrıca Divriği yöresindeki Yağbasan, Karaçayır, Dölbentli, Akpınar, Tiğnis, Ağyar gibi birçok köy adlarını Kars yöresinde yerleştikleri köylere vermiş olduklarını bildirirler. Zaten kendilerinin yaşayışlarından Sivas - Divriği yöresinden geldiklerini ifade ederler. Ayrıca asıl geldikleri yerin Horasan olduğunu ve geleneklerini soyca muhafaza ettikleri görülmektedir.

İstanbul'da bu köylüler “Kars Türkmen Köyleri” adı ile dernek kurmayı amaçlamışlardır. Kurucular “Türkmen adı olmasın Aleviliğimiz deşifre olur” düşüncesiyle yanlış olduğunu düşündüğü bir hassasiyet geliştirmişlerdir. Bu şahıslar, Türkmen kelimesini yalnız Alevilerin kullandıklarını sandıkları için böyle bir düşünce içerisinde olmuşlardır. Hâlbuki Türkiye'de Sünni Türkmen de vardır. Farkında olmadan kimliklerini sakladıkları için asimile olmaya aday olmuşlardır (Neşri Tarihi: 153-155).

Yakın zamana kadar Kars Türkmenleri inançsal ve töresel yapılarını olduğu gibi korumaktaydılar. Özellikle Ardahan'ın Hanak ve Damal ilçelerindeki Türkmenler Maraş Altı, Boz, Ulus Türkmenleri için bunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yörede 21 pare köyde yaşayan Alevi Türkmenler kılık kıyafetleriyle eskiyi yaşatmaktadırlar. Bu kıyafetleri Damallı bir hanım "Damal Bebekleri" adı ile üreterek tanıtmıştır. Bu Türkmenler İstanbul Türkçesine uygun bir ağızla konuşmaktadırlar.

Kars Türkmenlerinin büyük çoğunluğu tahminen 100-150 yıl önce Divriği yöresinden Osmanlı Devletinin güvenlik amacı ile şahlık yöresine gönderdikleri Türkmenlerdir. Kars'ın Selim, Sarıkamış ve Kağızman ilçelerinde çeşitli köylere yerleşmişlerdir. Bu insanların sözlü kültür içinde İran - Horasan'dan daha dün gelmiş gibi menkıbeleşen yaşantılarını anlata anlata diri tuttukları görülmektedir. Bu bölgedeki Türkmenler Önceleri Divriği'de konaklayıp daha sonra Kars'a gelişleri ve hangi yerlerde yerleşmek için ortam aradıklarını, meclislerinde menkıbeleşerek anlatmışlardır.

Ardahan Türkmenlerinin bir kısmı Divriği'den gelerek Damal'a bir kısmı da Hanak köylerine yerleşmişlerdir. Bu Türkmenlerin büyük çoğunluğu Maraş yöresinden gelen, Boz-Ulus Türkmenleridir. Etnik yapılarını koruyarak asimile olmadan İslamiyet içindeki yerlerini korumayı başarılabilmişlerdir. Bu durum kendilerine liderlik eden ve yol gösteren dedeler sayesinde olmuştur.

Kars ve Ardahan Türkmenlerinin Etnik Yapıları

Kars ve Ardahan Türkmenlerinin ağız özellikleri, törelerine uygun giyim-kuşamları, düğün-dernek yaşantıları, komşuları olan Sünni Kars yerli köylülerinden farklı değildir.

Türkmenler, Çaldıran Savaşı öncesi ve sonrasında daima tedirgin olmuşlar ya kendi içlerine çekilerek kapalı bir yapıda yaşamışlar ya da Yavuz'un ordusu buradan geçerken etkisizleştirilmişlerdir (Kırzioğlu, 1964). Bu kaçgöç, uzun zaman sürmüştür. Divriği yöresinde yaşayan bu insanlar, Osmanlı Derebeyi ocaklarından Köse Paşa Hanedanlığı Anadolu tipi bir derebeyliktir. Tımar düzeninin yıkılması sürecinde, malikâneler edinerek güçlenen ayanlar, toprak ağası niteliği kazanarak dirlik sahiplerinin nüfuzunu yüklenerek değişik bir kimlikle ortaya çıkmışlar, idari ve mâli denetimi ele geçirmişlerdir. Bu dönemde Osmanlıların acizliği karşısında herkes kendi gücüne dayanarak hüküm yürütmüştür. Devlet bunların önünü almak için fahiş rüşvetler karşılığında bu derebeylerine rütbelere vermiş; onlar da elde ettikleri üstünlükle Divriği yöresi toprağına ve insanına hükmetmeye başlamıştır. Halk ise bu tür sonradan görme soyluları eşraftan saymış ve kabullenmiştir. 1750 yılından itibaren Osmanlı Devleti bu derebeylerine mücadele siyaseti gütmeye başlamıştır (Sakaoğlu, 1984: 118).

Karşılıklı düşmanlıklar, kanlı çatışmalara dönüşmüştür. Mazlum ve masum şehirli ve köylü halk yığınları bu berbat ortamda zulüm ve baskı altında yaşamaya başlamıştır. Halk ise o günün şartları içinde başının çaresine bakmıştır. Ya teslim olup bu sömürü sisteminin bir parçası olmuşlar ya da Sivas ile Malatya yöresinden göçerek yerleşme alanları aramışlardır.

Kars ve Pasin yöresinin Türk Birliğine girmesiyle “Şahlık” bölgesini güçlendirmek için Ocaklı Alevi Türkmenlerin göçmeleri teşvik edilmiştir. Osmanlı arşivlerindeki resmi kayıtlar ve Erzurum Vilayeti Tahrir defterleri bu oluşumu doğrulamaktadır (Kırzioğlu, 1964: 516).

19. yüzyılın ilk çeyreğinde Seyyid Garip Musalı, Ağagiller Divriği'nin Alan Kariye'sinden Sarıkamış'ın Asbuğa köyüne göçmüştür.⁴

Kars Türkmenleri Kars yerli köylüleri gibi “gelirim, gidirim” ağız özellikleriyle konuşurlar. Ardahan Türkmenleri ise İstanbul Türkçesine yakın “geliyorum–gidiyorum.” şeklinde konuşurlar. Bunların hemen hepsi Sivas ve Malatya'daki Alevi-Bektaşî ocaklarına bağlıdır. Federe ve konfedere yapılanma içinde birbirlerinden el alarak pirlük ve rehberlik bağları oluşturmuşlardır. O yöredeki din uluları Sarıkamış'ın Asbuğa köyünde oturur ve “Erdoğan” soyadını taşırlar. Bugün de Asbuğa Köyü “Azızağa Türbesi” halk tarafından ziyaret edilen bir költ yeridir.

Kurulan dernek desteğiyle, Güneş Tekke'deki Türbe Selçuklu stilince onarılmış bir cem evi ve kurban kesme yerleri yapılmıştır. Her yıl belirli yaz aylarında dernekçe düzenlenen anma gününde bu türbeye ziyaretler yapıp, kurbanlar kesilmektedir.

Kars ve Ardahan Türkmenlerine dedelik ve rehberlik yapan Garip Musalı Ocağı'nın Divriği Güneş Tekkesi'nin benzerini Asbuğa köyünde kurmaları ilginçtir. Ehlibeyt'in yedincisi İmam Musa Kazım'ın kırkıncı göbekten evlatları olduğuna dair ellerinde fermanlar vardır ve aynı zamanda Nakib-ül Eşraf defterlerinde kayıtlar vardır.

Emevi baskısı ve zulmüne dayanamayan bu imamlar, sürgün edilen Araplarla birlikte Horasan bölgesine Türklerin arasına karışarak, zamanla da asimile olarak Türkleşmişlerdir. Moğol baskısı ve kıyımına dayanamayan Türklerle birlikte Anadolu'ya göçmüşlerdir. Anadolu'da bu Türkmenler, Alevi öğretisini toplumla bütünleştiren Hacı Bektaş Veli, Ahi Evren, Yunus Emre gibi ulu önderlerin çabalarıyla gerçekleşmiştir. Bu kimseler İslamı yaymakla kalmamışlar aynı zamanda Müslümanlığı töreselliklerine yansıtılmışlardır. İşte Araplaşan Türkle Aleviliği kabul eden Müslüman arasındaki fark budur. Tamamen töre yadırgaması ve çatışmasıdır. Yani Alevilik töresel yaşayışı da beraberinde getirmiş ve Arap milliyetçiliğinin karşısında “Türk - Müslümanlığı”nı ortaya çıkarmıştır.

Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş'in oğlu Musa, babadan yetim kaldığı için önceleri Hacı Bektaş Dergâh'ında yetiştirilmiş ve on birinci postta yer almış, daha sonra “On İki Hizmet”ten sofracı olarak görev yapmıştır. Onu takip eden evlatları Balım Sultan'dan itibaren tarikat usulüne göre çile çekerek “Karakazan” kaynakarak halifelik makamına erişmişlerdir. Divriği'nin Alan Köyü'nden göçerek Sarıkamış'ın Asbuğa Köyü'ne yerleşen Abdülaziz Ağa'ya Hilafetname verildiği gibi oğlu İsmail Hakki Halife'ye de 1897 yılında Hilafetname verilerek halifelik mertebesine erişmişlerdir.

Ellerinde Osmanlı Sultanlarından verilme temlikname ve fermanları vardır. Bu soydan gelenlerin torunları topluma hizmette geri kalmamışlardır. Pirzadelerden Fahrettin Bey Cenub-i Garbi Kafkas Cumhuriyetinin ilk kurucusu olmuş, dışişleri nazırı iken mücadelesini Kazım Karabekir ile birlikte sürdürmüş ve Kars'ın alınarak Türkiye'ye iltihakı ile Kars'ın ilk valisi ve Kars Milletvekili olarak I. dönemde yer almış ve hizmet etmiştir.

Aynı ailelerin, Asbuğa'lı Ağagillerden İsmail Hakkı Halife torununu, Süleyman Erdoğan oğlu Opr. Dr. Hasan Erdoğan, 1954-1957, 1957-1960 ve 1961-1965 dönemlerinde Kars Milletvekili, A.Haydar Erdoğan da İstanbul milletvekili olarak görev yapmıştır. Diğer kardeşleri de avukat, doktor, eğitimci, müfettiş, öğretim görevlisi, veterinerdir. Orman mühendisliği gibi görevleri sürdüren ocaklılar çoktur. Ağagillerden İsmail Ağa'nın oğlu Feyzullah Efendi bilge kişiliği ile de çevre halkı tarafından bilinen son postnişindir. Süleyman Ağa dede nasihati olarak "Artık Atatürk dönemi feraset dönemidir" diyerek "Talibine hu diyeceğine öküzüne hü de" dede nasihatini tutarak rehberlik yapmış ve altı oğluna da yüksek tahsil yaptırmıştır.

Kars Türkmenleri

Kars Türkmenleri Sarıkamış, Selim, Kağızman içleri ile Kars merkezinde iki köyde yaşarlarken gönülsüz olarak Sarıkamış yöresinden alınarak Erzurum'a bağlı Şenkaya İlçe'sinin Vartanıt, Körkücü, Kevenk, Zuvart, Mişek, Armişen, Kahnız Köylerine yerleştirilen Garip Musalıdır. Çalkantılı dönemlerde (1828) ilk Moskaf istilasından önce "Taht düzü" denilen Soğanlı-Yahniler arası ovalarda yaşayan Türkmen köyleri, Kağızman - Pasin bölgesinde çoğunlukta idi. 1828 ile 1878 arası felaketleri sonucu kaçıp göçmeler çoğaldı. Çoğu Sivas, Tokat, Amasya illerine dağıldı. Kalanlar, Fahrettin Erdoğan'ın aracılığı ile Kars Merkez ve Selim köylerine yerleştirildi (Erdoğan, 2007:255). Bu Türkmen köylerinde oturanların boy - oymak ve tarikat adlarını sıralayacak olursak: Erikli, Çepni (Çetmi)⁵, Zahuranlı, Samıtlı, Dünbüllü, İğdir⁶, Tozanlı, Çürüklü, Çarıklı/Çekerekli (*Kaşkarlı Mahmut'un 900 yıl önce "Çarukluğu" dediği Türk Uruğudan*) bugün Zazaca konuşmaktadırlar. Sarıkamış'a bağlı Aşağı Salut, Selim'e bağlı Lal Oğlu köyleri, Göle İlçesine bağlı Gülistan ve Gundik köyleri, Avşar boyu 24 Oğuz boyundandır. Kars yöresinde Hoçivan yöresinde yaşayan Avşarlar, Sünnileştikleri gibi Kürtleşmişlerdir. Yakından tanıdığım ve üniversitedeki arkadaşlarından Asım Avşar'a sorduğumda diğer aşiretlerle çayır tarla zamanı kavga ettiklerinde "Türk'ten dönme" diye hakaret ettiklerini söylemişlerdi. Karkınlı, Badıllı "Beydili" 24 Oğuz boyundandır. Kureşanlı, Tatar hanlı boylarından olanlar da mevcuttur (Atalay, 1939 - 1941).

Asbuğa köyünde Ağagillerin Begdili Boyuna mensup olduğu ihtimali var. Çünkü sahip olduğumuz tarladan birinin adı "Badıloğlu" dur. Nitekim Garip Musalı Ağagillerin bu bilgileri sözlü kültür içinde yaşatırken, Begdili boyundan geldikleri şifresini şöyle çözüyoruz: Ağabeyim Hasan Erdoğan'a Ankara'da İzzet Doğan adlı bir bayana telefonda şu bilgiyi veriyor: "Kars'ın Asbuğa köyünde İsmail Ağa, Süleyman Ağa ve dedemin babası Yusuf Ağa (bunlar amca çocukları imiş) varmış ve bunlara Badıloğulları denirmiş." Bazı nedenlerle köyü terk etmişler. Daha sonra da Erzurum yöresinden gelerek bazı kimselerle görüşüyorlarmış. Mevcut arazilerini İsmail Ağalar kendilerine vermek istemişse de gelip almamışlardır.

Ocak ve Tarikatları

Garip Musalı, Hıdır Abdallı, Şeyhahmetler, Pirsultanlı, Avuçanlı (Ağu içenli), Zeynelabidinli, Dede-Karkınlı (Karkhunlu), Seyyid Resul Baba (Kocaşaçlı), Veysel Karanili, Güvenç Abdallı, Öksüzler ocaklarını sayabiliyoruz.

Köyler

Sarıkamış'ta: Asbuğa (Bey dili), Aşağı Salıt (Çerüklü, Zaza), Boyalı (Çepni), Selim İlçe'sine bağlı: Akyar, Akpınar, (Aşağı) Ali Sofu, Aşağı Kotanlı ve Yukarı Kotanlı, Cavlak, Dölbentli, İğdır, Karaçayır, Karnağaz, Katranlı, Tiknis, Mollamustafa, Göl'e bağlı Yenice köyleri, Divriği yöresi bir kısmı da Kağızman Aras sağındaki Direpenek Köy'ünden 1920 yılından sonra Selim Ovasına Fahrettin Erdoğan'ın önerisi ve telkini ile gelen Türkmenlerdir. Selim'e bağlı Aşağı Salıt, Laloğlu, Göl'de Gundik ve Gülistan köylüleri Bingöl Hınıs ve Varto'dan gelen Çerek Zazalarından göçerek gelmişlerdir. Oluklu Köyünde Dervişli denen Türkmenlerdir. Sipkor, Supanazat, Tozluca köylüleri Zahuranlı çoktur. Kars Merkeze bağlı Karacören, Hacıhalil köylüleri Kağızman'ın Böcüklü, Kömürlü, Paslı, Purut ve Yalnızagaç ve Çilehane köylerinden gelip yerleşen Türkmenlerdir (Erdoğan, 2007:255).

1960 yılından sonra bu köylerin çoğunun isimleri değişmiştir. Kars Merkez'e bağlı Karacören ile Hacıhalil köylerinin dışında bütün köyler bozulmuştur. Önceleri bu köylere Posof'un yerli Sünni Türkleri gelip yerleşmişti. Sünni Türklerle Türkmenler geçinip giderlerken bu sefer, bu köylülerin bir kısmı yok pahasına İğdır İlçesi köylerinden gelen Şafii mezhepli insanlara satılınca huzursuzluk artmış, bu aşiretler diğer köylüleri de kaçırmak için her türlü anarşiyi köylere sokmuştur. Çayır tarla dinlemeden zorbalığa maruz kalan bu insanlar topraklarını yok pahasına satıp veya bırakıp İzmir gibi büyük şehirlere göçmüşlerdir. Posof'tan gelen yerli halk da kalmamıştır. Çoğu çok perişan olarak yokluk içinde kalmışlar ve geri dönüş özlemi ile mutsuz olmuşlardır (Erdoğan, 2007:255).

Asbuğa köyü de bu durumdadır. Köyün arazisinin dörtte üçü durduğu hâlde 35 hanelik köyde bir iki aile kalmıştır. Babadan kalan arazilerimiz bu istilacı insanlara ya kiraya verilmekte veya boş durmaktadır. Araziler yok pahasına yeni köylülerce satın alınmaktadır. Diğer köylerde olduğu gibi Asbuğalıyım diyerek köyünü görmeyen, doğma büyüme İzmirli gençlerimiz mevcuttur.

Ardahan Türkmenleri

Kür solunda ve Ardahan'ın kuzeyindeki "Meşe-Ardahan" denilen yörede Ardahan'ın il olması ile eski ilçelerden Hanak ve yeni ilçelerden de Damal köylerinde oturan birçok Türkmen vardır. Posof ile Ardahan arasında yer alan Ilgar Dağı eteklerinde yaşarlar. Dilleri Fırat doğusunda hiç görülmeyen "geliyorum-gidiyorum" şeklindedir. "-yor" ekini kullanarak duru Türkçe ile Meşe-Ardahan Türkmenleri atalarının "Maraş-altından" buralara "Gurculuk" (Atabek çağı) zamanında geldiklerini söylerler. Gerçekten de bunlar, Akkoyunlular'ın güç kaynağı "Boz-Ulus" adlı ulu Türkmen Uruğu'nun "Maraş-Türkmanı" da denilen "Dulkadirli" boyundan gelmedirler. Tandır kullanmaya alışık değillerdir. Ekmeklerini sacda pişirirler. Göçerliklerini öne çıkarıp yaz gelince çoluk çocuk yaylalara çıkarlar. Köyler ıssız bir biçimde, bekçi ile kalır. Ekicilikleri iyi değildir. Ektikleri arpa ve buğday kışa dahi kalır. Şimdi ise ekmeklik un ihtiyacını satın alarak karşılarlar. Büyük ve küçükbaş hayvan beslerler. Geçmiş tarihlerde sürülerinin Çıldır ve Canbaz çukurundaki derebeylerince yapılan baskınla ele

geçirildiği tarihi kaynaklarda yer alır. İşte bunlar “Ulus-Türkmeni” veya “Meşe-Ardahan Türkmenleri”dir.

1472 yılında Akkoyunlu Uzun Hasan’ın Ahıska seferi sırasında bu uruğu Maraş-Altından kaldırarak buralara sınır koruyucusu olarak yerleştirilmiş oldukları sanılmaktadır.⁷

Boy-Oymak-Tire: Erzede (Erzade), Fayatlı (24 Oğuz’dan Bayatlı Boyu), Gündaşlı/Gündeşli (Dulkadurlu Ulus’taki 24 boydan biri), Tekeli (Antalya /Teke bölgesinden 1403 de Timur’un Azerbaycan’a sürdüğü ve daha sonra da Akkoyunları yıkıp, 1501’de Tebriz’de Şah-İsmail’i tahta oturtan yani Türkman Boyundan “Tekelü”lerin bir kısmı Çepni, Geygelli (Abdal Türkmanlar) Çelepler, Köseler, Kalenderiler, Göğçeli, Babagagibi soy adları geçmektedir (İnan, 1954: 97).

Ocak-Tarikat: Bekdeşi/Bektaşî olanlar Garip Musa Ocağı’na bağlı olan köyler: Saskara, Piklop, Kerkedan, Virana, Nakala, Aşağı ve Yukarı Gündeş ile Seyitveren (Seyitören) köyleridir. Diğer Türkmenler Hüseyini, Haydari kolundan gelen ocaklara bağlıdır ve dedeleri Maraş yöresinden gelir. Bektaşî olanlar Hacı Bektaş Dergahı’na bağlı olan ocaklardır. Cemlerde pençe-i Ali aba ile yani talibin sırtını pençe ile Hüseyini ve Haydari olan dedeler ise talibin sırtını “erkân”la sıvazlarlar. Bu işlemler “Görgü Cemi” sırasında yapılır. “Erkan” dediğimiz de Oğuzların cem ayinlerinde Şaman’ın kullandığı kutsal asadır. Bu Türkmenler Erkânın cennetten çıktığına inanarak kutsal sayarlar. Erkan’ın Cebrail aracılığı ile Hz. Fatma’ya hediye olarak gönderildiğine dair inançların Horasan’dan Anadolu’ya taşınışlar ve törelerince de yaşatılmaktadırlar (Ögel, 1984).

Kür başında Küçük - Ardahan diye sayılan Göle ilçesine bağlı Gundik ve Gülistan köyleri Çerek/Zazalarıdır. Kars Yöresindeki ocaklılarla ilişkilidirler.

Köyler: İsimlerinin çoğu yabancı menşeli olduğu için köy isimlerinin birçoğu değişmiştir. Hanak İlçesine bağlı olanlar: Çat, Çimliçayır, Danedan, Fayatlı, Kerkedan, Piklop, Sascarave, Virananakala köyleridir. Damal İlçesine bağlı olanlar: Aşağı Damal, Orta Damal, Damal merkezi Yukarı Damal olarak geçerken şimdi ilçe merkezi olmuştur. Aşağı Gündeş, Yukarı Gündeş, Çikora, Kirpeşen, Dereköy, Tepe Köy, Erzede Köy, Kalender-Deresi, Sors, Seyitören, Samutkey olmak üzere 21 pare köydür. Bu köylerde büyük şehirlere göç olmuşsa da yabancı girmemiş ve sosyal yapılarını sürdürmektedirler. Ancak şehirleşme sürecinde kılık ve kıyafetlerinde şehirliye özentisi Damal merkezinde başlamıştır. Kars Türkmenleri gibi kaçgöç olmamıştır.

Kars ve Ardahan Türkmenlerinin nüfusu 1960’larda 25000’in üzerinde iken bugün çok azalmıştır. Ardahan’da ise göçler olmuşsa da durumunu muhafaza etmektedir.

Kars Türkmenleri, 1963⁸ yılında Kars’ta ilk defa gerçekleştirilen Selçuklu sultanı Alpaslan’ın Kars’ı fethedişinin 900. yılı kutlamaları esnasında tarih öğretmeni Kutluay Erdoğan’ın (Garip Musa Ocaklı) başkanlığında, 16 Ağustos’ta dini ritüelleri olan “Bektaşî-Semahları”nı kadınlı erkekli dönmeleri için hazırlıklar yapılmıştır. Kars’ın Akyar Köylüleri Âşık Dursun Cevlani eşliğinde çalışarak Kars’ta bu gösterileri sunmuştur. Türk-Şaman

inançlarına dayalı bu semahların yaşayan örneğini Kars'ta bu mutlu günde sunmaları büyük heyecan yaratmıştır. Türkmenlerdeki bu uyanış ve "sihrilikten dönüş" milli birlik ve bütünlüğümüz için çok uğurlu bir başlangıçtır. Alpaslan ile Hacı Bektaş Veli'nin ruhları şad olsun.

Şehirleşme Sürecinde Kars Türkmenlerinin Son Durumları

Kars Türkmenleri Atatürk'ten sonra kurulan hükümetlerin azizliğine uğramıştır. Yanlış ve bilinçsizce uygulanan köy ile şehir arasındaki farklılaşmalar, özellikle Doğu Anadolu köyleri yolsuz, ışısız ve teknik tarımdan uzak kendi başına bırakılmıştır. Bir tarafta modern görünüşlü yapılanmalar diğer tarafta taş devrinden kalma yapılanma içinde bu farklılıklar kendini göstermiştir. Bu dönemlerde Kars Türkmenlerinin oturdukları evler, çamur harçlı, taş duvarlı, toprak evlerdi. Bu ilkelik asırlar öncesinden günümüze kalan ev tipiydi ve her türlü modernleşmekden uzaktı ve Cumhuriyet Türkiye'sinde yaşıyordu. Daha sonraları iletişim araçları gelişti, köylere telefon ve elektrik girdi, tarıma dayalı araç-gereç ile toprağı besleyen yan girdiler artınca, köylü ektiğinin karşılığını alamaz oldu. Köyler boşaldı. Artık İzmir, Ankara ve İstanbul gibi şehirlerin varoşları, uzak dere yatakları, çöplük başları yeni iskân mekanı oldu. Kentler köyleşti, geldikleri yörenin adında mahalleler oluştu. Satın aldıkları arsalar hazine arazisini sahiplenmiş arazi mafyasının elindeydi. Aldıkları arsalar gece kondu yaparak ne zaman yıkılacak korkusu ile sığıntı oldular. Bu birikimler nedeniyle şehirlerin banliyölerinde önemli oy potansiyeline sahip oldular. Bu güçten faydalanmak isteyen çıkarıcı takımlar iş taleplerini hep çıkarları doğrultusunda kullandılar. Gecekonduların yıkılmayacağına söz verip seçim sonrasında ev yıktıranlar, bu kitlelerin gözlerinin yaşına bakmadılar.

Bu durumda ister Alevi ister Sünni olsun, insanlar şaşkınlık içinde köyle şehir arasında bocalama durumu içerisinde kaldılar. Bu göç hareketi sonucunda mahalle aralarında camiler inşa edilirken, aleviler de cem evleri yapmaya başladılar. Cem evi yapmak önemli değildi. Bu ibadethanelerin içini dolduracak dedelere de ihtiyaç vardı. Dedeler köy hayatında, kapalı yapıda topluma hizmet vermekteydiler. Göç sonrasında bu topluluklar daha serbest bir yapıya bürününce dedeler yetersiz kaldı. İletişim çağında, çalışarak okuyan ve meslek sahibi olan gençler, olaylar ve değişik fraksiyonlar karşısında, çeşitli çıkar gruplarına alet oldular. Çıkarları uğruna bu insanları istismar eden sahte dedeler türediği gibi değişik dernekler, vakıflar da türedi. Avrupa'ya gidenler de aynı şekilde çıkarları doğrultusunda Alevi meclisinin temsilcisi, sözcüsü olarak medyada boy gösterdiler.

Kars Türkmenleri de yaşadıkları değerleri farkında olmadan kaybettiler. Batı illerinde dedeler yaşadıkları değerlerin bilincinde olmadıkları için kimliklerini sakladılar. Mahalle baskısı nedeniyle büyük şehirlerde kimliklerini saklayarak Sünni gibi yaşantılarını sürdürdüler ve asimile oldular. Kendi değerlerini kaybettiklerinin farkında olanlar hasretle köylerine yöneldiler. İnternet aracılığı ile köylerinin adına siteler oluşturup, şiirlerle özlemlerini gidermeye çalıştılar (Ersöz, 1977: 361). Bunlar içerisinde ciddi düzeyde yoksulluk çeken insanlar da mevcuttur.

Göç dinamizmi içerisinde bulunan bu fakir halk kitleleri, köylerindeki arazilerini yok pahasına sattı ve terk etti. Köyünden şehre geldiğinde kendisine iş olarak beden gücü işçiliğini buldu. Kendisine “Ne iş yaparsın?” şeklinde bir soru sorulduğunda boynu bükük halde cevabı “Her işi” oldu. Bu insanlar en kötü şartlarda çalıştırıldı. En iyi bulduğu iş odacılık ile kapıcılıktı. Bu şartlarda çalışırken hanımının evde oturması olamazdı, o da ev işlerine temizliğe gitmeye başladı. Köyünde, işinin efendisi olan erkek, işçi; evinin hanımı olan kadın da şehirde hizmetçi, oldu. Bu insanların çocukları da yoksulluk içinde büyüdü. Bu çocuklar canının çektiğini yiyemediği ve giyemediği gibi çocukluğunu da yaşayamadı. Yazın çalışıp harçlığını kazanırken kışın okullarına devam etti. Kars merkezde Hacı Halil ile Karacören Köyleri kaldı. Bu köyün de arazisi istimlak edilerek havaalanı vb. iskâna açıldı. Şehir içinde kalanlar da çok az diyebilirim. Köyler, adları ile öksüz kaldı. Kimi isimler de Türkçeleştirildi. Birlik beraberlik gereksinimi hisseden ve İzmir’de yaşayan Asbuğalılar İnternette siteler de oluşturmuşlardır⁹. Bilgi zenginliğim ile bu topluma mensup biri olarak kanayan yaraya dokunmaktayım.

KIRK YILLIK RUS ESARETİNE KARŞI MÜCADELE EDEN KARS TÜRK VE TÜRKMENLERİ

1-1877-1878 Osmanlı – Rus Savaşı (93 Savaşı) ve Ayastefenos Antlaşması

1877-78 Osmanlı - Rus Savaş'ında Kars ve çevresini kaybettik. Savaş sonunda, 3 Mart 1878'de Rusların dikte ettirdiği Ayastefenos Antlaşmasına göre savaş tazminatı olarak 11 milyon ruble borca karşı Kars, Ardahan ve Batum İlleri Ruslara (satıldı) verildi. Soğanlı Dağı sınır oldu. Bu üç ilimizde 36 bin metrekairelik alanda 700 bin kişi yaşarken nüfusu ile birlikte Ruslara teslim edildi. Çarlık Rusya'sı terk edilen yerlerin ahalisinin üç yıl içinde başka yerlere göçebileceklerini, göçmeyenlerin ise Rus Tebaası'na geçmiş olacaklarını tebliğ etti (Kırzioğlu, 1958: 46).

2- Göçler ve Destanlaşan Hayatları

Ruslar Türk halkını göçe zorlamakta, kimisinin toprağını satın almak için pazarlıklar yapmakta idi. Terk edilen yol boylarına Rum, Ermeni ve Malakan gibi Hıristiyan inançlı insanları yerleştirdiler. Bu durum da Türk halkının Kars merkezinde 24 bin kişi iken, 1886 yılında 3200 kişiye düşmesine neden oldu. Göçenlerin büyük çoğunluğu Sivas, Tokat, Çorum gibi illere gerçekleşti. Gidenlerin üzüntü ve ağıtları halk âşıklarının dizelerine yansıtıldı (Kırzioğlu, 1958: 46).

Moskof propagandalarına karşı da ozanlar, koçaklamalarla etkin oldular. Bunlardan Garib Usta bir dörtlüğünde şunları dile getirir:

Çokta at oynatma ey dini batıl / Dayan ki üstüne Al-Osman gelir
Yerinden oynayıp bütün Anadol / Bir yandan da kalkmış Hamid Han gelir.

Garip Usta'nın devam eden bu haykırışı savaşın 24 Nisan 1877 Salı günü başladığı sıradadır. Rusların bu baskın ve tecavüzleri sırasında Çıldırlı Aşık Şenlik'in söyleyip yazdığı

şiiir o çevreye gönderilen “Kars Gönüllü Atlıları” tarafından marş gibi söylenmiştir.

Ehli-İslam işitsin bilsin / Can sağ iken yurt vermeniz düşmana
İsterse Uruset ne ki var gelsin / Can sağ iken yurt vermeniz düşmana
Şenlik ne dursun atları binsin / Sıyra kılıç düşman üstüne dönün
Artacaktır şanı bu Al- Osman'ın / Can sağiren yurt vermeniz düşmana (Kırzioğlu,
1958: 46)

Çıldır-Ardahan Kavgası; Çıldır Aşık Şenlik, bu düşüş felaketini, hainleri de anarak destanlaştırdı (Kırzioğlu, 1958):

Tarih Bin iki yüz Doksanüç'ünde / Dinle beğim gör ki nasıl iş oldu.
Münafık olanlar murada yetti / Müminler ağlayıp gözü yaş oldu.

Aşık Şenlik'in “93 Kars Koçaklaması” anma günlerinde söylenmiş ve Kars'ta temsillere konu olarak yer almıştır.¹⁰ Bu koçaklamaları çoğaltabiliriz. Savaşacak Mehmetçiği yüreklendirmek için ozanlar geleneksel yapıyı yansıtmışlardır. Osmanlı Devletinin kuruluşu sırasında da ozanlar, dervişler ordunun önüne düşerek onlara moral verdikleri gibi bir avuç müritleriyle birlikte gaza yaparak kaleler fethetmişlerdir. 93 Savaşında Kars'a gelen Avşar Türkmenlerinden erlerimizin anaları, bacıları ağızında koşulan türküler çok ilginçtir.

93 savaşında Kars'taki erler üzerine bir Avşar türküsü:

Avşar'da uşak kalmadı/ Redif gitti sürüyünen
Hep yıkıldı büyük evler/ Koca kaldı karıymın
Kars'a kavga kuruluyor/ Uşak ora deriliyor.
Mızıkalar vuruluyor / Tiranpetlen boruyunan
Uşaklar, tabya kazar / Onbaşı neferi dizer
İnşallah Moskof'u bozar/ Peygamber'in boruyunan.

Bu koçaklamalar halkın ve askerinin moralini yüksek tutmuştur. Bu savaşlar adına Kağızman'ın, Ardahan'ın, Çıldır'ın alınışı nedeniyle halk ozanlarınca ağıtlar yakılır. Bu yakarışlardan birer mısra bildireceğim:

Kağızman için: (Âşık Esmeni)

Asker geldi Devebüke döküldü/ Nice koçyiğitin beli büküldü.
Öndekiler ruhsat aldı çekildi, / Hicret eder ulus,elin Kağızman.

Ardahan için: (Âşık Hakkı)

Karalı yazılmış bahtın ezeli / Çıktın elden gonca-dehan Ardahan.
Kafkaz, Petro, Moskov gibi yüz eli/ Binden değer serv-i revan Ardahan
Bütün ehl-i İslam kara bağladı/ Melekler yas tuttu cihan ağladı
Hakkı bu hale çok bağrın dağladı/ Hak ede felahı ferman Ardahan.

93 Savaşında Batum'un Ardahan'ın ve Kars'ın düşüşü ve Batum'un dayanışması Mahmut adlı bir halk şairinin destanlaşan dizelerinde ele alınır ayrıca bu üç ilin, on bir bin ruble savaş tazminatı olarak Ruslara satıldığını da açıklar.

Şirin A (Selim İlçesi'nin) Âşık Celil:
Bıaktık yurdu yuvayı
Muhacir olduk hayai
Düşmanlan kaldık davayı
Yolumuz taştır efendim (Kırzioğlu, 1958: 57).

Bu kötü ortamda Divriği - Alan köylüleri, göçler sırasında çektikleri sıkıntıları bildiklerinden göçmeye karşıydılar. Göç etmenin zorluğu aile yapısına bakın nasıl yansımıştır:

Karasu'dan aşar oldu yolumuz
Gider olduk görünmüyor önümüz
Amucam uşağı kaldı yalınız
Yetiş Garip Musa sen imdat eyle (Sakaoğlu, 1989: 61).

Ruslar ise kalan esir Türkleri asimile etmek için öncelikle medreseleri ve Kağızman'daki Rüştüye'yi kapattılar. Kars'ta geniş caddeler açarak cami, medrese, türbe ve şehitlikleri ve mezarlıkları yıkıp tahrip ettiler. Türk mallarına imar yasağı getirerek yapı yaptırmadılar. Türkiye'den gelen, Ermeni ve Rumları askere aldıkları hâlde Türklerin benliğini hiçe indirmek için askere almadılar. Vergi almadıkları gibi okutmayıp cahil bırakma siyasetini güttüler. Cahil bırakılmak istenen halk bunun farkında değildi. Zulüm ve baskıyı ise daha çok Ermeni ve Rumlardan gördüklerini büyüklerimizden duymuşuzdur (Kırzioğlu, 1958: 2-20).

3- Bu Kara Günlerde İsmail Hakkı Halife'nin Etkinliği

Fahrettin Bey'in misyonu amcası ve kayınpederi İsmail Hakkı Halife'nin attığı temel üzerine kuruludur. Çünkü İsmail Ağa 1878-1895 esaret yılları arasında Kars'ta önderlik ederek mücadelesini sürdürürken, mezalime karşı topluma sahip olmuştur. Bu topluluklar 1800'lü yıllarda Osmanlıların doğuya "Şahlık bölgesine" gönderilen ocaklılarıdır. Bu ocakların görevi Dede ve Halife olarak milli bütünlüğü sağlamaktır. Garip Musa Ocağı ile birlikte bu görevi üstlenen ocaklar da vardır. Örneğin: Anne dedem, Koca Saçlı Resul Baba ocağı gibi (Molla Haso dede, Kömürlü Köyü). Bu ocaklar o zaman Osmanlı'nın doğuda güvencesi olmuşlardır. İşte Aziz Ağa Rus istilasından önce nasıl toplumu korumuşsa, İsmail Hakkı Halife de Rus mezalimine karşı toplumun batıya göçünü önlemiş, cem cemaat yaparak eğitimlerine önem vererek onları asimile olmaktan kurtarmıştır. Kırk yıllık Rus esaretine karşı mücadelesini Kars'ın ileri gelen mücahitleri ile birlikte sürdürmüştür. 1895 yılında Fahrettin Bey'in, Sarıkamış'a gelişiyle İsmail Ağa'nın misyonunu üstlenmiş ve devam ettirmiştir.

Rus istilasına uğrayan Kars'ın kara günlerinde göçmeyip ve göçeceklere engel olan İsmail Hakkı Halife, Divriği'nin Alan Köyü'nden göçerek gelen Sarıkamış'ın Asbuğa Köyü'ne 1850 yıllarında yerleşen Abdülaziz Halife'nin oğludur. Garip Musa Ocağı'na mensup olarak topluma önderlik yapmış, bu kara günlerde, tekke görünümündeki evini fakir fukaraya açmış, Hadim'ül Fukara namını kullanmıştır.¹¹ Irk, mezhep farkı gütmeden hizmet etmiştir. İsmail Ağa'nın da içlerinde bulunduğu Kars müftüsü ve Kars ve Sarıkamış eşrafından ileri gelenler,

Paşa Sarayı'na gelerek Kars Muhafızı H. Hilmi Paşa'yı ziyaret etmiş; Müslüman halkın boşuna göçmemeleri gerektiğini çünkü yakın zamanda Kars'ın yine Türklerde kalacağını ifade etmişlerdir.

İsmail Ağa'nın girişimi, büyük göçün önüne geçmek, asırlardır buraları yurt edinen ecdadının mezarlarını ayaklar altına aldırılmama girişimidir. Diknis Köy'ünden Murat oğlu Derviş Ali, Oluklu Köy'ünden Dizuzunoğlu İsmail Ağa, Karahamza Köy'ünden Yörükoğulları ve Poloşoğulları, Ardahan'dan Çıplakoğlu İsmail Ağa toplantılar yaparak göçme olayının önünü almak istemişlerdir. Etnik fark gözetmeksizin köy köy gezerek propaganda yapmışlardır. Halka göç etmeyiniz telkinini yapmışlardır. Harp tazminatı olarak alınan bu toprakların yirmi yıl sonra tekrar bize iade edebileceklerini duyurmuşlardır. "Vatan mukaddestir terk edilmez ve Türk'e yakışmaz" telkini ile halka moral kazandırdılar.

Yine bu şahıslar, Rusların yasaklamalarına karşılık, halka giderek cem cemaat toplantılarında, inançlarını ve etnik bağlarını diri tutmuşlardır. Kars, Ardahan ve Kağızman köylerinde hocalar ve öğretmenler tutarak halkın okur-yazar olmasını sağlamıştır. Din hizmetleri, her köyde yetişen bu mollalar aracılığı ile yürütülmüştür. Yakın zamana kadar bu insanlar topluma hizmet etmekteydiler. Asbuğa'daki evleri, bir tekke görünümünde ve herkesin ihtiyaçları için başvurdukları kapıydı. Din ahkâmına göre oruç tulup, namaz kılınmaktaydı. Ayrıca, Matem-i Muharrem ayında Kerbela şehitlerinin orucu tutularak anılırdı. Torunları da bu kapıya gelenlere aynı hizmeti verdikleri gibi siyasete girerken halka öncülük etmişlerdir (Erdoğan, 1954: 52-54). Büyükerimizden dedemiz İsmail Ağa, Kars'a ve Sarıkamış'a seyitlik giysileri içinde Rus muhafızlarla giderken, esnaftan Ermeni ve Rumların dükkânlarının önüne çıkarak saygı ile selamladıkları anlatılırdı. Hacı Bektaş Veli Dergâhına iki yılda bir nezir götürürken Rusların müsaade ettikleri, üç aylık bir yolculukla at sırtında kefeni heybesinde, uğradıkları, Erzincan-Sivas konak yerlerinde cem yaparak götürdüğü nezir sürülerinin çığ gibi büyüdüğü ifade edilirdi. Uğradığı köylerde yattığı kutnu kumaşlı yatağının, atının tumar edildiği kaşağının saklandığı yakın zamanlara kadar tanık olmuşuzdur. Fahrettin Bey hatıratında amcası ve kayınpederi İsmail Ağa'nın çevredeki etkinliğini şöyle anlatır: "Kars'ın Rus esaretindeki yaşantısına 1895 yılından itibaren Fahrettin Bey de katılır. İsmail Ağa'nın kızı Zöhre Hanımla evlendiği gibi kayınpederinin itibarını ve çevre halkın da saygınlığını kazandığından "Efendi ağa" lakabı ile anılır. 1914 yılında Fahrettin Bey Kayınbiraderi Feyzullah Efendi ile birlikte Erzurum-Erzincan yolu ile Zara'ya gelirler. Bu sırada 1 Ağustos 1914 gecesi seferberlik ilan edilir. Asker toplama sırasında Fahrettin Bey'in Çar aleyhindeki gizli teşkilatta çalıştığından, Sarıkamış'a geri dönmesi gerektiğine karar verilir ve kayınbiraderi Feyzullah Efendi ile Hasan Ağa Yozgat'tan Hacıbektaş'a gelir ve savaşın bitimine kadar burada kalır. Kendisi Samsun yolu ile dönme hazırlığında iken Ruslar da Asbuğa Köyü'nü gözaltında tutarak onu yakalama hazırlığındadırlar. Fahrettin Bey vapurla Batum'a gelir. Acele Kars'a gitmesi gerekmektedir. Yolcuların inisi sırasında kendisini şüpheli şahıs olarak yakalarlar. Çar'a bağlı Emniyet hapisanesinde tutuklarlar. Kars ile irtibat kurulur ve çalışmalarını hakkında bilgi gelirse kurşuna dizilirim korkusu içinde üç gün kalır. Bu sırada Emniyet müdürü tutuklu kimse var mı? diye sorduğunda bir Türk tebaası mahpusunun olduğunu öğrenir ve huzura çağırır. Soruşturma sırasında Sarıkamış'ın Asbuğa köyünden olduğunu öğrenir. Ermeni Emniyet Müdürü Katolik Ermenilerinden

Picinyan Agop Efendi Sarıkamış'ta Kaymakamlık yapmıştır. İsmail Ağa'yı iyi tanımaktadır. Fahrettin Bey de kendisini oğlu Feyzullah olarak tanıtır ve elindeki pasaport da Feyzullah Efendi'nindir. Müdür "Bu benim dostumun oğludur" der ve hapishaneye koydurmadan ayrı bir yerde tutulu kalır. Daha sonra, tutululuk sırasında Müdür dairesine geçerken önüne çıkan Fahrettin Bey "Bana büyük iyilik yaptınız" diyerek serbest bırakılmasını ister. Müdür de "Ben kaymakamken İsmail Ağa'nın kuzusunu, ketesini, balını kaymağımı çok yedim" der ve pasaportunu vererek hakkındaki tutanağı da yırtarak İsmail Ağa'ya da selam söyle, hakkını helal etsin der ve serbest bırakır" (Erdoğan, 1954:52-54). Burada anlatmak istediğim husus İsmail Ağa'nın itibarının çevreye yayıldığı gibi ırk, dil, din farkı gözetmeden çevresinde sevildiğini göstermektedir. Bu, sevgi yumağı içinde onun misyonunu yüklenen Fahrettin Bey'in de bu mücadelesini başarı ile sürdürdüğünün kanıtıdır.

4- Fahrettin Bey'in Gelişi ile İsmail Ağa'nın Misyonunu Üslenmesi (1895)

Divriği ilçesinin Yağbasan köyüne yerleşen Garip Musalı Pirzadeler de Sarıkamış'a giden amcazadelerinden Ağagilleri unutmamışlardır. Pirzadelerden Hıdır Ağa'nın torunu Fahrettin Bey (1874-1958) 1884 yılında çocuk yaşta İstanbul'a amcasının yanına gelmiş, tahsil yaparken ticaret yapan amcalarına da yardım etmiştir. Bir Ramazan günü oruç yediğinden zaptiyelerce yakalanmış, taktipten kurtulmak için, amcası onu 1894 yılında Romanya'daki akrabalarının yanına göndermişti. Romanya'dan deniz yolu ile Batum'a, karayolu ile Artvin, Penek yolu ile Asbuğa köyüne gelmiştir. Geldiği sırada çok güzel giyimli, melon şapkalıdır. Uzaktan, Asbuğalı kadınlar bu değişik giyimli şahsı gayr-ı müslim sanmışlar, içlerinden birisi "O gelen adam keşke Türk olsa da bacımı ona versek" demiştir (Bacı dedikleri İsmail Ağa'nın büyük kızı Zöhre hanımdır). Çok zeki, görmüş geçirmiş, idadi tahsilli Fahrettin Bey damat olmayı göz ardı etmemiştir. Devamlı olarak Dergah'a gidip gelirken Yağbasan'a uğradıkları gibi Asbuğa'yı da unutmamışlardır.

5-Ailenin ve İsmail Ağa'nın ve Çevresinin Saygınlığını Kazanması ve Evliliği

Rus istilası sırasında Kars çevresindeki Türkmenler de diğer etnik gruplar gibi göçmemişlerdir. Bunu İsmail Ağa'nın çevredeki etkisi engellemiştir. Fahrettin Bey İsmail Ağa'ya damat olmakla birlikte zekâsını da kullanmıştır. İsmail Ağa'nın çevredeki misyonunu dikkate alarak kendini topluma kabul ettirmiştir. Çevre ve yakınları ona "Efendi Ağa" lakabı ile hitap etmiştir. İsmail Ağa Dergah'a gidişte olduğu gibi Osmanlı Sarayı'na verilecek gizli belgelerin iletiminde de yardımcı olmuştur. Ayrıca, arpa ticareti yaparken Tiflis'te ve çevrede Ermeni ve Rum dostları da olmuştur.

Aynı zamanda Kars ve çevresinin esaretten kurtuluşu için çalışanlarla iş birliği içinde bulunmuş, amcası ve kayınpederi olan İsmail Ağa ile birlikte 1899 yılında Kars, Ardahan ve Kağızman, Oltu Türkmenleri ile cem yürütmüştür. Ayrım yapmaksızın Oltu, Göle, Çıldır, Arpaçay halkının ileri gelenleri ile görüşerek 93 savaşının canlı tanıkları ile tanışarak bilgiler almıştır. Amaç, Kars ve çevresinde "Panislamist" cereyana dayalı olarak müslümanları bir arada tutmaktır. Bunun için Kars'ta illegal olarak "Türk Birliği Cemiyeti"nde fiilen çalışmalarına başlamıştır¹² (Erdoğan, 1954).

6- Sibirya'ya Sürülüşü ve Esareti

1914'te Harp ilanı sırasında Fahrettin Bey, ailesinin daha emin bir yere geçici olarak gitme hazırlığı içerisinde iken, köydeki evlerini Ermeni eşkıyalar basarak mallarını gasp etmişler ve Fahrettin Bey'i de yaralamışlardır. O günün ertesinde, nahiye müdürü köye gelerek Fahrettin Bey'e aranmakta olduğunu tebliğ eder. Fahrettin Bey'i yaralı ve bitkin vaziyette Sarıkamış'a götürürler. Esaret günleri başlamıştır. Kars yolu ile Gümrü, Tiflis, Harkof ve Rostof'ta daha sonra Orenburg şehrinde esir edilir. Ancak neden esir olarak getirildiğine dair evrak olmadığı için Orenburg'ta serbest bırakılır. Haftada bir yoklanmakta olan Fahrettin Bey burada da ulusalcı çalışmalarını devam ettirir. Şans eseri olarak hakkındaki idam kararı Moskova'ya gider. Bu zaman içinde hakkındaki iddialar bilinmemektedir. Bu karar Orenburg'a gelip tebliğ edildiğinde, Bolşevik ihtilali olur ve hakkındaki evrak da ihtilalci halkın hareketi tarafından ile bütün belgelerle birlikte yakılır. Böylece kurtuluş başlamıştır. Geri dönüş Türkistan yolu ile olur. Buhara, Semerkant ve Aşkabat'tan gezerek görgüsünü ve bilgisi artırır. Sonra Azerbaycan yolu ile Kars'a gelir. Yeniden tutuklanma ortamında Asbuğa'dadır. Ulusalcı çizgisinde milli bütünlüğü oluşturan tutumu Sünni, Alevi, Türkmen, Terekeme, Azeri ve Kürt demeden bütün toplumuna yansıtır. Bu ünü çevreye yayılırken Rusların ve Ermenilerin de dikkatinden kaçmamıştır. Ayrıca, şunu da açıklamak isterim, Fahrettin Bey esir olduğu sırada ailesi büyük trajedi yaşamıştır. Savaş sırasında Türk ordusu geri çekilirken askerlerden bir kaç köye sığınmışlardır. Köyde Türk askeri var diye ihbar yapılmıştır. Rus alayı köyü sarmıştır, bir Rus askerinin o sırada öldürülmesi üzerine köydeki bütün erkekleri bizim eve toplanmıştır. Babam ve amcalar yaralanmış. Gençleri toplamışlar Sarıkamış'a götürürlerken amcalarımdan Ali, Rıza ve İbrahim'i Pozat Köyü yakınında şehit etmişlerdir. Bu acılı durum içinde aile perişan olmuştur. Amcalarım için halk aşıklarında Oluklu Köyünden Havasi mahlası ile şiirler söyleyen Âşık Dursun (1918) Asbuğa'yı da içine alan bir destan oluşturmuştur (Kırzioğlu, 1958:106-107).

Kür zaman oluptur felek bağında
Neler oldu Asbuğa'nın dağında
Üç yiğit yok on üç on dört çağında
Emri haktan bu fermana yetiştim

Bu sırada çevre köyler bu hazin durumu duyarlar İsmail Ağa ile birlikte ailesi, Diknis ve Kömürlü köyüne yoksulluk içinde gider ve muhacir olurlar.

7- Sürgünden ve Esareten Dönüşten Sonra Mücadeleye Kaldığı Yerden Devamı

Kars'ta da kara günlerin devam edeceği ve Bolşevik devrimi ile Ruslar ordusunu Kars ve çevresinden çekerken, ağırlıkları ile idareyi Ermeni Taşnaklara bırakırlar. Ermeniler bu sırada çoluk çocuk kadın demeden binlerce insanı hangarlara doldurarak yakarak öldürürler. Fahrettin Bey, Ermeni mezalimini detaylı olarak hatıratında yazmıştır (Kırzioğlu, 1958:166). Büyük savaşın bitişi ile Mondros Ateşkese- silah bırakılması ile Osmanlı Devleti yenik düşer. İtilaf devletleri İstanbul'a girer. Bu nedenle, Türk Ordusu, Erzurum yönüne çekilmektedir. Mutasarrıf Hilmi Uran, Fahrettin Beyi çağırarak "Ordu ile birlikte biz çekilip gidiyoruz. Bütün halkı kongreye davet ediniz, Kars'ta kendi hükümetinizi kurarak milli teşkilatınızı idare

altına alın” der. Yardımlarını da esirgemeyeceğini söyler. Hilmi Bey orada iken, Batum’dan Ağrı’ya kadar ki kaymakamlara ve mutasarrıflara Kasım 1918’de Kars’ta toplanmalarını bir beyanname ile duyururlar (Kırzioğlu, 1958:166).

8- Hükûmet Kurma Çalışmalarının Başlaması

Halit Paşa’nın da yardımı ile gelenlerden Albay İsrail Bey, Akbabalı Halilbeyoğlu Avukat Ali Beyler gelir. Bu arkadaşlarla birlikte Şura Hükûmetini kurarlar. Hükûmet Reisliğini Fahrettin Bey; azalar, Yeni Gazili Belediye Reisi Hayrullah, Revan muhacirlerinden Ahmetoğlu Tağı, Karaçantalı Hacı oğlu Ahmet, Ahıska’dan gelen Apsal ve Behçet Beyler, Akbaba’dan Albay İsrail ve Rumlardan öğretmen İstefan Vafyettin olmak üzere hükûmeti kurarlar ve çalışmaya başlarlar.

Bu birliğe katılanlardan Cihangirzade kardeşlerden İbrahim ve Hasanhan Beyler, Hafız Kurban Efendi (Evliya camii İmamı), Kardeşi Mevlit Efendi, Atabaşzade Asaf Bey, Akbabalı Avukat Halit Beyzade Ali Bey, İsmail Beyzade Mehmet ve Ömer Beyler, Hacı Halit Efendiler, Berber İbrahim, Hamza efendiler, Kağızman’dan müftü Mustafa Efendi, 93 savaşı subaylarından Mamilof Tevhittin Bey gibi öncülük edenlerden oluşmaktaydı. Bu insanların bir kısmı Fahrettin Bey’le esirken Orenburg’taydı. Bir kısmının da Malta’ya sürgün edilmesiyle şehit olanlar da oldu. Örneğin Oltulu Molla Bilal Efendi gibi (Erdoğan, 1954: 60-96).

9- Fahrettin Bey’in Önce Hükûmetin Kurucu Başkanı olması Daha Sonra Dışişleri Nazırlığı Yapması

Hükûmet, halkı kendilerine bağlamak için davet ettikleri delegeler gelmeye başlar ve adeleri de artar. Bu sırada Ermeni mezalimi nedeniyle halk perişandır. Cenazelerini dahi henüz toprağa vermemişken sağ kalanların perişanlığı içinde sağa sola koşulmaktadır. Ordunun çekilmesi ile yeniden Ermenilerle çarpışma günlerinin yaklaşması nedeniyle halkın silahlandırılması için çalışırlar. Ayrıca delegelerin gelmesi ile Gazi Muhtar Paşa Caddesi’ndeki binada toplanılan ilk Kurultay’ı Fahrettin Bey açar. Kongreyi idare edecek başkan ve kâtipler belirlenerek çalışmaya başlar. Cihangirof İbrahim Bey Kongre Başkanı olarak seçilir, on yedi kişilik bir heyetle “Milli Şura Hükûmeti” adı ile bir Hükûmetin kurulmasına karar verilir. Ayrıca, Oltu, Ardahan, Kağızman ve Nahcivan’da da beşer kişilik bir Şura teşkilatının kurulmasına karar verilir.

Kongrede seçilen 17 kişilik heyet;

- 1-Cihangiroğlu İbrahim (Cumhur Başkanı.)
- 2-Hasan Han İbrahim Bey’in kardeşi (Harp nazırı)
- 3-Yenigazili Hayrullah
- 4-Karaçantalı Hacıoğlu Ahmet
- 5-Revanlı Ahmet oğlu Aki
- 6-Akbabalı Abbasoğlus Mehmet
- 7-Akbabalı Salih Bey oğlu Ali
- 8-Çıldırılı Abdullah oğlu Dr. Esat(Oktay)

- 9-Talınlı Hüseyihan
- 10-Ardahanlı Hamşi oğlu Rasim
- 11-Oltulu Molla Bilal
- 12-Örtülü Hafız oğlu Hüseyin(Köycü)
- 13-Sarıkamışlı Fahrettin Dışışleri Nazırı(Muvakkat Hükümet Başkanı)
- 14-Kağızmanlı Ali Rıza Bey (İçişleri Nazırı)
- 15-Cemadinli Aşiret Reisi Maksut Ağa
- 16-Cemadinli Aşiret Reisi Maksut Ağa,oğlu Hasan Bey
- 17-İğdırlı Eski Revam valisi Ali Oğlu Mehmet Bey ibarettir.

“17” kişi den oluşan heyet çalışmalarına başlamıştır. Ayrıca ilçelere şura teşkili için tayinler yapılır ve İğdırlı Alibeyoğlu Mehmet Bey umumi vali tayin edilir (Erdoğan, 1954:166-181).

Bu toplantıdan sonra İngilizlerin Kars'a geleceği duyulur. Wilson prensiplerine göre amaçları bu yörede bir Ermeni Devleti kurmaktır (Erdoğan, 1954: 181).

Halk Kars'ta toplanır. İngilizlere verilmek üzere bir nota hazırlanır. “Kars'ta üç ili kapsayan bir hükümetin kurulduğunu, İngilizlerin gelişini kabullenmekle birlikte Ermenilerin Arpaçay sınır olmak üzer bu tarafa geçmemelerini; çünkü Ermeniler bir daha geri dönmek üzere kendi evlerini yakarak ve Türklere büyük zulüm ve işkencelerle katliam yaparak çekildiklerini” İngilizlere duyururlar ve tepkilerini gösterirler. İngilizler Kars'a geldikten sonra müstahkem mevki işgal ederler. Şura'ya bir yazı yazarak hükümeti tanıdıklarını bahane eder ve kabinedeki isimleri isterler. Bu liste gönderilirken Fahrettin Bey “İngilizler, heyetteki isimleri aldıktan sonra asınsız bir gün basarak, herkesi toplayıp götürülebilirler, tedirginliği ile tedbirli ve tedarikli çalışmaları gerektiğini” duyurur. Bu çalışmalar için de Evliye-i Selase kazalarına emirler verilerek ilçelerde seçimler yapılır. Milletvekilleri seçilir ve 60 kadarı Meclis başkanı Dr. Esat Oktay'ın başkanlığında toplanırlar. Örtülü Köyünden Hafız Oğlu Hüseyin Köycü kurultayın işlerini yürütmek üzere görev alır. Ayrıca Ardahan anavatana katılınca Mal Müdürü olan Molla Bilal'dir. Ruslar bir bahane ile bir hususu görüşmek için 10 arkadaşı ile hududa çağırarak onları pusuya düşürüp tümünü şehit eder. Türk Ordusu çekildikçe bıraktıkları mühimmatla birlikte halktan eli silah tutan asker toplamaya başlarlar. Oltu, Ardahan ve Göl'den toplanan askerlerin talim yaparak hazırlanırlar (Erdoğan, 1954:171).

Vekiller heyeti ile birlikte Parlamentoda çalışmalarını sürdürürken hazırladıkları 18 maddelik Teşkilat-ı Esasiye Kanununu, Mart 1919'da 150 milletvekilinden oluşan kurultayda kabul edilir (Erdoğan, 1954:185-186).

18 maddeden oluşan bu yasa'yı bazı hukukçular ve tarihçiler değişik şekilde değerlendirdiler. Kurulan devletin adı: “Cennub-i Garbi Kafkas Cumhuriyeti” adı ile anayasada Cumhuriyet adı ile geçer. Önceleri “Cenub-i Garbi Kafkas Muvakkata-ı Milliyesi” adı Rus devriminin de etkisi ile Cumhuriyet adı ile anılır. Kurulan Şura hükümetin hazırladığı 1919 Anayasa hakkında elimizde üç farklı metin vardır. Bu Anayasa metnine İstanbul Üniv. Hukuk Fak. Prof. Bülent Tanör; Şura hükümetinin hazırladığı metinde devletin adı, Cenuba-i Garbi Kafkas Hükümeti Muvakkatesi'dir. Muvakkası'nı atıyorlar yerine “Müstakile” diyorlar.

Bu bağımsızlık aynı anda Cumhuriyet demektir. Cumhur-reisi de seçilir. Cumhuriyet kelimesi İbrahim Aydın Bey'in Türk İnk. Tarihi Enstitüsü'nde sunduğu metinde yoktur. Fahrettin Bey ise hatıratında; devlet "Cenub-i Garbi Kafkas Cumhuriyeti" ifadesi yer alır. Burada Fahrettin Kırzioğlu, Fahrettin Erdoğan'ın metni ile Cihangirzade İbrahim Beyin 1930 yılında Enstitüye sunduğu metni değiştirerek Prof. Bülent Tanör tarafından kullanılan metindir. Fahrettin Bey'in sunduğu metinde kadınlara seçme ve seçilme hakkı açık olarak 5. Maddede: "...18 yaştan yukarı kadın erkek oy vermek selahiyetine haizdir". Kırzioğlu-Tanör metninde, bu madde: "...18 yaşını ihmal eden her vatandaş" şeklinde yer alır. Her üç metin arasında da ciddi sayılabilecek farklılıklar vardır. Fahrettin Beyin 8. maddede; "Cumhuriyetimizin kabul ettiği usul dairesinde" biçimindeki cümle Bülent Tanör metninde: "Türkiye Devletini kabul ettiği usul dairesinde" biçiminde verilmiştir. Yine bu üç çelişkili metinlerin, 13. maddesinde: Fahrettin Erdoğan'ın aktarımında "Müslümanlar arası mezhep ayırımına hürmet edilecek" denirken, Tanör ve Kırzioğlu metninde ise "Müslümanlar arasında dini mabetlere hürmet edilecek" denmektedir. Doğrusu Fahrettin Bey'in aktardığıdır. Bu husus, İbrahim Aydın'ın metninde ise; "Dini ayrılıklara hürmet edilecektir." biçimindedir. Kırk yıl boyunca Rus egemenliğinde kalan Kars ve çevresine bütün hukuk kuralları bakımından Rus etkisinde kalmıştır. Kafkasyada Müslüman kadınlar Kurultayı'nda kadınlar söz alarak haklarını savunmuşlardır. Kadınlar Kurultayı'nda alınan kararlarda: "Şeriata göre kadın erkek eşittir, kadınlar siyasi ve sosyal çalışmalara katılma hakkına sahiptir; nikah kıyılırken her iki tarafın da rızası alınmalıdır" denmektedir.

10- Rus-Ermeni ittifakı devam ederken, İngilizlerin Şura'nın dağıtılması ve sürgüne gidişi

Bu konu ile ilgili açıklamalarda bulunulurken bilim adamlarının bazı hususları görmezden gelmeleri, yanlış yorumlamaları göze çarpmaktadır. Dönemi inceleyen bilim adamları Cumhuriyet sistemi ifadesinden kaçınmakta ve o dönem şartları altında kadın haklarına değinilmesini tasavvur edemez bulmaktadırlar.

Şura hükümeti çalışmalarını sürdürürken, İngilizlilerin amacı bu toplulukları dağıtıp Ermenileri Kars ve çevresine yerleştirmektir. Bu sırada toplantı yapan Şura hükümeti kararında Erzurum'a bir heyet göndererek bir askeri birlikten destek alarak İngilizlerle çarpışmaya karar verirler. Heyete Fahrettin Beyle Maksut Ağa'nın oğlu Hasan Ağa seçilir. Kars'tan ayrılıp Erzurum'da olduğu ve temaslar yaparak, mahalli gazetede 17 Nisan 1919 günü "İntibah-name, yani uyanış adı ile bir beyanname neşredilmiştir. Bu sırada İngiliz askerleri meclisi basarak başta Cihangir oğlu İbrahim Bey olmak üzere icra vekillerini sürgün edilmek üzere tutuklarlar. Bazılarını da şehit ederler. Bu sırada da Ermeniler İngilizlerin desteğinde Kars ve Sarıkamış çevresini de işgal ederek yağmalarlar. Halk yurt yuvasını tekrar terk ederek muhacir olmaya başlarlar. Asbuğa'daki aile de Pozat Köyüne sığınır. Bir Ermeni'nin yardımı ile beşikte unutulmuş büyük ağabeyim Hasan Pozat yolunda anneme teslim ederken "kaçınız hepimizi kıracaklar" diyor. (Bizim evimizde çalışan karıkoca bir kör Ermeni). Mücadelelerine devam ederlerken Mustafa Kemal'in Erzurum'a geldiği duyurulur. Erzurum Kongresine Fahrettin Bey Eviye-i Selaset temsilcisi olarak katılır. Tutuklanması için duyuruların olması üzerine, Mustafa Kemal'le görüşerek ayrılır ve halkın silahlanması için çalışmalarını sürdürür

ve Kars'a doğru hareket eden Karabekir ve Halit Paşa'nın mihmandarı olarak çalışmalarını sürdürür (Erdoğan, 1954: 235).

11- Savaşın Sonu ve Kars'ın Kurtuluşu ve İlk Valisi

Kars Türk Ordusu tarafından işgal edip 30 Ekim 1920'de Kars alınınca Kazım Karabekir Paşa'nın talimatı ile Rüştü Paşa, Fahrettin Bey'i Kars'a Vali olarak tayin eder. Bu görev altı ay sürer. Ermeniler Kars ve çevresini terk ederler (Erdoğan, 1954: 237).

12- İlk Milletvekilleri

Kars ve Ardahan'ın anavatana katılması ile milletvekili seçimi yapılır. Kağızman'dan Ali Rıza Bey, Sarıkamış'tan Fahrettin Bey, Albay Cavit Bey, Ardahan'dan Osman Server Bey ve Hilmi Bey olmak üzere 5 milletvekili Temmuz 1920 de seçilerek Meclise katılırlar. Millî Mücadelede gösterdiği yararlıktan ve TBMM I. Devre Milletvekili oluşu nedeniyle kırmızı kurdeleli "İstiklal Madalyası" ile taltif edilmiştir. Cenub- Garbi Kafkas Cumhuriyeti'ne ait belgelerle birlikte ay yıldızlı bayrağı 1946 yılında Türk İnkılap Tarihi Enstitüsüne teslim etmiş ve bu nedenle kurum tarafından şeref diploması ile ödüllendirilmiştir (Erdoğan, 1954:269).

Hatıralarını 1954 yılında "Türk Ellerinde Hatıralarım" adı altında yayınlamıştır. Bu hatırat Kars'ın geçmişi ile ilgili araştırmacılara kaynak olmuştur. Bu kitabın ikinci baskısı Dr. Hasan Erdoğan'ın girişimi ile Kültür Bakanlığınca bastırılmış, üçüncü baskısı da Akkav Vakfı aracılığı ve Dr. Gültekin Erdoğan'ın gayreti ile bastırılmıştır. Ayrıca "Sebilürreşetçılara Cevap ve Bektaşilik" adlı risalesi vardır.

13- Kars'ta ve Ankara'da Yaşayışı, Çalışmaları, Anılarını Yayınlayışı

Tanık Olduğum Kişiliği ve Şahsiyeti

Fahrettin Bey'in evinde üç yıl kalarak lise tahsilimi yaptım ve kendisini daha yakından tanıma onuruna sahip oldum. O, benim ve çevresindeki herkesin öğretmenini durumunda idi. Çok zekiymi ve gözleri çok az görürdü. Yirmi ila otuz yıl evvel gördüğü ve tanıdığı kimseler geldiğinde sesinden tanır ve isim ile hitap ederdi. Ziyaretine gelenler önceleri tedirginlik içindeyken tatlı ve candan sohbeti ile onları kendisine bağlar ve bir gelen yine gelmek isterdi. Siyasiler ve hemşehrileri gelir, ona fikir danışır. Demokrat Partinin en görkemli zamanında Divriği'den sınıf arkadaşı olan Refik Koraltan Kars'tan milletvekilliği için teklifte bulunduğu: "Ben Atatürk'e söz verdim benim partim Cumhuriyet Halk Partisi'dir. İkrarımdan dönmem" diye nazıkçe teklifi reddetmiştir.

Sağlığında Asri mezarlıkta mezarını ustanın yanında bulunarak yaptırdı. Ölüm tarihi üzerine "sağlığına dua" diye yazdırap astırmıştı.

Fahrettin Bey her sabah vaktinde kalkar, namazını kılar, sesli olarak duasını duvazlarını okurdu. Her gün tıraş olur, saçını boyatır, sabah kahvaltısını ballı, yağlı, reçelli olarak yapar; öğle yemeklerini kemikli bir sebze yemeği ve mevsime göre meyve ile yapar; akşamları yazın bir bardak süt, kışın ise bir bardak ıhlamurla geçirirdi. Herhangi belirli bir rahatsızlığı yoktu.

Gözlerinin az görüşüne rağmen tek başına gideceği yeri rahatlıkla bulurdu. Beraber bir yere gittiğimizde çıkacağı basamağın kaç basamak olduğunu bana söylemişti. Vefatına kadar hafızasını hiç kaybetmedi. 25 Mayıs 1958 günü aramızdan ayrıldı. Kendisini rahmetle anarım.

Sonnotlar

⁴ Asbuğa adlı yapıtımda bu konu uzun uzun anlatılmaktadır.

⁵ 24 Oğuz boyundan birisidir.

⁶

⁷ Fahrettin Kırzıoğlu Posof'ta 1937 yıllarında memurken, bu insanların arasında bulunmuş ve tespit ettikleri köylerin de soylarını ve oymaklarını belirlemiş ve Tarih Folklor Dergisinin 181. sayısında yayınlamıştır.

⁸ 1963 yılında Kars'ın Fethi şenliklerine semah ekibi ile katılma teklifi Hocamız Fahrettin Bey'den geldiğinde: Garip Musa Ocağı'nın Postnişini Amcam Feyzullah efendiye danıştığımda "Oğlum bunun gizliliği yok, it anlamaz makamıdır" çalsın oynasınlar demişti. Nitekim bugün semahlar oyun olarak sazda barda çalınıyor. .Meyhanede bu "Kutsal Semahı" oyun gibi sergileyenlere, Amcam rahmetli çok yerinde bir cevap vermişti. Ruhu şad olsun.

⁹ <http://asbugakoyu.tr.gg>

¹⁰ Uzun olduğu için koçaklamanın ilk ve son kıtası alınmıştır.

¹¹ Hacı Bektaş Dergâhınca verilen hilafetnamede kendisi için bu lakap kullanılmıştır.

¹² Erdoğan'ın 1954 yılı "Hatırat"ının tamamında bu bilgiler olduğu bulunmaktadır; ayrıca bizlerin dede ve babalarımızdan duyduklarımız da bu bilgilerle örtüşmektedir.

Kaynakça

- Edebiyatımızda Kars, Işıl Mat., 1958, İst.
Erdoğan. F. (1954); Türk Ellerde Hatıralarım, Ark.
Erdoğan, K. (2002); Asbuğa, İst.
Eröz, M. (1977) ;Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, İst.
Kırzıoğlu, M. F. (1964); Türk Folklor Araştırma Der. Ağst. Sayı:181.
Sakaoğlu, N.;(1998); Köse Paşa Hanedanı, T.t.Vakfı, İst.
Sümer, F.(1972); Oğuzlar (Türkmenler) A.Ün.D.T.C.F. Ank.,
Togan, Z. V. (1946); Umumi Türk Tarihine Giriş, İst.
İçişleri Bakanlığı: Köylerimiz.
İnan, A. (1954); Tarihte ve Bugün Şamanizim, T.T.K.
Ögel, B. (1991); Türk Kültür Tarihine Giriş, cilt 6, Kül.Bak.
Eki; Kömürlü Köyüme Şiir
İntibah-Name-Uyanış

KÖMÜRLÜ KÖYÜME

Çiçekli çimenli ey güzel köyüm
Sararmış gazele döndüğün duydum
Sümbüllü yavşanlı nergizli elin
Zalimin zulumun olduğun duydum

Günderesi üzgün Geçiren
yaslı Tırpanlar dirgenler hepsi paslı
Halkını sorarsan öz be öz Karslı
Şimdi başka ele göçtüğün duydum.

Ağadevelerin bir hoş görünür
Görünürde dumanlarla bürünür
Seni terk edenler yanıp ürünür
Ateşlere düşüp yandığın duydum

Muhtarların neler açtı başına
Uyuz olup kaşım kaşım kaşına
Köyüm girer misin birgün düşüme
Umulmaz dertlere düştüğün duydum

Kışlası vardı koyun kuzu otlardı
O berrak göllerin neden bulandı
Çiçeğine arıların konardı
Hepsininde bu yıl söndüğü duydum

Hani küçük gölün hani yeni köy
Bankla Kemiler ağlarlar oy oy
Ağlaya, ağlaya göz yaşına doy
Pervane olupta döndüğün duydum

Senden ayrılarınlar hep bütün yaslı
Şimdi dert ortağın olmuştur Paslı
Yalnız ağaç, Böcüklü ağlıyor sesli
Gözlerinden kan yaş aktığın duydum

Tarlalarda yemlik kımı bitende
Çobanlar davarları güdende
Hey sebep düşesin umulmaz derde için
İçin yanıp tütüğün duydum

Göllerde ardıçlı aran yerindi
En sonunda düzün karı erirdi
Akşam unluğundan nahır gelirdi
Şimdi hirro, hirro dediğin duydum

Sunaların göllerinde
Öter öter gelir çölde yatarmı
Tarlalarda yemlik kımı biter mi
Boş kalan evlerin olduğun duydum

Kıymetini bilmezidik ezelden.
Derdimize deva bulun tez elden
Sokakların mahrum oldu güzelden
Çirkinlere yuva olduğun duydum

Telefonun geldi yolun yapıldı
Ne yazık ki bize nasip olmadı
Ağladık sızladık kimse duymadı
Yolların yolsuza düştüğün duydum

Ağalığın sırtı seyran yerindi o
görmekli kalen mezarlığında
Çarkakla dizberlik iskeletini
Etrafında çadırlar olduğun duydum

Komşular dağıldı kalmadı kimse
Acıyan çıkıp da yararı sarsa A
rtık uğriyamaz yolların Kars'a
Elden, ele gezer olduğun duydum

Postunun odası âşıklar yurdu
Sana bu yarayı muhtarlar vurdu
Düğünün bayramın alemin noldu
Dermansız dertlere düştüğün duydum

Pınarın başında gelinler kızlar
Köyümü andıkça yüreğim sızlar
Seni böyle eden çeke intizar
Bağrına taşları koyduğun duydum

One güzel turna gölün var idi
Kayseriden tüccarların gelirdi
Muhtarların hepsi seni yer idi
Yine de elveda dediğin duydum

Bu ne hayel idi bu ne düş idi
Şafak atar yayların ışırdı
Senden herkes ot, samanı taşırdı
Zügürt olup gezip tozduğun duydum

Gülüzara sordum köyüm nice dir
Sorma hocam gündüzümüz gecedir
Bu dert bizi öldürtmezde kocadır
Herkesin tarumar olduğun duydum

Turgut derki sıcağında uyudum
Suyun ile ekmeğinle büyüdüm
Emretseydin uğurunda öldürdüm
Bana da intizar ettiğin duydum.

*Benim doğup büyüdüğüm ve sonradan tarumar olan güzel köyüme bu destanı
11.12.1978 yılında saat 8.30 ile 10.00 arası yazdım ve tamamladım okuyanlar
dinleyenler hoş olsun*

Seyyid Resul Baba Ocaklı Yazan: Öğretmen Turgut Bozkurt.

*Baba Resul Ocaklı Molla Haso oğlu Molla Mustafa Torunu Rıza Oğlu Öğretmen
Turgut BOZKURT 1933-1988*

TOKAT YÖRESİNDE GELENEKSEL ALEVİLİK

Kıyasettin KOÇOĞLU*

Özet

Bu çalışmada Cenksu ÜÇER tarafından kaleme alınan *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* isimli kitap tanıtılmaktadır. Bir doktora çalışmasından hareketle hazırlanan kitapta Alevilik eksenindeki konu ve çalışmalar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Tokat, Gelenek, Âdet.

ALEVISM IN TOKAT REGION

Abstract

In this study, a book about Alevism that is named *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* has been reviewed. This book has been prepared based on a doctorate thesis about Alevism and it has contained information about traditions in Alevism.

Keywords: Alevism, Tokat, Tradition, Manner.

Eser: Cenksu ÜÇER, Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010.

Yazarın doktora tezi olarak hazırladığı çalışma, Ankara Okulu Yayınları arasında 2005 yılında yayımlanmış, 2010 yılında ise gözden geçirilerek 2. baskısı yapılmıştır. Söz konusu eser; ön söz, giriş dört anabölüm, sonuç, ekler, bibliyografya ve dizin'den müteşekkil olup 462 sahifedir.

Mezhepler Tarihi çalışmaları idelerden ziyade, gerçekliği olan dini kaynaklı hareketlerin tarihsel durumunu ve günümüze yansımalarını incelerken gerçeğin fotoğrafını çekmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda öncelikle ehemmiyet arz eden husus, gerçeğin olduğu gibi resmedilmesi, hiçbir düşünce ve eylemin etkisinde kalmadan bilimsel gerçekler ışığında olay ve olguların değerlendirilmesidir.

Tarihsel sürecini tamamlamış din orijinli hareketlerin incelenmesi temel kaynaklardan hareketle yapılmaktadır. Özellikle dini-kültürel-siyasi ve sosyal yönleri bulunan konularda kaynakların subjektif etkilere ciddi derecede açık bulunmasının araştırmaları zorlaştırdığı muhakkaktır. Ancak günümüzde varlığı devam eden ve çağın değişim şartlarından oldukça

* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

etkilenen, geniş alanlarda hüküm süren hareketlerin araştırılması da ciddi zorluklar içermektedir. Bu zorlukları temel sebebi ise incelenen hareketin belirleyici özelliklerinde değişimin devam etmekte olmasıdır.

Büyük ölçüde sözlü kültür geleneğinin hâkim olduğu bir araştırma alanı olması, tarihsel süreçte karşılaştığı değişik etkilere bağlı olarak farklı gelenekleri bünyesinde barındırması nedeniyle homojen bir yapısının bulunmaması ve yine tarihsel süreçte yaşadıkları olumsuz tecrübelerin etkisiyle aleni bir yapı oluşturmaması ve son zamanlara kadar kapalı toplum kalıplarında yaşaması dolayısıyla Alevilik, yukarıda bahsedilen zorlukların her iki türüne de sahiptir.

Alevilik konusunda, temel kaynaklara inilmeden, bilimsel metot ve veriler kullanılmadan yapılan yoğun çalışmalar ve yayınlar nedeniyle ciddi bilgi kirliliğinden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda alanın temel kaynaklarından hareketle, bilimsel nitelikleri haiz, anket, gözlem gibi bilgi toplama metotlarıyla birincil kaynaklardan elden verilerle yapılan araştırmalar, hem Aleviliğin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak hem de bilgi kirlenmesini ortadan kaldırmaya yardımcı olacaktır.

Yazarın “Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik” başlıklı çalışması hem tarihsel sürece ışık tutması hem adı geçen bölgedeki Alevilik yaklaşımlarına ışık tutması hem de bölgedeki bu yaklaşımları Aleviliğin temel kaynaklarına referansla ortaya koyarak Alevilik hakkında genel bir değerlendirme yapma imkânı sağlaması açısından önemlidir. Yazar bu çalışmada, “ilham ve keşfi” bilgi kaynağı olarak kabul edip bunun gereklerini yerine getiren Alevilerin benimsedikleri Aleviliğin ele alındığı ve bunu diğer yaklaşım ve tarzlardan ayırt etmek üzere “Geleneksel Alevilik” nitelemesinin kullanıldığı özellikle ifade etmektedir.

Eserin “Giriş”inde araştırmanın temel hedefi, Tokat yöresinde geleneksel Aleviliği yaşayan Alevilerin inanç, ibadet ve kültürlerinin bilimsel metotlarla ortaya konularak, ülkemizde bu konuda görülen bilgi boşluğunun bir nebze de olsa giderilmesine katkıda bulunmak olarak belirlenmiştir (19). Araştırmada literatür taraması, kaynak kişilerle mülakat ve katılarak gözlem metotları kullanılmıştır (19). Araştırmada temel kaynakların ve güncel literatürün taranmasının, alana hâkimiyet sağlayarak total bir bakışın oluşması ve anket sorularının tespiti için önemli katkılar sağladığı görülmektedir. Çalışmaya orijinalite kazandıran en önemli hususların başında ise tabii gözlemlerle mevcut durumun tespit edilerek literal bilgilerin doğrulanmasıyla teori ve pratiğin örtüşürülmesi gelmektedir.

Araştırmada başlıca iki tür kaynak kullanılmıştır:

- 1.Kaynak Kişiler: Dedeler ve taliplerden oluşmaktadır.
- 2.Kaynak Eserler: Kaynak eserler üç kategoride değerlendirilmiştir. Bunlardan ilki, Alevilerin temel kaynak olarak kabul ettikleri Makâlât, Velayetname ve Buyruk türü eserlerdir. İkincisi Yedi Ulu Ozan ve diğer Alevi ozanların deyişleridir. Üçüncüsü ise Alevilerce kaleme alınan birinci dereceden eserler, konunun tarihsel arka planı ile ilgili olarak bu alanda yapılan müstakil çalışmalarla beraber özellikle Anadolu’da bazı olayların cereyan ettiği dönemde yazılan eserler ve gerek Tokat gerekse diğer bölgelerde yapılan bilimsel araştırmalardan müteşekkildir. Çalışma her ne kadar Tokat yöresinde elde edilen veriler

esas alınarak yürütülmüş olsa da, araştırmada kullanılan eserler, bu verilerin söz konusu kaynaklarla desteklenmesi ve kıyaslanması nedeniyle bir bütün olarak Alevilik hakkında da genel bir çerçeve çizilmesine imkân tanımıştır.

“Alevilik ve Tarihi Gelişimi” başlıklı Birinci Bölüm’de, Aleviliğin kelime, ıstılah ve bazı tanımlamalarından hareketle Alevilik din midir? Mezhep midir? Tarikat mıdır? soruları tartışılmaktadır.

Eserde, Alevilik için yapılmış tanımlamaların meseleyi farklı açılardan ele alsalar bile konunun genel çerçevesini çizemedikleri, bölgedeki insanların Alevilik algılarında “Hakk-Muhammed-Ali”, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Kur’an, Ehl-i Beyt, tecelli, evliya kültü vb. inançlar, dört-kapı, kırk-makam ve üç sünnet- yedi farz gibi adab ve erkân; eline-diline-beline sahip olmak, döktüğünü doldurmak, ağlattığını güldürmek, aç doyurmak, açık giydirmek, başkalarını kendi nefesine tercih etmek gibi ahlaki ilkelerin ağırlık kazandığı ve Aleviliğin tarikat şeklinde tanımlandığı belirtilmektedir. Yazar, bir olgunun din, mezhep ya da tarikat olarak değerlendirilmesi için taşıması gereken özellikleri dikkate alarak yaptığı değerlendirmede de Aleviliğin, “soy sürme” esas olsa bile sonuçta tarikat olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğunu dile getirmektedir. Yazarın ileri sürdüğü ‘Aleviliğin adab, erkân, ahlak ilkeleri ve tasavvuf düşüncesinin kurumsallaşmış hali olan tarikatlar şeklinde anlaşılması gerekliliği tezinin, bölge Alevileri tarafından da kabul gördüğü ifade edilmektedir (43-72).

Yazar tarihsel olarak Aleviliğin gelişim sürecini ortaya koyarken özellikle Türklerin Müslüman olmadan önceki dinlerini, Müslümanlaşma sürecinde karşılaştıkları dini, mezhepsel ve tasavvufi (tarikatsal) eğilimlerin etkisini, Türklerdeki Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin oluşmasındaki etken faktörleri de incelemekte; ilk İslamlaşmadan günümüze kadar farklı coğrafyalarda karşılaştığı mezhebi ve tasavvufi gelenekler ile bu grupların sahip oldukları sosyal yapıları ve yaşadıkları siyasi olayların Aleviliğin şekillenmesine etkisini işlemeye çalışmaktadır (74-181).

“Günümüzde Tokat Yöresi Alevilerinin Yapılanması, Coğrafi Dağılımları ve Nüfus Yapısı” başlıklı ikinci bölüm; Aleviliğin bölgedeki yapılanmasından hareketle Geleneksel Aleviliğin mevcut yapısına ışık tutmayı hedeflemektedir (181).

Yazar’a göre, Aleviler tarihsel süreçte olduğu gibi günümüzde de varlıklarını geleneksel olarak tekke ve zaviyeler etrafında şekillendirerek devam ettirmektedir. Çalışma, Alevilerin kendi aralarında metbu ocak olarak nitelendirdikleri ana ocaklar ve bunlara bağlı alt ocakları esas alarak metbu tekke ve alt tekkeler şeklinde bir yapılanma sergilediklerini Tokat’taki fiili durumla ortaya koymaktadır. Soy sürmenin esas olması yanında evliya kültü ve tekke kültürü bağlamında gelişen bu yapılanma, yazar tarafından dile getirilen Aleviliğin “soya dayalı tarikatlar için bir üst kimlik olduğu” yönündeki tespiti doğrultusunda Alevilerin tekkelere bağlılığa göre bir yapılanmayla ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Yazara göre bu yapılanmayı Anadolu’nun diğer bölgelerinde bulunan Aleviler için genelleştirmek de mümkündür (181-183).

Eserde Tokat bölgesindeki yapılanma genel olarak Bektaşiler, Hubyarlılar, Erdebilliler, Keçeci Babalılar şeklinde dört grupta ele alınmaktadır. Bu yapılanma çerçevesinde “Köy Bektaşiliği” ve “Şehir Bektaşiliği” kavramları hakkında da bir değerlendirme yapılmaktadır.

Bektaşî merkezli bir tasavvurun sonucu olarak “Köy Bektaşîlerine” Alevî, “Şehir Bektaşîlerine” ise Bektaşî denildiği şeklindeki yargının genel olarak dile getirildiği; ancak Tokat bölgesindeki yapılanmanın da gösterdiği gibi, realitenin bunu doğrulamadığı ifade edilmektedir. Yazar bölgede Hacı Bektaş’a bağlı olmayan grupların varlığı ve Hacı Bektaş’tan müstakil hareket eden oluşumların bulunması olgusu ile bu tezini desteklerken; eğer bir tasnif yapılacaksa bunun Hacı Bektaş’a bağlı olanlar ve Hacı Bektaş’a bağlı olmayanlar şeklinde olması gerektiğini de ifade etmektedir. Bu bağlamda Yazar’a göre, “Köy Bektaşîliği” ve “Şehir Bektaşîliği” kavramları sadece Hacı Bektaş tekkesi ile bağlantılı olup olmama noktasında bir nitelendirme olabilir. Hacı Bektaş’a bağlı olmayan diğer grupları bu kavramlarla nitelendirme imkânı bulunmamaktadır (201-204).

Eserde Alevilerin bölgedeki coğrafi dağılımı merkez ve ilçeler bağlamında genel olarak ele alınmış ve şemalarla gösterilmiştir. Tokat iline ait 64’ü kasaba 613’ü köy toplam 677 kasaba ve köyden 17 kasaba ve 175 köy, toplam 192 yerleşim yerinde sadece Aleviler 44 kasaba ve 422 köy, toplamda 466 yerleşim yerinde sadece Sünniler yaşarken; 3 kasaba ve 16 köy, toplamda 19 yerleşim yerinde Alevî-Sünnî karışık bulunmaktadır. 2000 Yılı nüfus sayımına göre Tokat ilinde Alevilerin toplam nüfusa oranı %19’dur (204-225).

“İnanç Esasları İlgili Kabulleri ve İbadet Anlayışları” başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm’de bölge Alevilerinin inanç esasları hakkındaki kabulleri ile ibadet anlayışları ele alınmaktadır. Yazar bu bölüme girerken, bu noktadaki bazı temel problem ve güçlüklerle dikkat çekmektedir. Bunların ilki, Alevilik hakkında genel kabul gören “İslamlaşma öncesi mensup oldukları Eski Türk dinî, sufîlik yoluyla sızmış gnostik ve Yeni Eflatuncu, Manici ve Budacı öğeler ve Yahudi Hristiyan kalıntıları gibi değişik dinlerin inançlarının etkisiyle oluşan senkretik bir yapının olmasıdır. Diğeri ise İslamlaşma sürecinde karşılaşılan birtakım mezhebî etkilerle birlikte tasavvufî kalıplar içerisinde İslam’ı benimseyen, hatta bütün telakkilerini bu noktada yoğunlaştıran, sonuçta bu özelliği dolayısıyla bir tasavvufî hareket olarak kabul edilmesi gereken Aleviliğin, diğeri tasavvufî hareketler için de geçerli olan “inanç boyutunun ele alınmasındaki” potansiyel güçlüktür (227-228). Yazar Alevilerin inanç esasları noktasındaki kabullerini, Alevilik hakkında üzerinde ısrarla durduğu tasavvufî karakter çerçevesinde ilham ve keşfin temel bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ve bu ana karakter doğrultusunda ilham ve keşf merkezli kabullere daha fazla vurgu yapılması dolayısıyla sıralamayı, ilham ve keşf merkezli ve vahiy merkezli kabuller şeklinde yapmaktadır.

Yazar Alevilerin inanç esasları hakkındaki kabullerini şu başlıklar altında değerlendirmektedir:

Hakk-Muhammed-Ali Anlayışı

Eserde bu esasın Hıristiyanlıktaki Teslis’le benzerlik arz edip etmemesi hususunda Alevilerin kendi aralarındaki fikir ayrılıklarına dikkat çekilmektedir. Yazarın kendisi, Bedri Noyan’ın bu benzetilmeye karşı çıktığı, Lütfü Kaleli’nin ise ısrarla vurguladığından bahsederek; bu esasın tasavvufî Uluhiyet, Nübüvvet, Velayet prensibinin bir ifadesi olduğuna işaret etmekte; dolayısıyla söz konusu esasın Hıristiyanlıktaki “Teslis”le bir benzerliğinin olmadığına dikkat çekmektedir. Alevilikte orijinal olarak Üçler şeklinde isimlendirilen bu esasın Aleviler arasında üç farklı şekilde anlamlandırıldığına da işaret etmektedir. Buna göre:

1. Hakk yaratıcı, sonsuz güç ve kudret sahibi; Muhammed, Allah'ın kendilerine vahyettiği peygamberlerin sonuncusu; Ali ise Hz. Peygamber'in damadı, amcaoğlu, büyük kahraman gibi üstün meziyetlerinden dolayı kendisine velayet kapısının piri olma özelliği verilmiş kişidir. Üçler'deki unsurların her birinin nitelik ve görevleri nettir ve bu haliyle söz konusu esas yukarıda da işaret edildiği üzere, tasavvuftaki Uluhiyet, Nübüvvet ve Velayet prensibinin bir ifadesidir.

2. Hakk ilahtır, Allah'tır. Muhammed ve Ali'nin ise ruhu, cismi ve bedeni aynıdır. Aralarında hiç bir fark yoktur. Bu görüşte olanların genel hareket noktaları Allah'ın önce kendi nurundan Muhammed-Ali nurunu yarattığı, Abdullmuttalib'e gelinceye kadar tek olan bu nurun Abdullah ile Ebu Talib'de ikiye bölündüğü ve her iki oğlunun sulbünden gelen Fatma ile Ali'nin evlenmesiyle tekrar birleştiği, Ehl-i Beyt soyundan gelenlere taşındığı şeklinde yaygın inanıştır.

Tek tek ele alındığında Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile ilgili bu kabullerin tarihsel kişiliklerine uygun olarak benimsendiği görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile alakalı bu grupların zihinlerinde, gruplarda var olan temel özelliklerden birisi gereği efsanevi, mitolojik ve batini kabullerin daha çok yer etmiş olduğu görülmektedir.

3. Üçüncü yaklaşımda ise Hakk, Muhammed, Ali birdir. Bunlar aynı şeyin farklı tezahürleridir. Aslında üçü aynıdır. Yazar, özellikle ikinci ve üçüncü yaklaşımların bir nevi hulül olarak değerlendirilebilmesinin imkân dahilinde görülebileceğine işaret etmekle birlikte; bunların, Alevilikte var olan tasavvufi karakter çerçevesinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu ifade ederek, bu yaklaşımların diğer tasavvufi ekollerde de görülen, "Ali'nin yoluna uymanın aslında Allah'ın ve Muhammed'in yoluna uymak olduğu" şeklinde yorumlamanın gerekliliğine vurgu yapmakta, bunu da gelenekte var olan kabullerden örneklerle delillendirmektedir. Üçler hakkında dile getirdiği bu farklı yaklaşımların, Aleviler içerisinde sistematik ve homojen olmayan bir inanışlar karışımının varlığı hakkında söylenenleri de desteklediğini ifade etmektedir.

Bütün bunlardan Alevilerin dinî hayatla ilgili kabul ve uygulamalarının sırf tasavvufi kalıplar içerisinde algılandığı şeklindeki yazarın daha önce belirttiği tespitin inançlara da taşındığı görülmektedir (229-239).

Ehl-i Beyt Telakkileri

Bölge Alevilerinin genel olarak Ehl-i Beyt'i "Ehl-i Kisa" hadisi bağlamında algıladıkları görülmektedir. Bu da Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin şeklinde oluşmuş ve Selman-i Farisi'de bunlara dahil edilmiştir (254-255).

Allah (c.c.) tarafından ilk olarak yaratılan Ehl-i Beyt ruhu Hz Ali, Fatma ve onların çocukları dolayısıyla Evlad-ı Resul tarafından taşınmış olmaktadır. Ehl-i Beyt bu ruhu taşımış olmaktan dolayı hatalardan uzaktır, arınmıştır, nefislerine hakim olmuşlardır. Bu kişilerin çocuklarından en layık olanlarına Allah tarafından verilen bu ruhu taşıma durumuna bağlı olarak kendileri zahir ve batın gerçek imamlardır. Anadolu'daki Aleviler arasında XVI. yüzyıldan sonra görülmeye başlayan 12 İmam'la ilgili tevellea, teberra, hilafetin onların hakkı oluşu, mehdilik gibi anlayışlar onların Ehl-i Beyt kabullerine bağlı olarak gelişmiştir (256).

Meleklerle İman

Vahiy kültürünün önemli inançlarından biri meleklerle iman konusudur. Bazı farklı telakkilerle beraber Alevilikte meleklerle iman konusunun İslam kültüründeki kabullerle aynı şekilde dile getirildiği görülmektedir. Nitekim yapılan mülakatlarda sıkça dört büyük melek ile ilgili kabullerin (Cebrail vahiyyle; Mikâil tabiat olaylarını yönetmekle; İsrail sura üflemele ve Azrail de canları almakla görevlidir) yanı sıra sual melekleri, kiramen katibin melekleri vb. meleklerin varlıklarına iman edildiği dile getirilmiş, bu kabuller deyişlerde de yer almıştır.

Dört büyük melek ile ilgili genel kabulün yanı sıra Cebrail, yaratılıştaki ham ruha ne yapması gerektiğini söylemesi, Miraçta Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin sırrına ermesinde etkin rol oynaması dolayısıyla Alevilikte farklı bir öneme sahiptir.

Bazı Alevilerde meleklerin gerçekliğini kabul etmeyip, insanların iyilik ve kötülükleriyle bağlantılı bir sıfat olarak görülmesi ile ilgili bazı yaklaşımların varlığı da bilinmekle birlikte (267) netice olarak, cem ayini ile meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinin özdeşleştirilmesi gibi anlayışlar göz önünde bulundurulunca, meleklerle iman konusunun Alevilerin inanç dünyasında önemli bir yere sahip olduğu muhakkaktır (268).

Kitaplara İman ve Kur'an Anlayışı

Yazar çalışmasında vahiy kültürünün en önemli unsurlarından birinin kitaplara iman olduğunu ve vahiy kültürünün, bu inanç noktasındaki genel çerçevesinin Alevilikte de aynı şekliyle kabul edildiğini söylemektedir. Buna kabullere göre Allah, insanlara yol göstermek üzere seçtiği peygamberlerine vahyetmiş, bu vahiy mahsulü olarak da suhuf ve kitaplar göndermiştir. Bunların sayısı 104'tür. Bunlardan 100'ü suhuf; 4'ü ise kitaptır. Suhuf Hz. Âdem, Hz. Şit, Hz. İdris ve Hz. İbrahim'e indirilmiştir. Kitaplar da, Tevrat, Hz. Musa'ya; Zebur, Hz. Davud'a; İncil, Hz. İsa'ya ve Kur'an, Hz. Muhammed'e gönderilmiştir.

Alevilere göre Kur'an dört kitabın sonuncusudur. Allah tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygambere vahyedilmiştir. Kur'an Allah'ın vahyi olması dolayısıyla kutsaldır (269).

Aleviler arasında Kur'an'ın korunmuşluğuyla alakalı farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazılarına göre Kur'an tamdır, herhangi bir eksikliğin bulunması söz konusu değildir. Zira Hz. Ali, vahiy sırasında devamlı Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş ve gelen vahiy yazmıştır. Aynı zamanda ezberlemiştir. Bu durumda bir eksiklikten bahsetmek söz konusu değildir (270).

Kur'an'ın tahrifiyle alakalı bazı kabuller de bulunmaktadır. "Kur'an'a el katılması" şeklinde isimlendirilen kabule göre bazı ifadelerin eklenmesi, çıkarılması söz konusudur (270-271).

Kur'an'ın eksik olmasıyla alakalı görüşler noktasında ise her ne kadar sureler tam ise de Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili bazı ayetlerin çıkarıldığı kabul edilmektedir. Aleviler arasında "Kur'an 6666 ayet olması gerekirken 6232 ayet, besmeleler eklendiğinde de 6330 olması bu farkı göstermektedir." şeklinde kabul bulunmaktadır (271).

Tahrif konusundaki bu kabullere rağmen günümüzdeki Aleviler elimizde mevcut olan Kur'an'ı kabul etmektedirler (273).

Her ne kadar Kur'an vahiy olarak kabul edilip pratikte dini ve sosyal hayatın her safhasında kullanılsa da Aleviler arasında Kur'an okumasını bilenlerin sayısı oldukça azdır (280).

Peygamberlere İman

Alevilerin Peygamberler hakkındaki kabulleri İslam kültüründeki ortak kabullerle ifade edilmektedir. Alevilere göre kendilerine mucizeler verilen peygamberler adaletlidirler. Hataları olsa da vahiy ile bu hataları düzeltilmektedir. Peygamberlerin Hz. Âdem'in ruhunu taşıdıklarıyla alakalı kanaatleri ise ilk yaratılan şeyin Muhammed-Ali ruhu olduğu ve peygamberlerin de bu ruhu taşıdıklarıyla alakalı inanışlarıdır (286-289).

Kaza ve Kadere İman

Alevilikte kaza ve kader ile ilgili inançlar yukarıda inançlarla ilgili dile getirilen "sistematik bir teolojileri olmadığı" görüşünü haklı çıkaracak bir mahiyet arz etmektedir. Alevilerde her yönüyle ortak bir kaza ve kader anlayışını çizmenin mümkün olmadığı görülmektedir. Farklı yaklaşımların varlığı söz konusudur. Bütün farklılıklarına rağmen bir kaza ve kader anlayışının varlığı görülmektedir. Bu inancın ise Allah'ın iyiliği ve Muaviye, Yezid ve Ali evlatları arasında cereyan eden olaylarda Ali evlatlarına zulüm edenlerin sorumluluktan kurtulamayacakları çerçevesinde şekillendirildiği görülmektedir. Bu hususta genellikle Eşari-Maturidi anlayışı kabul görse de, zaman zaman Mutezilenin ve Mutezile etkisinde kalan Şia'nın bazı anlayışlarının da izleri görülmektedir (286-294).

Ahret Gününe İman

Ahiretle alakalı olarak Aleviler arasında farklı yaklaşımların ortaya konulduğu ve bunların üç farklı yaklaşımla dile getirildiği görülmektedir:

1. Kabir hayatı, kabir sorgusu, mahşerde dirilme, sual-sorgu, mizan, cennet, cehennem, Didar görme vb. unsurlarıyla beraber ahiretin varlığına inanılır ki Alevilerin çoğu bu gruptadır.
2. Cennet ve Cehennem'in bu dünyada olduğu fikri esas alınarak ahiretin varlığını kabul etmeyen; bunun yerine gelenekte *esfel kalıb* olarak ifade edilen bir nevi tenasüh inancına sahip olan kişiler bulunmaktadır.
3. Bir diğer grup ise hem ahiretin varlığını hem esfel kalıb anlayışını kabul ederek ikisini de meczetmeye çalışanlardan oluşmaktadır (294-304).

İbadet Anlayışları

Yazara göre, Aleviler inançlarında olduğu gibi ibadet haytalarında da tasavvufi anlayışı takip etmekte ve merkeze almaktadır. Söz gelimi bir zikir ayini olan cemi temel ibadet olarak kabul etmektedirler.

"Şeriat makamının ibadetleri" olarak değerlendirdikleri temel İslami ibadetlerin yerine getirilmesi noktasında -istisnaları olmak kaydıyla- genel olarak olumsuz bir tutum sergilemektedirler. Yazar bunların birkaç nedenden kaynaklandığını belirtmektedir:

Birincisi, tarihsel süreçte çoğunlukla göçebe ya da yarı göçebe bir hayat yaşayan zümrelerin yaşamış oldukları sosyal hayat gereği içinde buldukları şartların elverişsizliği

nedeniyle temel İslami ibadetleri yerine getirmelerindeki güçlüktür. Sosyal şartlar nedeniyle ibadetleri yerine getirmeme hususu, zamanla bu ibadetlere alışamama sonucunu doğurmuştur.

İkinci husus ise İslamlaşma sürecince karşılaşmış oldukları grupların etkisidir. Bu etkinin iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi, İslamlaşma sürecinde yeni Müslüman olanlara etki eden gruplardan bazılarının iman ve amel konusunda bir umursamazlığa neden olma ihtimalidir. Nitekim İslamlaşma sürecinde Türkler üzerinde etkili olan mezheplerden ikisi Mürcie ve Kerramiyye'dir. Bunlara göre iman ile ameli birbirinden ayrılmaktadır (306). Bu noktadaki bir diğer boyut ibadetler hakkında getirilen batini yorumla ilgilidir. İbadetler hakkındaki olumsuz tutumda yine tarihi süreçte karşılaştıkları batini karakterli hareketlerin etkisinin olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır (307).

Alevilerin ibadetle alakalı olan tavırlarının asıl olarak yukarıda bahsedilen hareketlerin etkisinde gelişen tasavvufi hareketlerden kaynaklandığı söylenmelidir. Buna göre Dört Kapı-Kırk Makam prensibi üzerine kurulan Alevilikte çoğunlukla temel İslami ibadetler dört kapının ilki olan şeriat kapısı ve bu kapının müntesipleri için gerekli görülmektedir. Dolayısıyla sorululuk da bu makamdaki kişiler için olmaktadır. Genellikle Aleviler kendilerini tarikat makamında gördüklerinden dolayı ikrar vermek, el almak, görülmek, hakkullah ve kara kazan hakkı vermek gibi tarikat makamına mensup olmanın gereklerinden sorumlu olduklarını kabul etmektedirler (308).

Bu olumsuz tutumun bir başka nedeninin ise teberra anlayışı olduğu görülmektedir. Teberra anlayışı klasik olarak 'Ali'yi sevmeyenlerden uzak durmak' anlamında olmakla birlikte, günümüzde Alevi zihninde 'daha çok Sünnilerden uzak durmak ve onlara benzememek' anlamında algılanmaktadır. Hatta bu husus Alevi zihninde öyle esaslı bir şekilde yer etmiştir ki, Müslümanlığı Sünnilik ile eşdeğer gören bazı Alevilerin kendilerini Müslüman'dan ziyade İslam olarak isimlendirmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Bu algı, dolayısıyla ötekilerininki olarak gördükleri bazı ibadetlere karşı da olumsuz tavır takınmalarına neden olabilmektedir. Temel İslami ibadetler hakkında farklı yorumlar getirip farklı sebeplerle onları terk eden Alevilerin, genellikle, bunları tasavvuf ya da tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırmak suretiyle bir ibadet hayatı ikame etmesi önemle üzerinde durulması gereken bir husustur (308-309).

Kitabın dördüncü bölümü "Tarikat Anlayışları, Örf ve Âdetleri" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Alevilerin tarikat anlayışları, örf âdetleri geniş bir şekilde ele alınmaktadır.

Yazara göre Alevilik her ne kadar Mezhepler Tarihi'nde Bâtuniliğe hasredilen bazı görüşleri bünyesinde barındırsa da onda hakim olan asıl ana karakterin özelde tasavvuf düşüncesi ve hayatı olduğu görülmektedir. Soya dayalı tarikatlardan oluşan Alevi gruplar İslamlaşma sürecinde tasavvuf hareketleriyle karşılaşmışlar, karşılaştıkları bu tasavvufi hareketleri, içinde buldukları sosyal yapılarına uyarlayarak kabul etmişlerdir (341). Nitekim geleneksel Alevilik geçmişten günümüze söz konusu bu tasavvufi düşünce ve hayat içerisinde var olan usul, adab-erkân çerçevesinde sistemleşmiştir. Yazar, Aleviliğin tarikat anlayışını ortaya koyarken Dört Kapı-Kırk Makam, Üç Sünnet-Yedi Farz, niyaz ve 'cem' gibi unsurları ele alarak Aleviliğin tarikat olduğu hususundaki tezini bu bölümde daha da somut bir şekilde ortaya koymaktadır (342).

Yazarın Aleviliğin tarikat anlayışı başlığında ele aldığı konulardan biri de “eline-diline-beline sahip olmak” kalıbıyla formüle edilen temel ahlak anlayışlarıdır. Yazar, Alevilikte yukarıda zikredilen usul ve adab-erkân ile hedeflenen şeyin, ahlaklı, olgun insan (insan-ı kâmil) yetiştirmek olduğunu dile getirmekte ve tasavvuftaki genel karakter doğrultusunda Aleviliğin de ahlak mefkûresi üzerinde ısrarla durduğunu ve ahlak anlayışını “eline-diline-beline sahip olmak” prensibini merkez alarak oluşturduğunu ifade etmektedir. Nitekim yazar’ın bu noktada dikkat çektiği bir tespit, tasavvuf ahlakı çerçevesinde kâmil insan olmak için gereken özelliklerin temel Alevi kaynaklarında bir sufünün uyması gereken kurallar olarak zikredilmiş olmasıdır (368). Bu kuralların aynı zamanda sosyal kurallar haline dönüştüğü ve yaptırım gücüyle alakalı da yazar şu tespitlere yer vermektedir. “Eline-diline-beline sahip olmak” ilkesinin Alevilikte genelde İslam ahlakı bakımından, özelde tasavvuftaki çerçevesinde bir vurguyla ele alındığı görülmektedir. Ancak Aleviliğin, tasavvuf anlayışını sosyal yapısına göre şekillendirmesi sonucu; toplumdaki her birey aynı zamanda tarikatın da bir üyesi olarak görülmüş ve tasavvuftaki bu ahlak kuralları Alevilikte, toplum üyelerinin sosyal hayatlarında uymak zorunda oldukları kurallar sınıfına sokulmuştur. Kapalı toplum yapısında hayatını devam ettiren toplum için bu kurallar, o yapıda yaşayabilmenin şartı olarak görülmüş, dolayısıyla söz konusu kurallar çiğnendiği zaman bu kuralı çiğneyen kişi düşkün ilan edilerek toplumdan dışlanmıştı.”

Yazar Dördüncü Bölümün ikinci başlığını Alevilerin bazı örf ve âdetlerine ayırmıştır. Bu başlıkta ise şu hususlara dikkat çekildiği görülmektedir: Aleviler, sahip oldukları sosyal yapı ve inançlarını doğal olarak örf ve âdetlerine de yansıtmışlardır. Doğum ve ad koyma, sünnet ve kirvelik gibi konular dinî içerikli törenlerle ve kabullerle dile getirilmektedir. Daha çok iç evliliği benimseyen ve bu bağlamda Sünnilerle evliliğe sıcak bakmayan Aleviler arasında sosyal yapıları ve tarikat hayatındaki bazı kabulleri çerçevesinde ocakzadelerin ocakzadelerle evlenmeleri gibi farklı uygulamalar da söz konusudur. İçki içmeyi son zamanlarda çoğunlukla tarikat hayatından çıkartan Aleviler, bunu günlük hayatlarının önemli bir parçası haline getirmişlerdir. Yine tarikat hayatında anlatılan bazı menkıbelerde zikredilen başta turna, güvercin olmak üzere bazı hayvanlara bir nevi kutsallık atfeden Aleviler; buna karşılık bazı hayvanları da uğursuz saymakta ve birtakım gerekçeler ileri sürerek tavşan eti de yememektedirler.

Aleviler arasında “Hakk’a yürümek, göçmek, gerçeklere kavuşmak, gerçeklere ulaşmak, kalıbı değiştirmek, kalıbı dinlendirmek, emaneti teslim etmek, cemale kavuşmak, Didar’a kavuşmak” gibi deyimlerle ifade edilen ölüm ve ölüm sonrası yapılanlar Alevi dinî hayatında oldukça önem atfedilerek yerine getirilen uygulamalardır. Nitekim çalışmada, ölüm döşeginde olan bir kişi için, yanında Yasin, Âyete’l-kürsî, Fatiha ve salavat okunması, besmele çekilerek “Lâ ilâhe illallah Muhammed Rasûlullah Aliyyun Veliyyullah” şeklinde şehadet getirilmesi ya da sadece Allah demesi için telkinde bulunulması veya bu kişinin yanında düvaz okunabilmesi; ölüm olayının duyurulması, yıkanması, helallik suyunun dökülmesi, kefenlenmesi, cenaze namazı kılınmadan önce evinin önünde cemaatten helallik alınması, dört tekbirle cenaze namazı kılınması (bölgedeki bir grup deyiş ve düvaz okunmasını tercih ediyor), defni, definden sonra telkin verilmesi, Kur’an okunması, mezardan dönünce, genellikle uzaktan gelen ve cenaze hizmetlerine katılan kişiler için

lokum, helva ve kesilen kurbanın pişirilmesinden oluşan kazma takırtısı yemeğinin verilmesi, genellikle cenazenin defnedildiği günün akşamında dârdan indirme, ilk perşembeyi cumaya bağlayan gece cumalık, ölünün kırkinci ve elli ikinci günlerinde kırk ekmeği ya da elli ikisi, ölüm yıldönümünde can ekmeği merasimleri düzenlenmesi gibi uygulamalar detaylı olarak anlatılmaktadır. Bu konuda son olarak zikredilmesi gereken bir diğer husus, Alevilerin, kabir ziyaretine önem verdikleri ve sözgelimi, arife günleri mezarlara giderek ölüleri için Kur'an okudukları ya da okuttuklarıdır.

Çalışmadaki tespite göre Aleviler için dini hayatlarının günlük hayatlarına en çok yansıyan kabullerinden birisi ziyaretlerdir. Her yerleşim biriminde başta türbe ve yatır olmak üzere, bazen bir taş ve kaya, bazen bir su kaynağı, bazen bir ağaç ya da ormanlık, kendilerine kutsallık atfedilerek ziyaret edilen farklı kutsal mekânlar Alevi dinî ve sosyal hayatının en önemli unsurlarındandır (373-394).

Yazara göre, sonuç olarak bölgede elde edilen verilerden hareketle Alevilik denildiğinde, Aleviliğin; inanç esasları noktasında farklı kabul ve yorumlarda bulunmakla birlikte büyük oranda temel İslami inançları benimseyip, bunları Hakk-Muhammed-Ali şeklinde formüle ederek, bunu da daha çok uluhiyet-nübüvvet çerçevesinde anlayan, Ehl-i Beyt merkezli bir dünya ve ahiret görüşünü benimseyen, ibadet hayatını tarikat hayatı kalıplarında şekillendirip büyük oranda sadece bu alana hasreden, diğer gruplarla özellikle öteki olarak kabul ettikleri ile ilişkilerinde tevella ve teberrayı temel prensip olarak gören, ilham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak benimseyen, eline-diline-beline sahip olmayı temel ahlaki ilke olarak benimseyen, soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram ya da bir ortak üst ad olduğu anlaşılmalıdır (395-396).

Yazarın bu çalışmasında kullandığı metodoloji ve bölgesel verilerden hareket edip bunların kaynaklarla desteklenmesi suretiyle ulaştığı neticeler, özellikle güncel Alevilikle ilgili yapılan araştırmalara örnek teşkil ederek yeni bir bakış açısı sağlayacak niteliktedir. Ayrıca bu çalışma, Alevi grupların içlerinde barındırdığı farklılıklarla beraber sahip oldukları ortak özellikleriyle ilgili sağlıklı ve bütüncül bir çerçeve de çizerek okuyucuya Aleviliğin neliği ve temel hususiyetleri konusunda merak ettiği hususlarda ihtiyacını karşılayacağı zengin bir içerik sunmaktadır.

“SIR OLAN GELENEKLER” ÜZERİNE*

Eda Nur KARAKUŞ**

Özet

Bu çalışmada Gönül AKKUŞ tarafından kaleme alınan “Sır Olan Gelenekler” isimli kitap tanıtılmıştır.

ABOUT SECRET TRADITIONS

Abstract

In this study, a book about Alevism that is named “About Secret Traditions” by Gönül AKKUŞ has reviewed.

Eser: Gönül AKKUŞ, Sır Olan Gelenekler, Epa-Mat Basım, Ankara, 2010.

Gelenekler, bir toplumda çok eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa aktarılan, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlardır. TDK’ya göre ise gelenek; bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, ananedir (TDK, 2005). Toplular gelenekleriyle var olurlar ve yaşarlar.

Ancak, günümüzde teknolojik gelişmelerin de etkisiyle insanlar arasındaki ilişkilerde bir uzaklaşma söz konusu olduğundan geleneklerimizi devam ettirmede de sıkıntılar yaşamaktayız. Bizi biz yapan geleneklerimiz eski önemini yitirmekte ve her geçen gün unutulmaktadır. Dolayısıyla geleneklerinden habersiz, kültürel değerlerden yoksun bireyler yetişmektedir.

Bu unutulmuşluğun farkına varan Gönül AKKUŞ Nevşehir’in Hacıbektaş İlçesine ait gelenek, görenek ve inanışları ele alan “Sır Olan Gelenekler” adında bir eser yayınlamak bu unutulmuşluğa bir nebze de olsa dur demek istemiştir.

Eserine Hz. Ali’nin “Mademki biliyorsun neden öğretmiyorsun bildiğini öğretmeyen bilginin hamalıdır.” sözüyle başlayan yazar giriş bölümünde; günümüzde birçok değer elimizden kayıp gitmesine gönlünün razı olmadığını ve aile yapısının, kültürün, dilimizin her şeyin kasıtlı olarak kirletilip, hızla tahrip edilirken yaşadıklarının ve bilgi birikiminin gelecek kuşaklara aktarılmasında büyük önem gördüğünü belirterek bu eseri neden kaleme aldığı hakkında kısa bir bilgi vermiştir. Ayrıca, yazar eseri Hacı Bektaş Velî’nin doğumunun 800. yılı olan 2009 yılında bitirmek istediğini; fakat ne yazık ki bitiremediğini ve ancak 2010 yılına yetiştirebildiğini belirtmiştir.

* Dergimizin 57. sayısında sehven eksik olarak yayımlanan yazı bu sayımızda tekrar yayımlanmaktadır.

** Arş. Gör. Gazi Üniversitesi

Kitap 55 bölümden oluşmaktadır. Kitabın ilk bölümlerinde Hacı Bektaş Veli'yle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Sonraki bölümlerde ise, Hacıbektaş İlçesinin coğrafi özellikleri, yöre halkının gelenekleri, görenekleri, inanışlarını anlatan bölümler bulunmaktadır. Gelenekleri oluşturan her ayrıntı ele alınmış, yaşanmış olaylardan örnekler verilerek anlatılmıştır.

Geçmişte Türkler ve Hacı Bektaş Veli, Şamanizm, Türkmen ve Yörükler, Hacı Bektaş Veli Anadolu'da, Hz. Ali'den Hacı Bektaş Veli'ye Kutsal Emanetler, Hacı Bektaş Veli'nin Bazı Sözleri, Hacı Bektaş Veli'ye Ozanların Seslenişi adlı bölümler doğrudan Hacı Bektaş Veli ile ilgili olan bölümlerdir.

Hacı Bektaş Veli ile ilgili bölümler bittikten sonra Hacıbektaş İlçesinin gelenek, görenek ve inanışlarıyla ilgili bölüme geçiş yapılmıştır. Bu kısımda öncelikle, ilçeye bağlı olan 31 köyü tek tek ele alınmış ve köylerin coğrafi özellikleri, tarihleri, köylerde yaşanan önemli olaylar vb. hakkında bilgiler verilmiştir.

Kız İsteme Geleneği, Aşamaları ve Düğün Hazırlıkları, Okuntu Salmak-Düğüne Davet, Keyveni ve Düğün Yemekleri, Kına Alayı Sinisi Bağlama, Nikah bölümleri ise yörede kız istemeyle ilgili gelenekler, nişan, düğün davet, düğün gibi gelenekler hikâyelere yer verilerek örneklerle açıklanmıştır. Ayrıca, bu bölümde düğünden önce kına yakılırken söylenen türküler de yer almaktadır. Düğün yemekleri hakkında açıklamalı bilgi verilen bu kısımda kına alayı sinisi bağlama olayı da ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Doğum, Loğusa, Albasması, Loğusa Kırklaması, Beşik Kaldırma-Bebek Bakımı, Ninni-Nazlatma bölümlerinde doğumla ve bebekle ilgili olan gelenekler örneklerle açıklanmıştır.

Yörede Kullanılan Bazı sözcükler, Yörede Kullanılan Eşyalar Üretilen Yiyecekler ve Saklanması, Hacıbektaş'ta Kullanılan Atasözleri ve Deyimler başlıkları altında Hacıbektaş yöresine özgü sözler, atasözleri ve deyimler listelenmiş; yörede kullanılan eşyaların nasıl, ne amaçla kullanıldığı, yiyeceklerin nasıl hazırlandığı, nasıl saklandığı hakkındaki bilgiler yer almaktadır.

Koç Katımı, Saya Gezmek, Cemre ve Nevruz, Aşure, Uzun Kış Geceleri, Hikâyeler, başlıkları tek tek açıklanmış; uzun kış gecelerinde Hacıbektaş yöresi halkının ne gibi etkinlikler yaptıklarını anlatılmış; yöreye ait üç hikâyeye de bu bölümde yer verilmiştir.

Ayrıca kitap kapsamında Hacıbektaş'ta Ayıplananlar, Kınananlar, Hacıbektaş'ta İlenç(Beddua) Gargış, Hacıbektaş'ta Alkışlananlar, Hacıbektaş'ta Uğursuz Sayılanlar, Hacı Bektaş'ta Kullanılan Müzik Aletleri, Hacıbektaş'ta Yaşanmış Olaylar, Hacıbektaş'ta Çocuk Oyunları, Hacıbektaş Türküleri, Hacıbektaş Yöresinde Çocuklara Konan İsimler, Hacıbektaş'ta Belediye Başkanlığı Yapanlar, Hacıbektaş Yöresinde Savaşa Gidenler, Hacıbektaş'ta Düş Yorumları, Hasta İyileştirme, Halk Hekimliği, Hacıbektaş Yöresine Katkıda Bulunanlar, Hacıbektaşlı Ozanlar, başlıkları da yer almaktadır. Her başlık ayrı ayrı açıklanarak yöreye özgü bilgiler verilmiştir. Ayrıca, eserde verilen bilgilerle ilgili görsellere de yer verilmiştir.

Gönül Akkuş'un "Sır Olan Gelenekler" adlı kitabı gerçekten sır olmaya yüz tutmuş, unutulmuş geleneklerin önemini hatırlatması bakımından oldukça önemli bir eserdir. Kendi konusunda bir ilk olan bu eserin gelenek, görenek ve inanışları ele alan başka kitapların yazılmasında teşvik edici rol oynamasını umuyoruz. Bu kitabın kendi konusunda son kitap olmasını diliyoruz.

DEDE GARKIN OCAĞI'NIN TARİHİ İÇİN ÖNEMLİ BİR BAŞLANGIÇ: “DEDE GARKIN VE EMİRCİ SULTAN (13. YÜZYIL)”

Rıza Yıldırım*

Özet

Bu yazıda, Ahmet Yaşar Ocak'ın Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yereleşimci (*Kolonizatör*) *Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)* (Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2011) isimli kitabı eserin birinci kısmını oluşturan Dede Garkın bölümü esas alınarak tanıtılmaktadır.

AN IMPORTANT START FOR THE HISTORY OF DEDE GARKIN OCAK: “DEDE GARKIN AND EMIRCI SULTAN (13th CENTURY)”

Abstract

This paper reviews Ahmet Yasar Ocak's recently published book *Two Great Colonizator Dervish in the Middle Age Anatolia or Wafâiyya and Yasawiyya Fact: Dede Garkın and Emirci Sultan (13th Century)* (Gazi University Center for Studies on Turkish Culture and Hacı Bektas Veli Publications, 2011). This review puts special emphasis on the first half of the book which focuses on Dede Garkın and his legacy.

Giriş

Alevilik çalışmalarının henüz emekleme safhasında olduğunu söylemek abartı olmaz. Alevi tarihinin en temel soruları hâlâ layıkıyla cevaplanabilmiş değildir. Aynı şekilde Alevi teolojisinin ana unsurları, bunların toplumsal düzen ile ilişkileri, nihayet tarihsel serüvenleri gibi en temel konular da henüz yeterince çalışılmış değildir. Bu bağlamda, dedelik ve dede ocakları ile ilgili yayın çarpıcı bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Dede ocaklarının ve soyut bir kavram olarak dedelik kurumunun Alevi toplumunun hem din-inanç yapısının hem de toplumsal örgütlenmelerinin kalbinde yer aldığı herkesçe malumdur. Bununla beraber, ocaklar hakkında yapılan akademik çalışmalar yok denecek kadar azdır. Ocakların tarihi ve Alevi tarihinin akışı üzerindeki başat rolleri henüz ciddi bir araştırmanın konusu olmamıştır. Öte yandan, ocakların ve manevi bir makam olarak dedelik kurumunun Alevi toplumunun dinsel ve toplumsal yapılanması ile ilişkisi de layıkıyla ele alınmış değildir. Hâlbuki Alevilik çalışmalarının bugün geldiği noktada dede ocakları üzerine yapılacak monografik çalışmalara şiddetli bir ihtiyaç vardır. Özellikle ocakların tarihlerinin aydınlatılması, Aleviliğin tarihine ve teolojisine dair ortaya atılan – ve bazen birbirine taban taban zıt olabilen – savların sınanması ve bu hususta sağlam bir bilgi zemininin oluşabilmesi bakımından bir zaruret hâlini almıştır.

* Öğretim üyesi, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi

İşte Ahmet Yaşar Ocak'ın Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları (2011) arasında Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yereleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl) ismiyle yayınlanan eseri bu bakımdan oldukça önemlidir. Kitabın amacı Dede Garkın ve Emirci Sultan'ın tarihsel hayatlarını kaynakların elverdiği ölçüde tespit etmektir. Dolayısıyla Dede Garkın Ocağı'nın tarihi ve Alevi toplumu içindeki dinsel ve sosyal konumu eserin odağında değildir. Ne var ki, Profesör Ocak her ne kadar doğrudan bir ocak monografisi yapmaya yönelmemiş olsa da, hem Dede Garkın ocağına dair yayımladığı belgeler hem de bunların değerlendirilmesi sadedinde ortaya koyduğu analizler, bu kulvarda bir başlangıç teşkil edecek mahiyettedir.

Kitap esas itibarıyla birbiriyle ilişkisi oldukça gevşek olan iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Dede Garkın'a, ikinci bölüm ise Emirci Sultan'a ayrılmıştır. Ocak, her iki şeyhi de 13. yüzyıl Anadolu'sunun din tarihine yön vermiş "yerleşimci" dervişler zümresinden saymakla ikisi arasında bir benzerlik kurmakta ve bu yönüyle kitabın geneline yayılan bir ortak payda geliştirmektedir. Ne var ki, kitabın içinde ilerledikçe bu iki bölüm arasındaki ilişkinin zayıfladığı, yer yer ortadan kaybolduğu görülmektedir. Esasen bu eseri, iki ayrı monografinin bir cilt içinde birleştirilmesi olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim, ikinci bölümün yazarın daha önce yayımlamış olduğu bir çalışmasının genişletilmesinden ibaret olduğu yine yazar tarafından ifade edilmektedir. Biz burada eserin ikinci bölümünü bir kenara bırakarak Dede Garkın'a ayrılmış olan birinci bölümünün tanıtımını yapacağız.

Konusu bakımından iki ana gövdeden kitabın dört ana bölüm olarak kurgulandığı anlaşılmaktadır:

1. Kitabın tamamına dönük olarak yazılmış başlangıç bölümü
2. Dede Garkın'a ayrılan ikinci bölüm (Kitapta "Birinci Kısım")
3. Emirci Sultan'a ayrılan üçüncü bölüm (Kitapta "İkinci Kısım")
4. Esere kaynaklık teşkil eden belgelerin yer aldığı dördüncü bölüm (Kitapta "Ekler")

Kitabın başında Profesör Ocak, kaynaklarının kısa bir tanıtımını yapmakta ve bunların sıhhatini değerlendirmektedir. Bu bölümden, Ocak'ın arşiv belgelerinden klasik tasavvuf eserlerine, kişisel arşivlerde saklanan kimi çok önemli belgelerden sözlü geleneğe kadar geniş bir spektrumdan faydalandığı anlaşılmaktadır. Kaynaklardan hemen sonra konuyla ilgili sayısı fazla kabarıklık olmayan çalışmalar anılmaktadır.

Kitabın tamamına bakan "Giriş" bölümünde (s. 26-41) Ocak, Dede Garkın ve Emirci Sultan'ı içine yerleştireceği tarihsel çerçeveyi ortaya koymaktadır. Bu bölümde her iki şeyhi ortaya çıkaran tarihsel, dinî, siyasî ve sosyal şartların bir özeti verilmektedir. Anadolu içlerine doğru 11. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp 12. yüzyıl boyunca devam eden Türk göçlerine dikkat çekilmekte, bu dönemde şekillenmeye başlayan Müslüman Anadolu'nun köklerinin nüfus hareketleriyle yakın ilişkisi vurgulanmaktadır. Kitleler hâlinde Anadolu'ya yerleşen Türkler arasında İslam dininin daha çok tasavvufi boyutlarıyla benimsendiği belirtildikten sonra Köprülü'den beri devam eden görüşe atıf yapılmakta, İslam tasavvufunun şehirli yüksek kültür çevreleriyle Türkmen halk kitleleri arasında farklı biçimler aldığı ifade edilmektedir. Kitabın konusunu teşkil eden iki şahıs bu bağlamda halk arasında yayılan tasavvuf

telakkisinin temsilcisi olarak değerlendirilmektedir. Burada ayrıca Anadolu'ya "yeni gelen" bu halk kitlesinin çoğunluğunun göçebe olduklarının altı çizilmektedir. Toplumsal örgütlenmelerini aşiret biçimde geliştiren bu kitlelerde dinsel önderlik de kendine has bazı karakterler taşımaktaydı. Ocak, yine Köprülü'yü takiben, bu Türkmen topluluklarında "baba", "dede", "abdal", "sultan" gibi unvanlar taşıyan dinsel önderlerin eski kam-ozanlarla benzerlikler taşıdığına vurgu yapmaktadır. Anadolu'nun İslamlaşmasında öncülük ettiklerinin altı çizilen bu babalar-dedelerle ilgili Ocak'ın ısrarla vurguladığı bir husus, bunların aynı zamanda aşiret reisi oldukları iddiasıdır. Ona göre "onların kalabalık kitleleri nasıl olup kolayca peşlerine takıp siyasal iktidara karşı çıkmaları (çıktıkları)" ancak aynı zamanda hem kabile şefi hem dini lider olmalarıyla açıklanabilir (s. 40).

"Giriş" bölümünde 13. yüzyıl Anadolu'sunda hakim olan sufi cereyanlardan da bahsedilmektedir ki bu husus kitabın üzerine oturduğu ana çerçevenin önemli bir bileşenini teşkil etmektedir. Ocak, Köprülü'nün ortaya attığı ve yakın zamana kadar geniş kabul gören Anadolu sufililiğine dair Yesevilik merkezli Orta Asya çıkışlı tek köken tezinin tekrardan gözden geçirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim kitabın birinci kısmında Dede Garkın'ın Vefâî olduğu ısrarla savunulmakta, bu bağlamda Vefâîliğin Anadolu sufi cereyanlarını derinden etkileyen bir tarikat olduğu görüşü ileri sürülmektedir.¹ Ancak o, Köprülü'nün tezinin bütün bütün yanlış olmadığını, Yeseviliğin Anadolu'da ortaya çıkan tasavvuf ekollerinin önemli kaynaklarından birisi olduğunu kabul etmektedir. Ocak'a göre Emirci Sultan'ın durumu Anadolu'da Yesevî varlığının önemli kanıtlarından birisini teşkil etmektedir.

Eserin bizim yazımıza esas teşkil eden birinci kısmı kendi içinde iki ana bölümden oluşmaktadır: "Dede Garkın'ın Tarihsel Kimlik ve Kişiliği" (s. 43-64) başlığını taşıyan birinci bölüm Dede Garkın'ın tarihsel hayatı ve misyonu üzerinde yoğunlaşmaktadır. İkinci bölüm ise ("Dede Garkın Ocağı ve Dede Garkınlılar" (s. 65-75)) Dede Garkın'ın sülalesi ve onun adına kurulan dede ocağını ele almaktadır. Bu bölümde ayrıca bir Türkmen boyu olan Garkınlılar'dan tamamlayıcı bilgi olarak bahsedilmektedir.

Dede Garkın'ın tarihsel hayatına ayrılan birinci bölüm, onun esas adının ve yaşadığı toplumdaki konumunun tespit edilmesine dönük değerlendirmelerle açılmaktadır. Burada önce Garkın boyunun en erken 13. yüzyıl kaynaklarında karşımıza çıktığına, mesela 11. yüzyılda yazılan Divânü Lügâti't-Türk'te kaydedilmediğine dikkat çekilmektedir. Devamında Dede Garkın ile Garkın boyu arasında nasıl bir ilişki olabileceği sorusu sorulmaktadır. Bu soruya Ocak'ın cevabı "Garkın"ın söz konusu şahsın esas adı olmadığı, bu ismin Garkın boyuna nispet anlamı taşıdığı yönündedir. Dede Garkın ocağında yakın zamana kadar muhafaza edilen 1499 ve 1556 tarihli iki icazetnameye dayanarak onun asıl adının Nu'man olduğu ortaya konulmaktadır. Dede Garkın bu belgelerde Şeyh Nu'man el-Garkını olarak anılmaktadır. Ocak bu durumu açıklarken daha önce Hamza Aksüt tarafından ortaya atılan bir izah tarzına² yaklaşmakta ve Şeyh Nu'man'ın Garkın boyunun dedesi olduğunu, bu boy nispetinden dolayı "Dede Garkın" lakabıyla meşhur olduğunu ifade etmektedir. Şu hâlde o hem dini hem siyasi bir lider olarak "Garkın oymağının dedesidir ve asıl ismi Nu'man'dır." (s. 45). Ocak, "Dede Garkın" yerine doğru teleffuzun "Dede Garkını (Garkın boyunun dedesi)" olduğuna dikkat çektikten sonra bu nisbenin "daha sonra, bizzat kendisinin kurduğu, Vefâiyye'ye bağlı bir şube olan Garkını Tarikatı'na mensubiyetin bir simgesi" olduğunu ifade etmektedir (s. 46).

Kitapta karşımıza çıkan iki varsayım dede ocaklarının tarihsel oluşum süreçleri hakkında yapılacak çalışmalar bakımından ciddiylet üzerinde durulmayı hak etmektedir. Birinci varsayım Köprülü'den beri süregelen ve Ocak'ın da tereddütsüz kabul ettiği "dede ve babaların aynı zamanda hem dini lider hem de boy beyi oldukları" görüşüdür. Ocak, bu görüşü takip ederek Dede Garkın (Şeyh Nu'man)'ı da Garkın boyunun hem beyi hem dini lideri (dedesi) olarak takdim etmektedir.³ İkinci varsayım, "boyun dedesi" kavramıdır. İlk defa Hamza Aksüt tarafından ortaya atılan "eşleştirmeci yaklaşım"⁴ burada Dede Garkın örneğine uygulanmaktadır. Belirtmek gerekir ki, Ocak "boyun beyi" ve "boyun dedesi"ni aynı kişi olarak değerlendirmekte, dolayısıyla siyasi ve dini liderliğin aynı sülalede devam ettiğini kabul etmektedir. Dede ocaklarının nasıl oluştuğuna dair ciddiye alınması gereken iki varsayımın da daha fazla geçerlilik kazanması için diğer ocaklar üzerine yapılacak monografi çalışmalarıyla sınanması gerekmektedir.

Ocak, Dede Garkın'ın tarihsel hayatına dair çarpıcı iddialar ortaya atmaktadır. Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-kudsıyye'sinde yer alan bir beyite dayanarak Dede Garkın'ın Baba İlyas'ın dedesi olduğu görüşünü ileri sürmekte ve 1556 tarihli bir icazetnamede yer alan silsileyle de bu iddiasını desteklemektedir. Bu silsilede, Şeyh İlyas el-Garkını isminde bir şahıs Şeyh Şeref(edin) el-Garkını'nin, o da Şeyh Nu'man el-Garkını'nin oğlu olarak kaydedilmiştir. Dede Garkın ile Baba İlyas arasında bir soy ilişkisi kuran bu iddia başka hiçbir kaynakta yer almamaktadır. Örneğin eserinin başında soyundan bahseden Aşıkpaşazâde, nesebini Baba İlyas'a kadar götürmekte ve onun da Ebu'l-vefa halifesi olduğunu ifade etmekle yetinmektedir. Öte yandan Dede Garkın ocağı mensuplarının aile geleneğinde de böyle bir bilginin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Eserde Dede Garkın'ın Anadolu'ya 1200'lerin başında Moğol baskısından kaçan Türkmen kitleleriyle gelmiş olabileceği ifade edilmektedir. Dede Garkın'ın tarikat mensubiyetine dair değerlendirmelerde onun Yesevi geleneğine bağlanamayacağı sonucuna varılmaktadır. Ocak'a göre Dede Garkın her şeyden evvel Anadolu'da Vefâilîğin temellerini atan kişi olarak değerlendirilmelidir (s. 13). Esasen eserin dayandığı icazetname, hilafetname ve siyasetname belgeleri Dede Garkın'ın silsilesini açık bir şekilde Tâcü'l-ârifin Seyyid Ebu'l-vefâ'ya (11. yüzyıl) çıkarmaktadır. Ocak Dede Garkın'ın Vefâilîğini oldukça ikna edici kanıtlarla ortaya koymaktadır. Elvan Çelebi'nin açıkça ifade ettiği üzere Dede Garkın aynı zamanda Baba İlyas'ın da mürididir. Şu hâlde o, bir yandan Ebu'l-vefâ ile Anadolu halk tasavvufu arasında çok önemli bir köprü teşkil ederken, diğer taraftan toplumsal-siyasi-dini bir hareket olarak Anadolu tarihinde derin izler bırakmış olan Babaî hareketinin de – bir yönüyle - başında bulunmaktadır.

Ocak, bir adım daha ileri gitmekte ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi Ali Emîri tasnifinde bulunan 1433-4 tarihli bir icazetnamede yer alan sarif ifadelerden hareketle Dede Garkın'ın adına "Garkınıyye" diye bir tarikat teşekkül ettiğini iddia etmektedir. Eserin bu bölümleri modern araştırmacıların uzun süre gözünden kaçan Dede Garkın veya Garkınıyye gerçeğini gün yüzüne çıkarması itibarıyla çok önemlidir. Eğer söz konusu icazetnamedeki ifadelerden hareketle 15. yüzyıl başlarında Garkınıyye Tarikatı diye bir tasavvufi oluşumun varlığı kabul edilecek olursa, bu Alevi-Kızılbaş tarihi bakımından oldukça önemli bazı soruları gündeme getirmektedir. Bu dönemde henüz Kızılbaş hareketi tarih sahnesine çıkmış değildir. Yüzyılın ortalarından itibaren belirmeye başlayan ve sonunda Şah İsmail liderliğinde bir

devlete dönüşen bu hareket Anadolu din tarihinin seyrini de temelden değiştirmiştir. En geç Şah İsmail döneminde Anadolu'da bugün Alevi olarak andığımız toplulukların hiyerarşik bir yapı içinde organize oldukları bilinmektedir. Hatta (henüz ikna edici kaynaklara dayanmasa da) ocak sisteminin de bu organize olma sürecinde şekillendiği iddia edilebilir. 16. yüzyılın sonuna gelindiğinde Kızılbaş toplumunun dinî-sosyal örgütlenmesini tamamladığını görüyoruz. İşte bu sürecin sonunda, Dede Garkın sülalesinin en önemli dede ocaklarından birisi olarak Kızılbaş sisteminde yerini aldığı belgelerle sabittir. Burada karşımıza çıkan büyük soru şudur: "Kızılbaş hareketi daha doğmadan önce etkili bir tarikat olarak varlık bulmuş olan Garkınıyye, Kızılbaş hareketiyle nasıl ilişki kurdu ve süreç içinde Kızılbaş sistemine nasıl entegre oldu?" Ne yazık ki Dede Garkın ve Emirci Sultan'da bu sorunun cevabına dönük doyurucu analizler yer almamaktadır.

Esasen eserin ikinci kısmının ikinci bölümü Dede Garkın'ın sülalesi ve Dede Garkın Ocağı'ndan bahsetmektedir. Ne var ki yazarın bilinçli bir tercihi olarak ocakların tarihçesi meselesine girilmemekte, sadece bazı genel varsayımların zikredilmesi ile yetinilmektedir. Burada mürşit ocaklarının çoğunun temelinde Vefâî halifeliklerinin bulunduğuna işaret edildikten sonra Şah İsmail'in Kızılbaşlığı teşkilatlandırırken esas olarak Kalenderi dervişleri ve Vefâî halifelerine dayandığı görüşü ihtiyatla ileri sürülmektedir. Yazara göre, bu bağlamda, "Aleviliğin bildiğimiz hüviyetiyle ortada olmadığı, ama inanç ve meşrep itibarıyla yavaş yavaş bazı unsurlarının şekillenmeye başladığı 13. yüzyılda bir Vefâî-Garkınî halifesi olan Dede Garkın'ın sülalesinin 16. yüzyılda Şah İsmail tarafından resmen bir mürşit ocağı olarak tanınıp görevlendirildiğini tahmin etmek herhâlde yanlış olmaz" (s. 67). Bu yaklaşıma göre, 16. yüzyıla kadar klasik anlamda bir şeyh olarak devam ederken, Garkıniler bu dönemde Kızılbaş sistemine dahil olup bildiğimiz ocak statüsünü kazanmıştır (s. 67-68). Ocak'ın kaynak göstermeksizin kısaca ifade ettiği bu varsayımlar Alevi tarihi çalışmaları bakımından oldukça önemli istikametlere işaret etmektedir. Kitabın bu problemlere eğilmemesinin esas sorumlusu olarak şüphesiz kaynakların henüz yetersiz olmasını görmek gerekir.

Son olarak, Dede Garkın ve Emirci Sultan'ın eklerinden bahsetmek gerekir. Ocak'ın kitap içindeki değerlendirme ve çıkarımlarının ana dayanağını oluşturan belgelerin resimleri, transkripsiyonları ve tercümelerini içeren bu bölüm, kitabın hacim bakımından yarısını teşkil etmektedir. Dede Garkın Ocağı mensuplarının kişisel arşivlerinden ve Emirci Sultan zaviyesinden derlenen bu belgelerin araştırmacıların kullanımına sunulması literatüre başlı başına önemli bir katkıdır. Esasen, kitabın bizim tanıtım yazımıza esas teşkil eden birinci kısmının kaynakları olan Dede Garkın belgelerinin hepsi daha önce yayımlanmıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 1433-4 tarihli icazetnameyi Ocak daha önceki çalışmalarında kullanmıştır. Diğer belgeler ise Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi tarafından alan araştırmaları sırasında tespit edilmiştir. Belgeleri kişisel arşivinde muhafaza eden merhum Ali Rıza Karkın Dede merkezin arşivine saklanmak üzere vermiştir. Daha sonra bu belgeler Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz tarafından Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'nde (2002, S. 21) yayımlanmıştır. Ancak bu çalışmada belgelerin okuma ve tercümesinde görülen kimi eksiklikler, belgelerin özenli bir şekilde yeniden neşrini anlamlı kılmaktadır. Bu bakımdan Ocak'ın çalışması önemli bir katkı ve kalıcı bir kaynak eser hüviyetindedir.

Bu belgeler esasen Dede Garkın'ın kendi tarihsel hayatından çok 15. yüzyıldan itibaren aile mensuplarının (ocak) durumuna dair bilgi barındırmaktadır. Ocak'ın - eserinde daha çok Dede Garkın'ın tarihsel hayatı üzerine odaklandığından - belgeleri bu yönüyle derinlemesine analiz etmediği görülmektedir. Satır aralarına yayılan bilgiler yukarıda işaret edilen "dede ocaklarının tarihsel oluşum süreci"ne dair çok değerli veriler içermektedir. Bu noktada, gerek görece zengin içeriğe sahip belgeleri, gerekse mürşit ocağı olarak Alevi toplumu içindeki ağırlığı itibarıyla Dede Garkın ocağının Kızılbaş sisteminin oluşum tarihi bakımından çok özel bir yerde durduğunun altını çizmek gerekir. Ocak'ın kullandığı ve yayımladığı belgeler bu bakımdan işlenmeyi bekleyen zengin bir "ham bilgi" potansiyeline sahip olup daha birçok araştırmaya kaynak olabilecek niteliktedir.

Özetle, Dede Garkın ve Emirci Sultan her ne kadar kendisine doğrudan dedelik ve dede ocaklarının tarihini konu etmemiş olsa da bu alanda önemli bir başlangıç yapmıştır. Bu kitabı hem Dede Garkın Ocağı üzerine daha detaylı araştırmalar hem de diğer ocaklar üzerine yapılacak monografik çalışmalar takip edecektir.

Sonnotlar

¹ Dede Garkın ocağı gibi birçok Alevi ocağının temelinde Vefâilik olduğu görüşü Ayfer Karakaya-Stump tarafından da savunulmaktadır. Ancak Dede Garkın ocağının önemli dedelerinden Hüseyin Dedekargınoğlu aile geleneğinde böyle bir bilgi bulunmadığını, Vefâilik kavramını şehirlere geldikten sonra yakın zamanlarda duyduklarını söylemekte ve bu görüşe katılmamaktadır.

² Bu izah tarzı Hüseyin Dedekargınoğlu tarafından da paylaşılmaktadır.

³ Bu görüşün ciddi kaynaklarla desteklenmesi gerektiğini, mevcut bilgilerimiz ışığında bir tarihsel gerçeklik olarak kabul edilmesinin zor olduğunu belirtmek gerekir. Zira Abdal Musa, Kızıldeli, Otman Baba gibi tarihsel simaların bu tabloya tam olarak uyduklarını iddia etmek güçtür.

⁴ Hamza Aksüt bu yaklaşımı bütün Alevi dede ocakları için genellemekte ve hepsinin isminin manevi reisliğini yaptıkları oymaklara nispet olduğunu ileri sürmektedir.