

OSMANLI METİNLERİNDE MEHDİ TASAVVURLARI*

Mahdi Concepts in Ottoman Texts

İncinur ATİK GÜRBÜZ**

Öz

Mehdi, çok eski tarihlerden günümüze kadar birçok toplumda ve inanışta kıyametin yaklaştığını haber veren bir alamet olarak kabul edilmiştir. Mehdi inancının temelini dünyanın son zamanlarında, her tarafa kötülüğün hâkim olduğu bir anda ortaya çıkarak kötülükle savaşım onu yenecek ve dünyaya iyiliği egemen kılacak bir kurtarıcı hükümdar beklentisi oluşturur. Kaynaklarda belirtildiğine göre ilk olarak MÖ 3. yüzyılda Sümerlerde görülen bu inanış, sonraki tarihlerde beşerî ya da İlahî pek çok dinde kendine yer bulmuştur. İslam öncesi içerisinde de kıyamet alametleri arasında adı anılmıştır. Mehdi kavramından bahseden kaynaklar onu daima Deccâl ve Hz. İsa ile birlikte anmışlardır. Bu inanışa göre ahir zamanda önce mehdi çıkarak dünyayı zulümle doldurmuş olan küfrü yok edecektir. Sonrasında Deccâl ortaya çıkarak dünyaya hâkim olacak ve kötülüğü egemen kılacaktır. En son olarak da Hz. İsa gökten inerek Deccâl'in hâkimiyetine son verecektir. Bu süreçte Hz. İsa mehdiye yardım edecektir. Ancak ne Deccâl ne de mehdi ile ilgili *Kur'ân-ı Kerim*'de doğrudan bir atf yoktur. Bunlar hakkında bilinenler Hz. Peygamber'in hadislerine dayanır. Deccâl ile ilgili rivayetler üzerinde muhaddislerin ve diğer İslâm âlimlerinin ittifakı söz konusu iken mehdi ile ilgili bazı ihtilaflar mevcuttur. Dinî eserlerin dışında edebî nitelikteki manzum ve mensur bazı eserlerde de Deccâl ve mehdiden bahsedildiği görülmektedir. Bunlar bazen doğrudan bilgi verme ve okuyucusunu uyarma amacı taşır. Bazı örneklerde de Osmanlı şiirinin mecaz dünyasının bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmanın temel amacı Osmanlı toplumunun zihniyet dünyasındaki mehdi tasavvurunun araştırılmasıdır. Bu çerçevede öncelikle konu ile ilgili güncel dinî kaynaklar taranarak mehdi hakkında geçmişten bugüne üretilmiş olan bilgi birikimi ve inanışlar tespit edilecektir. Sonrasında da edebî metinlerden hareketle bu inanışların toplum nezdinde nasıl karşılık bulduğu anlaşılmaya çalışılacaktır. Çalışmada inanışın gerçekliği ya da din içerisindeki yeri tartışılmayacaktır. Sadece mehdi inanışının Osmanlı edebî metinlerinde hangi yönleriyle ve ne şekilde ele alındığı araştırılarak durum tespiti yapılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, İslâmiyet, kıyamet alametleri, mehdi inanışı

Abstract

The mahdi has been regarded as a sign of apocalypse in many societies and beliefs since the ancient times. The expectation of a savior ruler who will appear in the end of the world, at a time when evil is dominant all over and who will defeat the evil and ensure the goodness in the world, underlies the basis of mahdi belief. This belief, first mentioned in the Sumerians in the 3rd century according to the sources, found its place in later periods in many religions. In addition, in Islamic faith, it is mentioned as one of the signs of doomsday. Mahdi has always been affiliated with the Antichrist and the Prophet Jesus (pbuh). According to this belief, at the end of the world, the mahdi will first destroy the blasphemy that filled the world with cruelty. And then the Antichrist will appear and dominate the world and make the evil dominant. And finally, Jesus Christ will descend from heaven and put an end to the rule of the Antichrist. In this process, Jesus Christ will help the mahdi. However, there is no direct reference neither to the Antichrist nor the mahdi in the *Quran*. What is known about them is based on the hadith of the Messenger. While there is an alliance of Islamic scholars and hadith narrators on Antichrist-related rumors there are some conflicts about the mahdi. Apart from religious

* Makalenin Geliş Tarihi: 13.12.2018, Kabul Tarihi: 11.02.2019. DOI: 10.31624/tkbvd.2019.32

Bu makale, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi tarafından 05.11.2018 tarihinde düzenlenen "Osmanlı Edebî Metinlerinin Anlam Dünyası III" adlı sempozyumda sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş biçimidir.

** Dr. Öğr. Üyesi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Meram/Konya/TÜRKİYE. incinuratik@hotmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4551-9741>

works, it is seen that the Antichrist and the mahdi are mentioned in some literary poetic and prosaic works. These are sometimes intended to give direct information and to stimulate the reader. In some cases, it appears as an element of the metaphor of Ottoman poetry. The main purpose of this study is to examine the mahdi concept in the world of mentality of the Ottoman society. In this context, first the updated religious sources related to the subject was scanned and the knowledge and the beliefs about mahdi which have been produced from the past to the present are determined. Then, based on the literary texts, it was tried to understand how these beliefs were responded in the society. The reality of the belief or its place in religion was not discussed. The aim of this study is only to determine in what aspects and in what ways the mahdi belief is dealt with in Ottoman literary texts.

Keywords: Classical Turkish literature, Islam, signs of the doomsday, mahdi belief

1. Mehdi İnanışının Genel Çerçevesi

Mehdi, Müslüman toplumlarda kıyamet alametlerinden biri olarak bilinip kabul edilir. İnanışa göre dünyanın son zamanlarında toplumsal düzenin bozulduğu, ahlaki yozlaşmanın hat safhaya ulaştığı bir anda mehdi, insanların beklediği kurtarıcı olarak ortaya çıkıp bozulan düzeni tekrar sağlayacak, İslami yaşam tarzını yeniden ikame edecektir. Sonrasında insanlık tarihinin en korkunç fitnesi olarak tanımlanan Deccâl'e karşı savaşacak ve Hz. İsa'nın yardımıyla ondan kurtulacaktır. Mehdi ile ilgili inanışın detaylarında bazı farklılıklar olmakla birlikte genel çerçevesi bu şekildedir.

Konu ile ilgili yapılmış olan çalışmalara bakıldığında ileride gelecek bir kurtarıcı inancının çok eski zamanlardan beri var olduğu dikkati çekmektedir. Mehdi farklı kültürlerde ya da dinlerde hükümdar, dinî lider, peygamber veya Hinduizm'de olduğu gibi bir tanrı olarak tasavvur edilmiştir. Kavramın içeriğindeki ahir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık gibi ana özellikleri değişmemekle birlikte içinde bulunduğu dinin karakterine göre ayrıntılarda farklılıklar bulunmakta, bu kavramı ifade eden kelimeler de dinlere ve kültürlere göre değişmektedir (Sarıkcıoğlu, 2003: 369).

Mehdi kavramının kökleri ve gelişimi konusunda Batılı araştırmacılar iki görüş ortaya koyarlar. Bunlardan birincisi, mehdi inancının Mezopotamya kökenli olup Sümerlerde doğduğu, Babillilerde ve Mısırlılarda geliştiği ve bu iki kanaldan dünyaya yayıldığı düşüncesidir ki ilk örnekleri kendilerini beklenen kurtarıcı hükümdar olarak ilan eden Kral I. Sargon'da (MÖ 2350 yılları) ve Hammurabi'de (MÖ 1728-1686) görülmektedir. İkinci görüş mehdi inancının her dinin kendi içinde, kendi tarihî, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre doğup geliştiğidir (Sarıkcıoğlu, 1997: 16-18).

Yukarıda anlatıldığı üzere kökenleri MÖ 3. yüzyıla kadar giden mehdi inancı İslamiyet'te de görülür. Çok genel olarak ifade etmek gerekirse, Müslüman toplumlardaki mehdi inancının temelini, ahir zamanda sosyal düzenin bozulduğu bir anda Allah tarafından dünyaya gönderileceğine inanılan bir şahıs oluşturur. Bu kişi adaletsizliğe ve zulme son verecek, insanların arasında İslamî düsturları yeniden egemen kılacaktır. Ancak inancın detaylarına inince mehдинin kim olacağı, ne zaman ortaya çıkacağı, hangi zümreden olup kiminle mücadele edeceği gibi meselelerde farklı görüşlerin olduğu dikkati çekmektedir. Konunun ele alındığı dinî kaynaklar incelendiğinde söz konusu farklılaşmaların Sünni ve Şii akideler etrafında kümelendiği görülür. Mehdi ile ilgili inanışlar ve detaylarındaki farklılıklar edebî eserlere de yansımıştır. Çalışma-

mızın amacı da mehdi tasavvurunun edebî eserlere yansımaları tespit etmektir. Ancak bundan önce meselenin net olarak anlaşılabilmesi için ana hatlarıyla da olsa mehdi inancı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Öncelikle şunu tespit etmek gerekir ki İslâm âlimleri arasında mehdi ile ilgili tartışmalar hiç bitmemiştir. Zira *Kur'ân-ı Kerîm*'de mehdiden bahseden bir ayet bulunmamaktadır. Hadis râvîlerinden Sahîhayn denilen Buhârî ve Müslim'de de mehdiden bahsedilmemiştir. Fakat Tirmizî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Ahmed İbn Hanbel gibi muhaddislerin rivayetleri içerisinde mehdi ile ilgili hadisler yer almaktadır. Ancak kimi İslâm âlimleri de bu hadislerin sahih olmadığını savunmuşlardır (Baysal, 1999: 83). Bu durum, mehdi kavramı etrafında bir belirsizlik meydana getirmiştir.

Mehdi, kelime anlamı olarak “hidayete erdirilmiş, Allah'ın hidayetine mazhar olmuş” anlamlarına gelmektedir. Kelimenin İslam tarihinde bu anlamlarıyla önceleri Hz. Peygamber ve dört halife için kullanıldığı görülmektedir. Hz. Hüseyin de Kerbela'da şehit edilmesinden sonra “el-Mehdî İbnü'l-Mehdî” olarak anılmıştır. Emevî halifesi Ömer İbn Abdülaziz için bir şeref ve “müceddidliğine” işaret eden bir unvan olarak kullanılmıştır (Fığlalı, 1981: 197-198). Ancak bunlar, kıyamet alameti olarak kabul edilen mehdi anlamındaki kullanımlar değildir.

Sünnî akideye göre mehdi inancı belli bir kişiyle ilişkilendirilmemiştir. Bununla birlikte Sünnîler arasında da mehdinin ahir zamanda doğacağı, sonra kendisini tanıttı ve âleme hâkim olarak dini ve sünneti ihyâ edeceği kanaatini besleyenler de vardır. Abdülbaki Gölpınarlı'nın aktardığına göre asr-ı saâdetten sonra ümmete adâletle hükmeden on iki halife gelecektir ve bunların sonuncusu da zuhuru beklenen mehdi olacaktır (1979: 221). Bu düşünceden farklı olarak her asırda bir müceddid geleceği inancı Sünnîler arasında oldukça yaygındır. İleride değinileceği üzere edebî eserlerde tarikat şeyhlerine, Osmanlı hükümdarlarına vb. mehdilik atfedilmesinin nedenlerinden biri de bu inancıdır.

Şiiler arasında ahir zamanda zuhur edeceğine inanılan mehdi kavramı, ilk olarak İmâmiyye inancındaki on ikinci imam ile ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede ilk defa Hz. Ali'nin oğlu İbn Hanefiyye'ye (ö.700), sonrasında onun oğluna, diğer pek çok imamla oğullarına taraftarları tarafından mehdilik isnat edilmiştir. İslam tarihinde yukarıdaki gibi kendisine mehdilik isnat edilen şahısların yanında kendini mehdi ilan eden kişiler de olmuştur (Gölpınarlı, 1979: 219-225). Mehdilik iddiasında bulunan bu kişiler bir süreliğine belirli bir coğrafyada sınırlı bir etki alanına sahip olmuşlarsa da bir süre sonra bu iddialarına inanan kimse kalmamıştır. İmâmiyye inancındaki on ikinci imamın mehdi olduğu inancı ise günümüzde de belli zümrelerde varlığını sürdürmektedir.

Hatâyî (1487-1524), on iki imamın ismini saydığı bir şiirinde “Hatm oliserdir imâmet Mehdîde beyne'l-enâm” (Ergun, 1946: 182) mısrasında mehdinin on ikinci ve son imam olduğunu belirtmektedir. Farklı şairlere ait düvâzdeh türündeki pek çok şiirde on ikinci imamın ismi benzer şekilde anılmaktadır. Nev'î (1533-1599) de bir

beytinde onun “hâtemü’l-velâye” [velilerin sonuncusu] olduğunu belirtir: “Çün hâtemü’l-velâye olup hâdî-i yakîn / Geldi cihâna zahmet ile mehdî-i zamân” (Tulum ve Tanyeri, 1977: 188, “Trb.IV-5/55”). Ancak yukarıdaki örnekten farklı olarak bu son imamın ahir zamanda mehdî olarak tekrar ortaya çıkacağı görüşünü dile getirir.

Fuzûlî’nin (1483-1556) Bağdat valisi Ayas Paşa için yazdığı şiirinde memdûhunu Hz. İsa, Hızır, mehdî, Âsaf gibi İslam inancının önemli figürlerine benzeterek över. Mehdî inancı üzerine inşa ettiği “Geldi ol mehdî ki salmışdı zamân-ı gaybeti / İkd-ı nazm-ı kişver-i İslâma bîm-i inhilâl” (Akyüz vd., 1958: 54, “KXIII/3”) beytindeki “gaybet” [kaybolma] kelimesi bu on ikinci imamın ölmeyip sır olduğu inancını hatırlatmaktadır. Bu durum Şia’nın “mehdî-i muntazar” inancına uygundur. Şair, mehdinin “kayıp” olduğu dönemde Müslümanların birliklerini kaybedip dağılma korkusu yaşadıklarını belirtmektedir.

2. Mehdî ile Şiilerin Kayıp On İkinci İmamları Arasındaki İlişki

Mehdinin adı ve kimliğiyle ilgili hadislerde onun Hz. Muhammed’in soyundan geleceği, Hz. Ali ile Hz. Fatıma’nın evladından olacağı, adının Hz. Peygamber’in adı, künyesinin de Hz. Peygamber’in künyesi olacağı belirtilmiştir (İbn Haldun, 2007: I/582; Gölpınarlı, 1979: 203). Edebî eserlerde yer alan bilgiler de bu yöndedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780) *Marifetnâme*’de mehdinin Hz. Peygamber’in soyundan olacağını kaydeder (1999: 44). Vehbî, *Dîvân*’ındaki “Muhammed Alînüñ oğlu geliyor” (tarihsiz: 7b, “37/1-14”) mısrasında aynı bilgiyi verir. İbrâhîm bin Bâlî de *Hikmet-nâme*’sindeki (1487) “Dimişler mehdî-yi sâhib-zamânı / Hüseyin İbn-i Alî neslidir anı” (Şeylan, 2018: 511, “12517. beyit”) beytinde mehdinin Hz. Hüseyin’in soyundan bir kişi olacağını belirtir.

Mevlânâ (1207-1273) ise konuya tamamen farklı bir bakış açısıyla yaklaşır. O, bütün bu ayrıştırıcı tartışmaları hakikate aykırı görerek reddeder. Bütüncül bir bakış açısıyla her devirde peygamber yerine bir velinin bulunduğunu belirtir. Esasen bu görüş, Sünni akidedeki mehdî inancının temelini oluşturur. Şiilerin yukarıda anlatılan on ikinci imamın kim olduğu, kimin soyundan geldiği, ölü mü diri mi, gizli mi aşikâr mı olduğu tartışmalarını anlamsız bulur. İster Hz. Ali’nin ister Hz. Ömer’in soyundan gelmiş olsun diri ve faal olan, gizli ve aşikâr olan işte o velidir (Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, 2/815-818. beyitler). Söz konusu bölüm Nahîfî’nin (1165-1738) manzum *Mesnevî* tercümesinde şu şekildedir:

Bir velî gelmekte her devre müdâm
Böyle cârîdir ilâ yevmi’l-kıyâm

Pes imâm-ı hayy u dâ’imdir velî
Yâ Ömer neslinden olsun yâ Alî

Mehdî vü hâdî odur ey râh-cû
Hem nihândır hem seninle rû-be-rû (Çelebioğlu, 1967: 31, “824, 826, 827”)

Şiiler arasında başlangıçta on ikinci imamın yani mehдинin kimliği ile ilgili bir anlaşmazlık söz konusu olmuştur. Bazıları Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'yi mehdi olarak görmüşlerdir (Gölpınarlı, 1979: 219-220; Fığlalı, 1981: 198). Ancak o, mevcut imama biat ederek kendisinin böyle bir iddiasının bulunmadığını göstermiştir. Şiilerin çoğuna göreyse on ikinci imam ve dolayısıyla mehdi olduğuna inanılan kişi Muhammed b. Hasan'dır. Muhammed b. Hasan, 15 Şaban 255 (29 Temmuz 869) Cuma günü dünyaya gelmiştir. Babası on birinci imam olan Hasan'ül-Askerî'dir. Annesi ise Roma imparatorunun kızı olup anne tarafından İsa Peygamber'in vasisi olan Şem'un'un soyundan geldiğine inanılan Nercis Hatun'dur (Gölpınarlı, 1979: 199, 203).

Muhammed b. Hasan'ın dünyaya gelişi başka imamlar tarafından müjdelenmiş ve doğumu bazı olağanüstü hadiselerle adeta kutsallaştırılmıştır. Bu çerçeveden olmak üzere önceki imamlar, onun doğumunun insanlardan gizlenmesi gerektiğini vurgulamışlar ve yine gizliliğinin korunması için adının anılmamasını tembihlemişlerdir. Ayrıca zuhuru için zaman belirlenmesi mekruh kabul edilmiştir. Böylelikle kimliği ve mevcudiyeti insanlardan gizli ve gizemli tutulmaya çalışılmıştır (Gölpınarlı, 1979: 199-202; İlhan, 1996: 412). Şiilerin mehdi inancında Muhammed b. Hasan'ın soyunun anne tarafından Hz. İsa'nın vasisine dayandırılması, ahir zamanda bir araya gelip birlikte mücadele edecek olan mehdi ile İsa Peygamber arasında bir ilgi meydana getirme çabası olarak dikkati çekmektedir. Yine Şiilerin mehdi inancının temelini oluşturan "gaybet" (Onat, 1992: 109-110) ve "ric'at" (Fığlalı, 1981: 198; Baybal, 1999: 82) inanışları da ölmeyip semaya yükseltilmiş olan ve ahir zamanda tekrar dünyaya döneceğine inanılan Hz. İsa ile mehdi arasında tesis edilmiş güçlü bir benzerliktir. Mehдинin kimliği ve dünyaya gelişi ile ilgili bu tür rivayetlerde beklenen kurtarıcıyı kutsama çabasının olduğu görülmektedir.

3. On İkinci İmam Nerede Kaybolmuştur?

Şiilerdeki gaybet inancına göre on ikinci imam ölmemiş, bilinmeyen bir yerde insanlardan gizlenmiştir. Şiiler on ikinci imamın kimliği gibi kaybolma sebebi ve gizlendiği yer konusunda da bir fikir birliğine varamamışlardır. Kaynaklara göre Muhammed b. Hanefiyye, Radva dağında kaybolmuştur (Gölpınarlı, 1979: 220). Muhammed b. Hasan ise Samerra'daki evinin mahzenine girerek gaybete ermiştir (İlhan, 1996: 411).

Edebî metinlerde de mehдинin bir mağarada gizlenmekte olduğu inancının işlendiği görülmektedir. Tespit edilen örneklerde söz konusu gizlenme yeri sadece mağara olarak zikredilmiştir. Ancak bu mağaranın nerede yer aldığına ilişkin bir bilgiye yer verilmemiştir. Pîr Sultân Abdâl'in (16. yy) "Teber çekip şu mağ'radan dışarı / Çıkalım bakalım, nic'olsa olsun" (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 54) mısralarında bu inancın izleri görülmektedir.

Karamanlı Aynî'nin (15. yy) aşağıdaki beytinde de kayıp imamın bir mağarada bulunduğu inancı karşımıza çıkmaktadır. Aynî, öncelikle kastettiği mehдинin İmam

Ebu'l-Kâsım Muhammed olduğunu belirtmiştir. Sonrasında da onun bir mağarada sır olduğunu, kendisini gerekli kılan şartlar oluşunca mağarasından çıkarak gökten incek olan Hz. İsa ile birlikte kötülükle savaşaacağı inancını aktarmıştır. Bu rivayetin kaynağı olarak Hz. Peygamber'in hadislerini göstermektedir. Ayrıca “girçek” kelimesiyle de bu rivayetin doğruluğunu teyit etmeye çalışmaktadır: “Ebu'l-Kâsım Muhammed'dür aña mehdî lakab dirler / Berât-ı Hak imâmetdür budur tuğrâ vü unvânı // İner gökden yine İsa çıkar mehdî de gârından / Hadîsi bildirür girçek dahı esrâr-ı Kur'ân'ı” (Mermer, 1997: 285, “K57/112-113”).

4. Mehdi Ne Zaman Zuhur Edecek ve Dünyada Ne Kadar Kalacaktır?

Şiiler bir mağarada gizlendiğine inandıkları bu on ikinci imamın insanlığın kurtarıcıya şiddetle ihtiyaç duyduğu bir anda ortaya çıkacağına inanmışlardır. Mehdi ile ilgili temel kabul, onun bir kıyamet alameti olarak ahir zamanda ortaya çıkacağıdır. Ancak ortaya çıkış zamanı kesin olarak bilinmemektedir. Hatta mehdinin zuhûru için zamanın belirlenmesi Şiilerce mekruh kabul edilmiştir. Cafer-i Sâdık'tan gelen rivayetlerde zaman belirleyenlerin yalan söyledikleri, Ehl-i Beyt'in gaybetin bitimi için müddet belirlemediği, bu konuda acele edenlerin helak olacakları ve amellerinin mükâfatsız kalacağı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Muhammed Bâkır'dan gelen bazı rivayetlerde gâib imamın tek rakamlı yıllarda, Ramazan ayının yirmi üçüncü cuma veya cumartesi günü yahut aşure gününde ortaya çıkacağı belirtilir. Bu arada Cafer-i Sâdık'tan gelen bir başka rivayet onun Nevruz günü zuhur edeceği şeklindedir (İlhan, 1996: 412). Sonraki dönemlerde bu türden başka önermelerle söz konusu inanın genişlediği görülmektedir.

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725), *Dîvân*'ındaki “Sende midür mehdî-i sâhib-hurûcî âlemûñ / Ey Muharrem cümle derde sen devâ geldüñ hele” (Yurtsever, 2000: 323, “G323/3”) beytinde Muharrem ayında yaşanan önemli olaylara atıfta bulunarak mehdinin de bu ay içerisinde zuhur edeceği yönündeki beklentisini dile getirir.

Bursevî'nin başka bir şiirindeki ifadelerden Osmanlı toplumundaki bir gelenekten haberdar olmaktadır. Buna göre Müslümanlar, hicrî yılın ilk ayı olan muharrem ayında yeni yılın neler getireceğini öğrenmek için fal bakmaktadırlar. Hicri 1100 yılı Muharrem ayı başında yazılmış olan şiirde pek çok kişinin dünyevi sıkıntılarından kurtulmak için Muharrem ayını uğur tutarak fal açtıkları anlaşılmaktadır: “Niçeler eyledi fâl işbu mübârek ayı/Mihnet-i dehr-i deniden bulalar tâ ki selâm” (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9/2”). Falın birisinde bu asırda ya mehdî gibi (mehdî-sıfat) bir imamın veya mehdinin bizzat kendisinin zuhur edeceği çıkar: “Bunda zâhir olıcakdur dinilür halka imâm / Yanî bir mehdî-sıfat Hazret-i Mevlâ'dan / Yâ meger mehdî zuhûr eyleye kendi bi'z-zât” (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9/3b, 4a, 5a”). Son iki beyitteki söylemlerinden Bursevî'nin bu beklentilerle ilgili çok da iyimser olmadığı anlaşılmaktadır. Zira “âlimler” 1100 yılı için pek çok yorumda bulunmuşlardır: “Ulemâ anun içün yüzde didi hayli kelâm” (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9/5b”). Ancak sonrasında da bu yüzyılda çıkmazsa 1200 yılında çıkar diyerek beklentileri ötelemişlerdir: “İki yüz-

de çıkar ol bunı esahdur didiler / Tuta ol vakte degin Rûm-ilin ehl-i İslâm” (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9/6”). Bursevî, bu ifadeleriyle, mehdinin zuhuruyla ilgili yapılan tahminlerin insanların beklentilerini yönetme amacı taşıdığına işaret etmiştir. Bu da bizi mehdi ile ilgili bütün çalışmalarda dikkati çekilen bir noktaya götürmektedir. Şöyle ki; mehdi beklentisinin insanları ataletle sevk ederek yanlış karşısında doğruyu, kötülük karşısında iyiliği, küfür karşısında imanı tesis etmek/yüceltmek için çabalamaktan alıkoyma tehlikesi bulunmaktadır.

Mehdinin zuhur zamanını *Kur’ân-ı Kerîm*’de sure başlarında yer alan hurûfu’l-mukattaayla, cifrla tayin etmeye kalkışanlar da olmuştur (Gölpınarlı, 1979: 221). Cifr ilmine dair *Vâridât* isimli müstakil bir eser kaleme almış olan Bosnalı Kâimî (ö.1690) cifr yoluyla mehdinin 1083 yılında zuhur edeceğini tespit etmiştir: “Uşda Mehdi’nün zuhûri seksen üçdendir tamâm”. *Dîvân*’ın Manisa nüshasında yer alan bu tespitlerin devamında, inanışın temel söylemlerinden biri durumundaki bütün dünyanın Müslüman olacağı, puthanelerin mescitlere dönüşeceği inancını da kaydedilmiştir: “Cifr içre hoş yazmış n’ola hep şark u garb İslâm dola / Puthâneler mescid dola çün yürüye fersân-ı çarh” (Erdoğan, 2004: 265). Nâbî’nin aşağıdaki tarih kıtası, Hz. İsa ile mehdinin zuhur edeceği tarihin cifr ilmiyle tayin edilmesi yöntemine ilişkin başka bir örnektir :

Târîh-i Zuhûr-ı Mîm ü Ayn

Kavl-i cifr üzre iki kutb-ı güzîn
Ya’nî mehdi vü hazret-i İlsâ

Kangı târîhde iderse zuhur
Mesnevî-i şerîf ider îmâ (Bilkan, 1997: 231, “Tr. 44”)

Kaynaklarda bu türden üstü kapalı göndermelerin yanında daha açık tespitler de bulunmaktadır. Örneğin Vehbî, mehdinin 2175 yılında zuhur edeceğini belirtir. Arap râvîleri ise 2185 yılında zuhur edeceğini bildirmişlerdir. Vehbî’ye göre bu tarihte kanlı bir savaş olacaktır: “İki biñ yüz yetmiş beşdeki kana / Muhammed Alînüñ oğlu geliyor / Arab râvîleri seksen beşde dir” (tarihsiz: 8a, “37/8cd, 9a”). Bu sırada başında saadet tacı, kaşında velâyet nuru olduğu hâlde mehdi ortaya çıkacaktır.

Bütün bu örneklerde mehdinin ortaya çıkış tarihi gelecekteki bilinmeyen bir zamana ötelenmektedir. Sadrüddin Konevî (ö.1274) ise 651 (M.1253) yılında kaleme aldığı *Risâletü’l-Mehdî*’sinde mehdinin 27 Ramazan 613 (M.7 Ocak 1217) Cuma gecesi doğduğunu kaydetmiştir. 654 (M.1256) yılında kendisiyle görüştüğünü, 666 yılında (M.1267-68) halkın, birçok şaşılacak şeyler göreceğini, 683 (M.1284-85) yılında İsa Peygamber’in gökten ineceğini bildirmiştir (Gölpınarlı, 1979: 221).

Sadreddin Konevî, her ne kadar mehdinin daha 13. yüzyılda zuhur ettiğini ve kendisiyle bizzat görüştüğünü belirtse de insanlar mehdiyi beklemeye devam etmişlerdir. Yukarıdaki gibi az sayıdaki örneğin dışında kaynaklarda genellikle kesin bir tarih

tespiti yerine mehdinin ortaya çıkacağı zamanı tasvir eden çeşitli alametler kaydedilmiştir.

Mehdi ile ilgili tartışmalı bir başka konu da onun dünyada ne kadar kalacağıdır. Mehdinin hükümrانlığının başlangıcı ile ölümü arasındaki sürenin on dokuz yıl veya on dokuz yıl birkaç ay olacağı rivayet edilmektedir (İlhan, 1996: 412). İbrâhîm bin Bâli de mehdinin doğumundan ölümüne kadar dünyada ne kadar kalacağına dair kesin bir bilgi vermez. Deccâl ortadan kalkıp hükümrانlığı Hz. İsa devraldıktan sonra mehdinin yedi, sekiz ya da dokuz yıl yaşayacağını belirtir (Şeylan, 2018: 515, “12570. beyit”). *Mukaddime*'de de benzer tespitler yer almaktadır (İbn Haldun, 2007: I/585-588). Erzurumlu İbrahim Hakkı ise mehdinin ortaya çıkış tarihi ile ilgili bir bilgi vermezken yeryüzünde kırk yıl kalacağını kaydeder (1999: 44).

5. Mehdinin Zuhur Edeceği Yer

Kaynaklarda mehdinin zuhur edeceği yere ilişkin farklı bilgiler mevcuttur. Bu yoldaki rivayetlerin merkezinde Horasan, Buhara, Semerkant gibi Türkistan coğrafyası ile Mekke şehri yer almaktadır. Muhyiddin Çelebi (1426-1495), Hızır ile birlikte yaptığı yolculukları anlattığı *Hızır-nâme*'sinde “...Mekân-ı Mehdî-i Sâhib-Zamân” başlıklı bölümde kendisinden zamanın sahibi ve son veli olarak bahsettiği Muhammed Mehdî'nin mekânının Semerkand yakınlarındaki Tirmid (De Slane, 1843: 602, 679) isimli bir şehir olduğunu bildirmiştir: “İrdi sefer çün Tirmid'e anda Muhammed Mehdî hem / Oldur velâyet hâtemi seyr itmişem bunları ben” (Erturan, 2009: 154, “608. beyit”).

Bazı İslam âlimleri mehdinin Buhara'dan geleceğini görüşündedirler. İbrâhîm bin Bâli, *Hikmet-nâme*'deki “Kılurlar ba'zılar özge beyânı / Buhârâ'dan geliser dirler anı” (Şeylan, 2018: 511, “12515. beyit”) beytinde bu bilgiyi aktarmaktadır. Ancak beyitteki “özge” kelimesi üzerinden bu görüşün genel geçer bir bilgi olmayıp âlimlerin kişisel düşünceleri olduğunu belirtir. Nitekim şair başka bir beytinde mehdinin Kâbe civarında zuhur edeceği ve buradan Şam'a doğru hareket edeceği görüşünü paylaşmıştır: “Diyâr-ı Ka'be'den varursa mehdî / Bu Şâm iklimine yüriye mehdî” (Şeylan, 2018: 511, “12514. beyit”). Ali Akkirmânî (ö.1655) de “Gelür Beytü'l-Harâm'dan ol oñat fehm it bu ma'nâyı” (Atik, 2003: 295, “G159/5b”) mısrasında mehdinin Mekke'de Kâbe civarında zuhur edeceği görüşünü dile getirmiştir. Konuyla ilgili başka kaynaklarda da bu bilginin tekrarlandığı görülmektedir (Gölpınarlı, 1979: 226-227; İlhan 1996: 412). Söz konusu inanışın kaynağına ve detaylarına ilişkin bilgileri *Mukaddime*'de bulmak mümkündür. İbn Haldun, Ebu Davud'dan aktardığı bir hadiste Medine'den çıkan bir adamın Mekke'ye kaçacağı, Mekkelilerin etrafında toplanarak onu Kâbe'ye getirecekleri, burada Rûkn ile Makam-ı İbrahim arasında ona biat edecekleri bilgisinin yer aldığını kaydeder (2007: I/584-585).

6. Mehdinin Ortaya Çıkış Şartları

Kaynaklara göre mehdiden bahseden hadis-i şeriflerde ve Ehl-i Beyt imamlarının beyânlarında mehdinin ortaya çıkış zamanı ile ilgili bazı alametler bildirilmiştir. Bu alametler -Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın kıyamet alametlerini sınıflandırdığı yöntemine göre- gizli ve açık olmak üzere iki grupta değerlendirilebilir. İlki toplumsal yaşamdaki bozulmaya işaret eden gizli alametlerdir. Buna göre mehdi, yalanın, fitne, fesat, ihtilaf ve savaşların çoğaldığı; açlık, korku, cinayet ve vebanın arttığı; inançsızlığın hüküm sürdüğü; rüşvetin, fâizin helâl bilindiği; *Kuran*'dan yalnız ders, İslam'dan yalnız ad kaldığı; iyiliği buyurmanın, kötülüğe engel olmanın imkânı kalmadığı; namazın yitildiği, haram olan şeylerin hepsinin de helal tanındığı, zulmün yayıldığı, müminlerin yeise düştükleri, kan dökmenin önemsiz sayıldığı bir zamanda zuhur edecektir (Gölpınarlı, 1979: 226-227). İbrâhîm bin Bâli, *Hikmet-nâme* adlı ansiklopedik eserinde kıyamet alametlerinden de bahsetmiştir. Şairin mehdi ortaya çıkmadan önce yaşanacağını söylediği alametler şunlardır: İnsanların İslam dininin emir ve yasaklarına uymamaları; emanete sadakat gösteren, sözünde doğru, vefa sahibi, tuz ekmek hakkını bilen insanların azalması; anne-babaya isyanın artması; âlimlerin bildikleriyle amel etmemeleri; temel ahlaki ve insanî değerlere riayet eden insanların azalması; iyinin, doğrunun, güzelin hak ettiği değeri bulamaması vb. (Şeylan, 2018: 509, “12483-12495. beyitler”).

İkinci grup işaretler ise belirli bir kişiye ya da topluluğa veya belirgin ve somut bir olaya işaret eden açık alametlerdir. Buna göre; kendilerinden önce, mehdilik davası güdenler çıkacak, “nefs-i zekiyye (temiz kişi)” denen biri, Mekke-i Mükerrime’de, Rükün ile Makâm arasında şehit edilecek, bulaşıcı hastalıklarla birçok kişi telef olacak, halkın yarısından fazlasını kırıp geçiren savaşlar kopacak, “Süfyânî” denen bir zalim çıkacak, Mekke’yle Medine arasındaki Beyda çölünde adamlarıyla yere batacak, Ramazan ayı içerisinde uyuyanları uyandırıp uyanıkları korkutacak şiddetli bir ses mehdinin gelişini haber verecek, Güneş ile Ay birbiri ardınca tutulacaktır (Gölpınarlı, 1979: 226-227). Yine Emevî-Abbâsî çatışması, Emevî hâkimiyetinin sona ermesi, Hâşimoğullarından peygamberlik iddia eden on iki kişinin ortaya çıkması, Süfyânî, Hasenî, Mısri, Horasânî, Yemânî adlı kişilerin zuhuru, Beydâ ve Câbiye’nin batması, Türklerin el-Cezîre’ye, Bizans’ın Remle’ye kadar inmesi, Hz. İsa’nın nüzûlü ve güneşin batıdan doğması gibi alametler zuhur edecektir (İlhan, 1996: 412).

Açık alametlere ilişkin edebî eserlerdeki kayıtlar daha sınırlıdır. Bu husustaki en kapsamlı bilgiler İbrâhîm bin Bâli’nin *Hikmet-nâme*’sinde yer almaktadır. Buradaki bilgilere göre mehdinin zuhurundan önce Kahtan, Ebû Süfyân, Benevâsir gibi isimler İskenderiye, Mısır, Dımışk, Şam, Bağdad, İsfahan, Horasan, Azerbaycan ve Rum diyarını yakıp yıkacaktır. Ebû Süfyân’ın çıkışıyla Müslüman ülkelerinde zayıflık baş gösterecek, İslam dininin hâkimiyeti zayıflayacak, putlara tapanların küfrü yayılacaktır (Şeylan, 2018: 509-511, “12496-12513. beyitler”). Bir mevlid örneği olan *Zâdü'l-Me’âd*’da (15. yy) da kıyamet alametleri sayılırken önce gizli alametler sıralandıktan sonra mehdinin zuhurundan önce Rûm diyarından Benî Asfar’ın çıkıp

İslam dinini zayıflatacağı bilgisi verilmiştir: “Olıcak devr-i zamânuñ âhiri / Kim fesâd u fitneler tuta yiri // Rûm’dan ide Benî Asfar hurûc / Dîn-i İslâm ide ol demde urûc // Şevketi kalmaya İslâm ehlinüñ / Hürmeti hem götrüle nâm ehlinüñ // Geliser mehdî vü Deccâl ol zamân / Dahi Ye’cûc ile İsâ pâk-cân” (Tural, 2011: 605, “9716-9719. beyitler”).

7. Mehdiyi Bekleyiş

Edebî metinlerde mehdiyi müjdeleyen alametlerin yanında mehdiyi bekleyen insanların hissiyatını da görmek mümkündür. Edirneli Nazmî’nin (ö.1585) aşağıdaki beyitlerinde en temel şekliyle bu beklentiyi görmek mümkündür. Yaşadığı dönemde nizamı bozulan dünyanın zulüm ve fitneyle dolduğunu söyleyen Nazmî, mehdinin ortaya çıkma zamanının geldiği düşüncesindedir: “Cihân zulm ü fiten birle olupdur Nazmiyâ memlû / Zamânun âhiridür çıksa görseñ hazret-i mehdî” (Üst, 2018: 3291, “G 6202/5”); “Cihândan gitti iy Nazmî nizâm uş / Gele gibi tamâm ol devr-i mehdî” (Üst, 2018: 3377, “G 6364/5”).

İsmail Hakkı Bursevî, yukarıda metni verilen şiirinde insanların Muharrem ayını uğur tutarak fal açtıkları, falda da mehdinin zuhur edeceği müjdesinin çıktığı bilgisini vermiştir (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9”). Bu şiirdeki ifadelerden Müslümanların sürekli olarak bu yolda bir beklenti içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bâkî (1526-1600) de “kalmadı” redifli aşağıdaki şiirinde bu beklentiyi dile getirir. Devletin ileri gelenlerinde himmetin kalmadığını; lütuf, ihsan ve saadet sahibi kimsenin bulunmadığını söyleyerek zamaneden şikâyet eden şair, bütün bu olumsuzluklara son vermesi için mehdinin ortaya çıkmasını beklemektedir: “Ey gönül a’yân-ı devlet içre himmet kalmadı / Kimden umarsın kerem ehl-i mürüvvet kalmadı // Nefse nefsi oldı âlem her kişi hayrettedür / Kimseden hiç kimseye dermâna tâkat kalmadı // Ey dirîgâ lutf u ihsânüñ kapusın yapıldı / Zikri hayr olsun dinür sâhib-sa’âdet kalmadı // Gel zuhur it kandasın ey mehdî-i sâhib-kırân / Kim cihânda zâhir olmaduk alâmet kalmadı // Câhil ü nâ-dân olagör ister iseñ mertebe / Kim kemâl ehline Bâkî şimdi rağbet kalmadı” (Küçük, tarihsiz: 310-311, “G 542”).

Mehdinin dünya tarihinde koşulların en olumsuz olduğu bir zamanda dünyaya geleceği inancı yazarların/şairlerin söylemlerini ve beklentilerini şekillendirmiş gibidir. Yukarıdaki Bâkî’nin ve Nazmî’nin örnek beyitlerinde olduğu gibi pek çok şair-insanî bir refleksle- kendi yaşadığı zamanı, kaynaklarda tarif edilen insanlık tarihinin en kötü dönemi olarak görmüşlerdir. Pir Sultan’ın bazı şiirlerinde mehdinin zuhurunu gerektiren şartlar daha uç söylemler üzerinden ifade edilmiştir. Şair temelde diğer örneklerde olduğu gibi insanların iyiyi kötüyü bilip ayırt edemedikleri ve yoldan çıktıklarını belirtmiştir: “Mahlûk Deccâl oldu insân haşarı / Asla bilen yoktur hayır şeri” (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 54). Ancak dönem insanının/yaratıklarının insanlık tarihinin en büyük fitnesi olarak bilinen Deccâl’e benzetilmesi farklı bir durumdur.

Olumsuz koşullarda yaşayan insanlar, içinde buldukları durumdan kurtulmak için bir kurtarıcı olarak gördükleri mehdinin ortaya çıkmasını beklemeye başlamış-

lardır: “Mü’minlerüñ özi hep seni özler / Gözleri yollara bakuban gözler” (Vehbî, tarihsiz: 8a, “37/13ab”). Alevi/Bektaşî meşrep bir şair olan Vehbî, bir dörtlüğünde münkirlerin ve münafıkların gürûh-ı nâcîye karşı zulümlerini arttırdıklarını kaydeder. Şairin gürûh-ı nâcîden kastı -diğer şiirlerindeki kullanımlarından anlaşıldığı kadarıyla- Müslümanlar ve özellikle de Alevi/Bektaşî zümresidir. Bunların uğradıkları zulüm o kadar artmıştır ki beşikteki günahsız bebekler bile kendilerini kurtaracak olan mehdiyi çağırır olmuştur: “Sabîler beşikte çağırır mehdî / Gürûh-ı nâcînüñ artmada derdi / Münkir münâfikuñ fi’lleri azdı / Muhammed Ali’nüñ oğlu geliyor” (tarihsiz: 7b, “37/3”).

Âşık Ömer de benzer şekilde bir şiirinde (626/5) dünyanın düzeninin bozulduğunu, yağmur gibi yağın fitne ve fesadın her yeri kaplayıp taşıdığını, dünyada safanın kalmadığını belirterek bütün bu alametlerden hareketle mehdinin zamanının yaklaştığını belirtir. Buna ilaveten Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in takipçisi olarak kendisinin de mehdiye tabi olup kötülükle savaşacağını belirtir: “Ömer çarhın sütünü oynadı ya çenberi şaştı / Ya bârân-ı fesâd ü fitne yağdı suları taşıtı / Safâ kalmadı bir yerde hevâ ye’cucu karcaştı / İmâm Mehdî-i devr-i zamânın vakti yaklaştı / Ana bin cân ile biz ser fedâyilerdenüz âşık / Hasen hakkı Hüseyin-i Kerbelâyilerdenüz âşık” (Ergun, 1936: 403).

Şiirlerde yer alan pek çok benzer beyitten Müslümanların sürekli olarak bu yolda bir beklenti içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Za’ifi (16. yy), zulmün karanlığının dünyayı kapladığını belirterek meselenin çözümünü “Keşke bu karanlığı aydınlığa çevirmek için Meryem oğlu İsa ile mehdi gelse” diyerek Hz. İsa’ya ve mehdiye tevdi eder: “Âlemi dutdı sitem zulmeti rûşen itmege / Gelse âdil mehdî vü İsi’bni Meryem kâşki” (Akarsu, 1993: 256).

Yaşanan olumsuzluklar nedeniyle devlet otoritesinden ümidini kesen Seyyid Nimetî (1610-1650) de kurtuluşu Hz. İsa’nın nüzulünde ve mehdinin zuhurunda görmüştür. Şair, beklentileri gerçekleşmezse zulmün ve karmaşanın daha da artacağından, insanların feryatlarının gökyüzüne ulaşacağından endişe etmektedir: “Nüzül itmez ise İsa ümidüñ kes bu devletten / Cihânda zulm ü âşûbuñ ne haddi var ne pâyânı // İrüp Hak’dan hidâyet ger hurûc itmez ise Mehdî / Çıkar ehl-i zemînüñ âsumâna âh u efgânı (Gülen, 2007: 142, “K13/56-57”).

Veysî (1561-1628) ise yukarıdaki şairlerden farklı olarak daha somut olaylara gönderme yapar. Çağmın ahlaksızlıklarından, kurumları yönetenlerin bilgisizliklerinden, rüşvetten, vicdan yoksunluğundan bahsettiği kasidesinin matla beytinde insanları “Eyâ ey kavm-i İstanbul bilüñ tahkik olun âgâh / İrişür nâ-gehân bir gün size kahr ile hişmu’llâh” şeklinde uyardıktan sonra hemen ikinci beyitte “Kıyâmet kopdı dünyadan siz el çekmez usanmazsız / Zamân-ı devr-i mehdîdür nüzül itmekte Rûhu’llâh” (Kut, 2005: 43) şeklinde bahsedeceği olumsuzlukların kıyametin habercisi olduğunu belirtir. Buraya kadar alıntılanan hemen bütün şiirlerde/beyitlerde –özellikle de Alevi/Bektaşî şairlerin şiirlerinde- mehdinin bir kurtarıcı olarak büyük bir iştiaqla beklen-

diği görülürken bu örnekte gelişleri kıyametin habercisi olduğu için Hz. İsa ve mehdiden korkulası alametler olarak bahsedildiği görülmektedir. Bu algı farkının sebebi şairlerin ve mensup oldukları toplumsal/mezhepsel/siyasal zümrelerin mehdi figürüne yükledikleri anlamla ilgili olmalıdır. Bu bağlamda Veysi'nin -mehdiyi beklenen kurtarıcı olarak gören şairlerden farklı olarak- Osmanlı hanedanının hükümrânlığıyla bir sorunu olmayıp toplumsal yaşamda görülen aksaklıkların düzeltilmesini amaçladığı görülmektedir.

Veysî gibi Benderli Cesârî (ö.1829) de bir şiirinde mehdi beklentisini daha somut meseleler üzerinden dile getirir. Osmanlı-Rus Harbi'nde (1770 ya da 1789) kâtiplik yapan ve bu vesileyle ordu içerisinde yaşanan sıkıntıları yakından bilen şair -muhtemelen böyle zor bir zamanda- savaş hazırlıklarında eksiklik gösteren, askerlerin kıymetini bilmeyen zabıtların zulümlerinden, altın, gümüş peşinde koşan ve bu uğurda dünyayı harap eden devlet büyüklerinden, devlet aleyhine iş yapan insanlardan, tezkere alınmadan bir yerden bir yere gidilememesinden şikâyet eder ve “Devr-i mehdî kandadır irmez mi o sâhib-hurûc” (Akkuş, 2010: 459, “119/5b”) diyerek mehdi beklentisini dile getirir.

8. Mehdinin Zuhuru

Yukarıda anlatıldığı üzere mehdi, küfrün dünyaya egemen olduğu, zulmün arttığı, Müslümanların sıkıntıya düştüğü bir zamanda ortaya çıkacağına inanılmaktadır. Söz konusu dönemde münkir ve münafıkların eziyetleri o kadar artar ve inananların çektikleri sıkıntılar o kadar çoğalır ki inananlar mehdinin yolunu gözlemeye başlarlar. Bu esnada şahın nefesi esmeye başlar ve sesi batıdan doğuya bütün dünyada duyulur: “Mağribden maşrika tuyulur sesi / Âşık olanlaruñ artar hevesi / Eser bu cihânda şâhuñ nefesi” (Vehbî, tarihsiz: 7b-8a, “37/4abc”). Bu durum, mehdinin ortaya çıkış zamanının yaklaşığının habercisi olmalıdır.

Mehdinin zuhuru da edebî eserlerde mucizevi bir şekilde tasvir edilmiştir. Onun ortaya çıkış vakti geldiğinde Cebrâil (a.s.) onun gelişini Sidre-i müntehadan haber verir: “Sidre müntehâdan eyit Cebrâ'il” (Vehbî, tarihsiz: 8b, “37/19c”). Geliş müjdesini alan insanlar onun için salat ve selam okurlar: “Mehdî sâhib-zamân yoldadır yolda / Er hak salât selâm okur şânında” (Vehbî, tarihsiz: 8b, “37/20”). Mehdi de arşta hutbe okur ve sonrasında dünyaya iner: “Arşda hutbe okur Mehdi gelince” (Vehbî, tarihsiz: 8b, “37/21a”). Söz konusu söylemler, mağarada saklanan mehdi inanişından farklı olarak, mehdinin gökten, Hak katından ineceği inanişını yansıtmaktadır.

İnsanların onun beklenen mehdi olduğunu anlayabilmeleri için bazı alametleri olacaktır. Zira tarihte mehdilik iddiasında bulunan pek çok sahtekâr ortaya çıkmıştır. Bu alametler sayesinde insanlar onu, bu sahte mehdilerden ayırabileceklerdir. Mehdilik alameti olarak başında saadet tacı, kaşında velilik nuru, yüzünde de Allah'ın nuru bulunacaktır: “Sa'âdet tâcını geymiş başdadur / Velâyetüñ nûri konmuş kaşdadur / Mehdinüñ vechinde nûr-ı Hak ayân / Tecellî eylemiş nûr cemâlinde” (Vehbî, tarihsiz: 8a-8b, “37/9bc, 15a, 20c”). Mehdinin kaşında bulunacağına inanılan nur alameti,

Hızır Peygamber'in iki kürek kemiği arasındaki nübüvvet mührünü hatırlatır. Alametinin konumu da Deccâl'in kaşlarının arasında veya alnında "küfir" veya "kâfir" yazısının bulunmasıyla benzerlik gösterir. Başındaki tac ve alnındaki nur onun beklenen mehdî olduğunu gösteren işaretler olacaktır. Bu alametler -ve benzerlikler- mehdinin yüceliği pekiştirme amacı taşır.

Vücutundaki bu alametlerin dışında onun yüceliğini gösteren başka bazı hususlar da olacaktır. Bu çerçevede mehdinin adının özellikle İslamî düşünce sistemi içerisinde önem atfedilmiş olan şahsiyetlerle birlikte anıldığı dikkati çekmektedir. Mehdiden bahseden bütün kaynaklarda onun Hz. İsa'yla birlikte insanlık tarihinin en büyük fitnesi olarak görülen Deccâl'e karşı mücadele edeceği yolundaki kayıt mehdîyi önemli bir figür hâline getirmiştir. Bazı edebî eserlerde bu yolda -hatta bunu aşan-başka söylemlere de rastlamak mümkündür. Kimi şiirlerde mehdî, şahlık/hükümdarlık makamına oturtularak mehdinin Hz. İsa'yı kendisine vezir yapacağı kaydedilmiştir: "İsâ Peygâm-beri vezîr dikince" (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 239); "Vezîr-i hakikat İsâ peygam-ber" (Vehbî, tarihsiz: 8a, "37/16b"). Şairler bu söylem üzerinden mehdîyi peygamberlik makamının üstünde bir konuma yerleştirir. Onun ayrıca Hz. Ali'nin muhibbi olan dokuz veziri daha olacaktır: "Tokuz vezîri var şîr-i Yezdâni" (Vehbî, tarihsiz: 8b, "37/22c"). Nasıl ki Kanber, Hz. Ali'nin yanında hizmetkârlık yapmışsa -inanç sistemimizde çok önemli ve özel bir yere sahip olan- Hızır (a.s.) ve İlyas (a.s.) da mehdinin hizmetkârlığını yapacaklardır: "Hızır İlyâs anun yanında Kanber" (Vehbî, tarihsiz: 8a, "37/16a"). Devecisi de esasen deve çobanlığı yapan, aynı zamanda İslam tarihinin önemli isimlerinden biri olan Veysel Karânî olacaktır: "Devecisi anuñ Veysü'l-Karânî" (Vehbî, tarihsiz: 8b, "37/22b").

Mehdî ortaya çıktıktan sonra kendisinin "cihanın mehdîsi, müminlerin emiri ve zamanın sahibi" olduğunu ilan eder. İnsanları davası etrafında toplanmaya davet eder: "Kıla da'vâ ki mehdî-yi cihânam / Emîr-i mü'minân sâhib-zamân" (Şeylan, 2018: 511, "12516. beyit").

Mehdîye ilk olarak -bir rivayete göre ellisi kadın- üç yüz on üç kişi (Bedir savaşında bulunanların sayısınca) Kâbe-i Muazzama'nın dibinde biat edecektir (Gölpınarlı, 1979: 226-227; İlhan 1996: 412). Mehdinin ortaya çıktığını gören her milletten/meşrepten insan (73 fırka), onun sancağı altında toplanıp ona tabi olacaktır. Burada yapacakları seçimle insanların mümin mi yoksa münafık mı oldukları ortaya çıkacaktır. Mehdiye tabi olanlar mümin, uymayanlarsa münafık olarak ayrılacaktır: "Yetmiş üç fırka başda derilür / Münkîr münâfıkdan mü'min seçile" (Vehbî, tarihsiz: 8a, "37/10c, 11a").

9. Mehdinin Ordusu

Mehdinin varlık sebebi, küfürle ve küfrün olumsuz etkileriyle savaşmaktır. Bu savaşlarda mehdinin emrinde doksan bin Horasan erinden oluşan bir ordu bulunacaktır: "Doksan biñ er Horâsân'dan kopunca" (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 239); "Horâsân'dan gelür bil toksan biñ er" (Vehbî, tarihsiz: 7b, "37/2a"). Siyah sancaklı,

belleri kemerli, elleri kılıçlı bu erlerin gönülleri Hz. Alî'nin sevgisiyle dolu olacaktır: “Horâsân'dan gelür bil toksan biñ er / Sancakları kara billeri kemer / Zü'l-fekâr destinde sırrında Haydar” (Vehbî, tarihsiz: 7b, “37/2bcç”).

Abdülbaki Gölpınarlı, yukarıda bahsedilen Horasan'dan belirecek siyah bayrakların mehdi inancının temelinde olmadığını, mehdiyi kendi hanedanlarıyla ilişkilendirmek isteyen Abbasîler tarafından uydurma hadislerle inanışa sonradan eklendiğini iddia eder (1979: 203). Ancak yine de başka şairlerin şiirlerinde de benzer söyleyişler görülür. Askerlerin sayısı bazen yetmiş bin bazen de doksan bin vb. olarak değişmekle birlikte ordunun Horasan erlerinden oluşacağı inanışı sürekli tekrar edilmiştir.

Horasan erlerinin dışında, mehdiye yardım ettiğine inanılan bir diğer güç de meleklerdir. İleride değinileceği üzere mehdi ve ordusuna iki farklı mücadelede yetmiş bin ve üç yüz bin melek yardıma gelmiştir. Ayrıca meleklerden başka Hz. İsa da mehdinin imdadına koşmuştur.

10. Mehdinin Küfürle Mücadelesi

Şiirlerde mehdinin dünyada yapacaklarıyla ilgili ayrıntılara yer verilmiştir. Mehdinin yapacakları, kötülüğü yok etmek ve toplumsal düzeni sağlamak için gireceği mücadeleler olmak üzere iki grupta değerlendirilebilir. Mehdi ilk grupta değerlendirilebilecek pek çok savaş verecektir. Zira mehdi ortaya çıkmadan önce Müslümanları zor duruma düşüren birçok önemli olay yaşanacaktır. İbrâhîm bin Bâlî'ye göre mehdi öncesi dönemde Yemen'den Kahtan adında biri çıkıp birçok ülkeyi yakıp yıkacaktır. Sonrasında Ebû Süfyân batıdan gelerek İskenderiye, Mısır, Dımeşk, Şam, Bağdad, İsfahan, Horasan, Azerbaycan ve Rum (Anadolu) topraklarını ele geçirecektir. Ebû Süfyân'ın çıkışıyla Müslüman ülkelerinde zayıflık baş gösterecek, sonrasında Benevâsir isminde biri çıkıp Şam'a kadar olan bütün ülkeleri yakıp yıkacaktır (Şeylan, 2018: 508-511, “12496-12513. beyitler”). Bundan sonra Müslümanlara en büyük zararı verecek olan “Benî Asfar” denilen zalim bir topluluk orataya çıkacaktır. *Zâdü'l-Me'âd*'da Benî Asfar ortaya çıkınca İslam dininin hükümlerinin ortadan kalkacağı belirtilmiştir: “Rûm'dan ide Benî Asfar hurûc / Dîn-i İslâm ide ol demde urûc // Şevketi kalmaya İslâm ehlinüñ / Hürmeti hem götrüle nâm ehlinüñ” (Tural, 2011: 605, “9717-9718. beyitler”). Mehdinin ilk mücadelesi işte bu Benî Asfar kavmine karşı olacaktır. İbrâhîm bin Bâlî, pek çok kaynakta mehdi ile birlikte adı anılan bu Benî Asfar kavminin Rûm diyarındaki Engürüs ulusu olduğunu belirtmiştir: “Benî Asfar dimişler şol ulusdur / Ki adı Rûm ehli içre Engürüs'dür” (Şeylan, 2018: 511, “12513. beyit”). Vehbî, mehdinin Benî Asfar'la olan savaşında üç yüz bin meleğin inananların yardımına koştüğünü belirtir. Mehdinin ordusu bu meleklerin de yardımıyla Benî Asfar'ın kasrını yıkarak bu zalim topluluğu yok eder. Benî Asfar'ın yok edilmesiyle “kızıl elma” yolu açılır ve bu yolda yürümek için İslam ordusu kurulur: “Üç yüz biñ melâ'ik imdâda gelür / Kâfir Benî Asfar'ıñ kasrı yıkılır / Kızıl almaya hem ordu kurulur / Muhammed Alinüñ oğlu geliyor” (tarihsiz: 8a, “37/5”).

İbrâhîm bin Bâli'ye göre Mekke'den zuhur edecek olan mehdi, Şam'ı ele geçirip ordusuyla birlikte Rûm diyarına doğru yürüyüşe geçecektir. Anadolu topraklarında karşısına çıkacak olan kâfir askerlerini hezimete uğratıp askerlerin mallarını ganimet olarak alacaktır: “Ala Şâm'ı yürüye mülk-i Rûm'a / Haber ola hemân-dem terk-i Rûm'a // Çıkuban karşulaya Rûm anı / Kıla anuñla bir ceng-i girânı // Düşe kâfir çerisine hezimet / Kılalar mâlın anlaruñ ganîmet” (Şeylan, 2018: 511, “12518-12520. beyitler”).

Kâfir ordusunu yenilgiye uğratan mehdi bundan sonra Kostantiniyye'yi fethedip tekfuru öldürecek: “Vara Kostantiniyye üzre encâm / O şehri feth kıla şâh-ı İslâm // Tutup tekfûrını katl ide anuñ / Harâb ide derini ol mekânûñ” (Şeylan, 2018: 511, “12521-12522. beyitler”).

Böylelikle mehdi bütün dünyayı fethedecektir: “Câ-be-câ feth ider cümle cihânı” (Vehbî, tarihsiz: 8b, “37/22a”). Bütün ülkeleri egemenliği altına alacak ve bütün hükümdarlar da onun hükümrânlığı altına girecektir: “Musahhar yedinde her şâh-ı kişver” (Vehbî, tarihsiz: 8a, “37/16c”).

Vehbî, mehdinin söz konusu savaşlarının sonunda yeryüzünde sadece gürûh-ı nâcînin kalacağını ve on iki imamın devrinin başlayacağını belirtir: “Yetmiş üç fırka başda derilür / Yetmiş iki gider birisi kalur / On iki imâmuñ demi sürilür // Çâr etrâfda kalur gürûh-ı nâcî / Açılur süfresi yanar sirâc” (tarihsiz: 8a, “37/11abc, 12ab”). Yükarıda da belirtildiği üzere şairin gürûh-ı nâcîden kastı -diğer şiirlerindeki kullanımlarından anlaşıldığı kadarıyla- Müslümanlar ve özellikle de Alevi/Bektaşî zümresidir. Hâlbuki diğer kaynaklarda bu süreçte İslâm'ın bütün dünyaya egemen olacağı ve herkesin Müslümanlığı seçeceği kaydedilmiştir.

Mehdi kötülükle olan savaşı kazanınca yeryüzünde ideal bir dönem yaşanacaktır. Vereceği mücadelelerle küfür evini yıkıp İslâm'ın binasını yapacak ve böylece yeryüzünde hakkı, hakikati ikame ederek küfrü perişan edecektir. Yeryüzüne adaletini yayacak zalimleri yok edecektir: “Yapa İslâm'ı yıka dâr-ı küfri / Getüre hakkı ide zârf küfri // Yüride adlini rûy-ı zemîne / Bıraka zulm ehlini enîne // Götüre zulm esbâbın milelden / Gidere cevri râhın her mahalden” (Şeylan, 2018: 511-512, “12523-12525. beyitler”).

Mehdi verdiği mücadelelerle yeryüzünden küfrü temizleyince İslâm dini taze bir can bularak yeniden bütün hakikatiyle dünyaya hâkim olacaktır: “Gelür mehdi ider tathîr cihânı / Bulur ol günde bu dîn cân-ı tâze” (Doğan, 2013: 120, “G120/2”).

Mehdinin hâkimiyetinde dünyada cehalet ortadan kalkar, irfân egemen olur. İnsanlar hakikat ilmine ererler: “Cehâlet mahv olur irfân tanılır / Âdemde hakikat ilmi okunur” (Vehbî, tarihsiz: 8a, “37/17ab”). Zira o, şeriatin ve tarikatın önderi, marifetin ve hakikatin rehberi, müminlerin kalbinin enveridir. İyiliğin ve cömertliğin kaynağıdır: “Şerî'at tarikat serveri sensin / Ma'rifet hakikat reh-beri sensin / Mü'minüñ

kalbinüñ enveri sensin / İnâyet kânıdır ol sâhib-ihsân” (Vehbî, tarihsiz: 8a, “37/14abc, 15c”).

Mehdinin hükümranlığı altında dünyada ideal bir dönem yaşanırken aniden yeryüzünü bir duman kaplayacaktır. Bu duman kırk gün boyunca etkisini sürdürecektir. Sonrasında Deccâl ortaya çıkacaktır. Deccâl, insanlık tarihinde görülecek en büyük fitnedir. Çeşitli yöntemlerle insanları kandırarak etrafına çok sayıda taraftar toplayacaktır. Müslümanlarsa ondan kaçıp Kudüs’te toplanacaklardır (Şeylan, 2018: 512-513, “12526-12546. beyitler”). Yeryüzünde hâkimiyetini sağlamayı amaçlayan Deccâl, mevcut düzeni sağlamış olan ve hâlihazırda hükümrân olan mehdiye karşı mücadeleye girişecektir. Mehdi, Deccâl ile olan mücadelede başarısız olarak kaçıp Kudüs’e gelecektir. Kudüs’te toplanan Müslümanlar, Deccâl’e karşı bir savunma hattı oluşturacaklardır. Mehdi böyle çaresiz bir durumdayken Allah, Rûhu’l-Emîn’e (Cebrâil) Rûhullâh’ı (Hz. İsa) yeryüzüne indirmesini ve yetmiş bin meleğin de ona eşlik etmesini emredecektir. Böylelikle Hz. İsa, Deccâl’i öldürüp fitnessini de ortadan kaldıracaktır : “Yüriye mehdî-y-ile uğraş ol / Niçe dem ceng ide vü uğraş ol // Kaçuban Kuds’e düşe mehdî encâm / Hisâr ola orada ehl-i İslâm // Bu hâl içinde iken şâh mehdî / Haber ola ki gökden İsa indi // Hudâ emr eyleye Rûhu’l-Emîn’e / Ki Rûhu’llâh’ı alup gökden ine // İncek yire ol âli-sirişte / İne yanınca yitmiş biñ ferişte // Helâk ide gelüp Deccâl’ı İsa / Arına fitnessinden dâr-ı dünyâ” (Şeylan, 2018: 513-514, “12547-12552. beyitler”).

Hz. İsa’nın mehdi ile olan münasebeti, konu ile ilgili dinî ve edebî kaynaklarda mutlaka söz konusu edilen bir husustur. Mehdi ile ilgili hadislerde onun, Deccâl’i öldürmede Hz. İsa’ya yardım edeceği bilgisi vardır (Ahmed Bican, tarihsiz: 3/750-751). Rivayetlere göre ahir zamanda Deccâl’in kötülüğü dünyaya egemen olunca Hz. İsa, bir sabah Şam’daki Ak/Beyaz Minare’ye (Emeviyeye Camisi) inecektir. Bu inanışı bütün detaylarıyla şiirlerde görmek mümkündür. Süheylî ve Hayâlî de aşağıdaki beyitlerinde bu konuyu işlemişlerdir: “Âhir zamânda oldu meger şehr-i Şâm’da / İsa’yı zemîne inmek için Ak Menâre subh (Harmancı, 2017: 50, “K17/7”); “Olalı câmi-i Şâm’a Menâre-i Beyzâ / Firâk-ı subh-ı Mesîhâ-deme çer kandil” (Tarlân, 1945: 266, “G Lam_16/4”).

16. yüzyılın sonlarında kaleme alınmış olan kıyamet alametlerinin anlatıldığı *Tercüme-i Cifri’l-Câmi* adlı eserde bu sahne resmedilmiştir. Tasvirde iki meleğin Hz. İsa’yı kollarından tutarak minarenin şerefesine indirdikleri görülmektedir (Resim 1).



Resim 1: Hz.İsa'nın iki melek eşliğinde nüzulü (*Tercüme-i Cifri'l-Câmi*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, TY 6624)

Hız. İsa pek çok mücadeleden sonra Deccâl'i mızrakla göğsünden vurarak öldürür. Böylelikle mehdi de Deccâl'in şerrinden kurtulmuş olur. Zamanlama konusunda kaynaklarda bir bilgi bulunmamakla birlikte, muhtemelen Deccâl tehlikesi ortadan kalktıktan sonra, Hız. İsa ile mehdi Beytü'l-Makdis'te sabah namazı için bir araya gelirler: Bes âhir mehdi vü İsâ geleler / Şu Beytü'l-Makdis üzre cem' olalar (Şeylan, 2018: 514, "12556. beyit").

Envârü'l-Âşıkîn'de (1451) mehdinin imamlığı -peygamber olması sebebiyle- önce Hız. İsa'ya önereceği, Hız. İsa'nınsa "Sen Hız. Peygamber'in oğlusun." diyerek imamlığı mehdiye bırakacağı belirtilmektedir (Ahmed Bican, tarihsiz: 3/750-751). Böylelikle mehdi imam olacak, Hız. İsa da ona uyararak namazını kılacaktır: "İmâm ol dir ana mehdi o demde / Sen ol dir hem uyar ol pîş-bâza" (Doğan, 2013: 120, "G120/4"); "Salât-ı subh için İsâ gele ol / İmâmet ide mehdi vü uya ol" (Şeylan, 2018: 514, "12557. beyit").

11. Mehdi Sonrası Dönem

Kaynaklarda mehdi sonrası dönem hakkında da çeşitli bilgiler bulunmaktadır. İbrâhîm bin Bâlî, Deccâl ortadan kalkınca Hız. İsa'nın dünyaya nizam vereceğini, mehdininse Çin tarafına gideceğini kaydeder. Mehdi burada evlenecek ve bir oğlu dünyaya gelecektir. Bundan sonra da yeryüzünde başka bir canlı doğmayacaktır. Mehdi bu süreçte yedi, sekiz ya da dokuz yıl yaşayacaktır: "Rivâyetdür ki mehdi-yi zamâne / Ola âhir Çîn arzına revâne // Hem evlene bir oğlu toga encâm / Diyeler Hâtem-i Evlâd aña nâm // Hem andan soñra giçe tül-ı devrân / Dahı hayvândan togmaya insân // Yidi yıl yâ sekiz yıl yâ tokuz yıl / Yaşaya didi mehdi ehl-i te'vîl" (Şeylan, 2018: 515, "12567-12570. beyitler").

12. Mehdi Etrafında Oluşan İmajlar

12.1. Siyasi Figür Olarak Mehdi

Kaynaklardaki mehdi ile ilgili bilgiler genel olarak bu şekildedir. Ancak tarihsel süreçte bakıldığında ne İslam dünyasında ne de diğer inanışlarda mehdi inancının hiçbir zaman siyasi ve mezhebî çatışmalardan âri olmadığı görülmektedir. Zira mehdi, kitleleri peşinde sürüklenme potansiyeline sahip çok güçlü bir figürdür. Mehdinin mutlak iyiliğin, doğruluğun, hakikatin temsilcisi olarak kabul edilmiş olması, onu ve taraftarlarını doğrudan İslam dünyasının hâkim gücü hâline getirmektedir. Onun karışıklığı, mücadele edeceği kişinin ve taraftarlarının da küfrün ve kötülüğün odağı olarak görülmesi için yeterli olacaktır. Her dönemde mehdinin bu gücünden yararlanmak isteyen pek çok kişi mehdilik iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Birçok siyasi oluşumun, dinî/tasavvufi zümrenin, mezhebin vb. mensupları, topluluğun liderini mehdi olarak kabul etmişlerdir. Karşılarında rakip olarak gördükleri siyasal akımları ve inanışları da Deccâl ilan etmişlerdir. Böylelikle mehdi ve Deccâl etrafında oluşan inanışların gücünden faydalanarak rekabet ettikleri sahada rakip oluşumları bertaraf edip kendilerini hâkim konuma yükseltmek istemişlerdir.

Bu türden siyasi söylemler, tespit ettiğimiz örnekler arasında en yoğun olarak Alevi- Kızılbaz şairlerde görülür. İnan şahlarını mehdi olarak gören bazı şairler, Osmanlı-İran çekişmesinde İnan'ın tarafını tutarak Osmanlı hükümdarlarını Yezîdlikle ve zalimlikle itham etmişlerdir. Şiirlerinde de bekledikleri mehdinin bir gün ortaya çıkarak mevcut düzene son vereceğini dile getirmişlerdir. Pîr Sultân Abdâl'in oğlu olduğu söylenen ve 1527'deki Şah Kalender isyanına katılmış olan Pîr Alî'nin (16. yy) aşağıdaki nefesi buna bir örnektir:

Osmânlu yanına kalır mı sandın
Nice intikâmlar alınsa gerek
Mehdî çıkar ise nic' olur hâlin
Heybetli küsleri çalınsa gerek

Gâzî mehdî bir gün Uruma çıkar
Yezîd kalesini hem burcun yıkar
On iki imâmın sancağın çeker
Kırmızı tâc ile salınsa gerek

Sanma ki Osmânlu yanına kalır
Tanrının arslanı Şah oğlu gelir
Darb ile elinden tahtını alır
Harâbende erkân sürülse gerek

Yezîd göze almış ol güzel Şâhı
Muhammed Alî'dir anın yardığı
Alim dünyâyâ gelirse bir dağı
İşiden Yezîdler yerinse gerek

Bir gün bu dünyânın sâhibi gelir
On iki imâmın hakkını alır
Yezîdler aradan hep telef olur
Mü'minlerin hâli sorulsa gerek

Pîr Alî der mehdî ciğer yanığ
Kırmızıdır donu yeşil sancağı
Düzelim koşalım bahçeyi bağı
Yezîdler aradan sürülse gerek (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 8)

Pir Sultân Abdâl'in şiirlerinde de bu türden söyleyişler mevcuttur: “Münkirlerin sarâyını bozalım / Yıkalım bakalım nic' olsa olsun”, “Mehdi Dedem gelse gerek/.../ İntikamın ala bir gün”, “Mehdî alır imamların kanını” (Gölpınarlı ve Boratav, 2010: 54, 55, 57). Onun ve başka şairlerin bu tür söyleyişlerinde Osmanlı yönetimine karşı bir isyan ve maruz kaldıklarını düşündükleri zulme karşı duruş havası hâkimdir. Şiirlerde dikkati çeken başka bir husus da Osmanlı yönetimine ve ona tabi olanlara karşı geliştirilen söylemlerin niteliğidir. Şiirlerdeki ifadelerin kimi zaman eleştiri sınırını aşarak kin ve nefret söylemine dönüştüğü görülmektedir. Bu durum söz konusu söy-

lemlerin duyguları ifade etmenin yanında bir propaganda amacı taşımasıyla da ilişkili olabilir. Mürüvvet Harman, *Tercüme-i Cifrü'l-Câmi*'deki (1597-98) minyatürlerde Deccâl ve taraftarlarının “Kızılbaş” ve heterodoks dervişlere benzetilerek çizildiğini belirtmiştir. Bu durumun da dönemin yazılı kaynaklarındaki söz konusu zümrelerle ilgili bakış açısına uygun olduğunu not etmiştir (Harman, 2015). İki devlet arasındaki büyük oranda mezhepsel farklılıklar üzerinden sürüp giden mücadelede yaşanan acılar her iki tarafın mensuplarının zihin ve gönül dünyasına tesir etmiştir. Bu hissiyatın etkisiyle bir taraftan yaşadıkları acıların sebebi olarak gördükleri şahısları ve taraftarlarını, insanlık tarihinin görüp görebileceği en kötü varlık olan Deccâl'e ve ordusuna benzeterek yaşadıkları duygusal çalkantıları teskin etmeye çalışmışlardır. Bir taraftan da kayıplarının oluşturduğu duygusal boşluğu doldurması amacıyla ve gücünün yetmediği düşmandan öcünü alması için manevî bir hâmi arayışına girişmişlerdir. Ayrıca yaşadıkları acıların tekrarlanmaması için de güvenlik ihtiyacını karşılayacak güçlü bir devlet otoritesi ile lider iradesi talep etmeye başlamışlardır. Bu gibi zorlu şartlar, devleti yöneten maddi güç ile mehdinin manevi gücünün toplum muhayyilesinde birleştirilmesi için uygun bir ortam sunar. Bu durum, Sarıkçıoğlu'nun vurguladığı “her dinin ve toplumun mehdî ve Deccâl inancının kendisine has olduğu ve inancın oluşumunda kendi tarihî, sosyolojik ve psikolojik şartlarının belirleyici olduğu” fikrine de uygundur (1997: 16-18).

Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı devletinin resmen Sünni bir devlet olmasına rağmen, kendi güvenliğine karşı bir tehdit oluşturmadığı sürece, Sünnilik dışı inançlara karşı herhangi bir dışlayıcı tavır sergilemediğini belirtir. Ancak XVI. yüzyılda Safevi devletinin Osmanlı topraklarında giriştiği yoğun Şii propagandanın siyasal boyut kazanarak güvenliği ve toplumsal düzeni sarsıcı ciddi bir mahiyet kazanmasının devleti ziyadesiyle endişeye sokarak karşı bir Sünni propaganda ve baskının yolunu açtığını kaydeder. Örneğin; Osmanlı yönetimi kendisini mehdî ilan eden bir Kalenderî dervişinin 1492 yılında Arnavutluk seferi sırasında II. Bayezit'e suikast girişiminde bulunmasına kadar Kalenderîlere oldukça müsamahakâr bir tavır takınmıştır. Suikast girişiminden sonra yönetimin sıkı takibat ve sürgün politikasına muhatap olan Kalenderîler yeni bir politik dayanak arayışına girmişler ve XV. yüzyılın ikinci yarısından beri yoğun bir faaliyet içerisinde olan Şii-Safevi propagandayla temas etmişlerdir (2011: 88-89, 146-150). Fikirleri, söylemleri ve eylemleri sebebiyle Sünni akide çizgisinin dışına çıkan ve bu sebeple takibata uğrayan tasavvufi zümreler - özellikle Melâmîler ve Kalenderîler- içerisinde sık sık kendisini mehdî ilan ederek etraflarına topladıkları zayıf ekonomili, sosyal yapısı itibarıyla daha heterodoks inançlara bağlı köylü ve konar-göçer kesimden oluşan bir sosyal tabana yaslanan inananları ile birlikte isyana kalkışmışlardır. Osmanlı tarihinde Babailer (1240), Şeyh Bedreddin (1416), Şahkulu (1511), Nur Ali Halife (1512), Şah Velî (1520), Şah Kalender (1527) gibi başlıca isyanlar mehdilik güdüsüyle taraftar bulmuştur (Ocak, 2010: 100-110). Ocak, bu propaganda sürecinde yaygın bir dergâh ağına ve geniş bir zümreye sahip

olan Bektaşilerin Osmanlı yönetiminin yanında yer alarak bir emniyet subapı görevi üstlendiğini belirtir (2011: 87-89).

Bu bağlamda kimi şiirlerde devrin yöneticilerinin mehdi olarak tavsif edildiği görülmektedir. Bu tür kullanımlarda mehdi, dinî bir motif olmaktan ziyade memduhun benzetilene durumundadır. Ancak yine de bu memduh, bir dinin veya mezhebin temsilcisi olmaktan ârî değildir. Bu tür kullanımlarda mehдинin kötülüklerle dolu olan dünyayı adaletle dolduracak hükümdar olarak takdim edilmesi, antik doğudaki krallık ideolojisinin sonraki dönemlerde “kral-mesih” [mehdi-hükümdar] şeklinde yaşamaya devam ettiği yolundaki görüşü (Gustav Mensching, 1994: 36’dan ve Helmer Ringgren 1987: 469’dan aktaran Baybal, 1999: 82) doğrular niteliktedir.

Yaptığımız taramalarda klasik dönem şiirlerinde en çok mehdi olarak takdim edilen devlet yöneticilerinin Osmanlı hükümdarı II. Bayezit (1481-1512) ile Safevi devletinin kurucu hükümdarı Şah İsmail (1501-1524) olduğu görülmüştür. Yine II. Bayezit’in kardeşi Cem Sultan ve Şah Tahmasb da çok sayıda şiirde mehdi olarak tavsif edilmiştir. Tarihî kaynaklara bakıldığında bu durumun tesadüf olmadığı, dönemin siyasi gelişmeleriyle çok yakından ilişkili olduğu dikkati çekmektedir. Zira bu dönem, Osmanlı-Safevi çatışmasının başladığı ve en ateşli süreçlerinin yaşandığı bir dönemdir. Osmanlı ve Safevi devletleri, Sünni ve Şii inancın temsilcisi ve aynı zamanda sınır komşusu iki devlet olarak hâkimiyet alanlarını genişletmek için yüzyıllar boyu devam eden bir çatışma içerisinde olmuşlardır. Bu çatışmalar sadece orduların mücadelesiyle sınırlı kalmamış her iki devletin sınırları içerisinde yaşayıp rakip devletin taraftarı olan gruplar üzerinden de sürüp gitmiştir. Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Şii düşüncesinden etkilenmiş Safevi taraftarı gruplar, müteaddid defalar isyan girişiminde bulunmuşlardır. Özellikle Safevi devletinin kuruluş dönemine tekabül eden 16. yüzyılın başlarında iki devletin taraftarları arasındaki çatışmalar zirveye ulaşmıştır. Çatışmaların yoğunlaştığı dönemlerde de insanlar -aşağıda örnekleri görüleceği üzere- ya kendi hükümdarlarını mehdi ilan etmişler ya da vadedilen mehdiyi beklemeye başlamışlardır. Örneğin; İsmail Hakkı Bursevî, *Dîvân*’ında Muharrem ayını işlediği şiirinde dönemin sıkıntılı ortamı hakkında bilgi verdikten sonra yeni yılda mehдинin zuhurunu beklediğini belirtir. Beklentisinin gerekçesini de 1723 yılında başlayıp 1727 yılına kadar devam eden Osmanlı-İran savaşının toplumundaki yıkıcı etkileri olarak gösterir. Böyle bir ortamda da 1725 yılında kaleme aldığı bu şiirinde, mehдинin ortaya çıkıp savaşı kazanmalarına yardım ederek Osmanlı toplumunu huzura kavuşturmasını bekler (Yurtsever, 2000: 323, “G323/3”).

Safevilerle ve Anadolu’daki Safevi taraftarlarıyla mücadele eden bir diğer hükümdar da Yavuz Sultan Selim’dir. Safevi tehlikesini bertaraf eden Yavuz Sultan Selim olduğu hâlde ilginç bir şekilde şiirlerde II. Bayezit kadar mehdi olarak tanımlanmamıştır. Bu durum, Yavuz’un Şii tehdidine karşı izlediği politikayla ilgili olmalıdır. II. Bayezit, Safevi tehdidine karşı uzlaşmacı bir politika izlemişken Yavuz, tehdidi ortadan kaldırmak için mücadele etmiş ve Çaldıran Savaşı’yla büyük oranda etkisiz hâlde getirmiştir. Yavuz bu mücadelesiyle bir yönetici olarak halkın beklentilerini kar-

şılmış olmalıdır. Bu durumda da Osmanlı cenahındaki insanların mehdîyi beklemek için bir nedenleri kalmamıştır. Hâlbuki II. Bayezit döneminde Safevilerin telkin ve destekleriyle Anadolu’da birçok isyan çıkmıştır. Şahkulu ve Nûr Alî gibi isyanlarda bütün Anadolu yangın yerine dönmüştür. Söz konusu isyanlarda büyük acılar çekmiş Osmanlı insanı -yukarıda bahsedildiği üzere- psikolojik bir ihtiyaç olarak sığınacak bir mehdî beklemeye başlamıştır.

Nimetullah Kışverî (15. yy), bir murabbasında Şah İsmail’i ahir zamanın mehdîsi olarak kabul ettiğini, dinin Kâbe’si olarak gördüğü dergâhına da yüz sürdüğünü belirtmiştir: “Kelmîşem ümmîd ilen şâh-ı cihân dergâhına / Ka’be-i dîn Şâh İsmâ’îl Han dergâhına / Yüzlenip-men mehdî-i âhir zamân dergâhına / Hây bigim hây pâdişâhım hây güzel hanım benim” (Demirci, 1994: 288-289’dan aktaran Macit, 2017: 34).

Pek çok şiirde benzer söyleyişlere rastlamak mümkündür. Ancak Şah İsmail, şiirlerinde kendisinin mehdî olduğuna dair bir iddiada bulunmaz . Hatta tam tersine kendisinin de mehdinin emrine gireceğini ve onu kendine rehber edineceğini ilan eder: “Muhammed Mehdî-i sâhib-zamânûn / Mutî’em emrine fermân-beriyem” (Macit, 2017: 240); “Muhammed Mehdîdür bugün ki sır-ı evliyâ bî-şek / Tarîk-i dîn-i İslâm’a bize ol reh-nümâ geldi” (Macit, 2017: 256).

Yukarıda bahsettiğimiz üzere II. Bayezit birçok şiirde mehdî olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede Ahmed Paşa’nın (1426-1496) aşağıdaki beytinde Allah’ın yer-yüzündeki gölgesi, dünyanın hükümdarı, tahtın güneşi olarak takdim edilmiş olan II. Bayezit, bunlardan başka, zamanın mehdîsi olarak da sunulmuştur: “Zill-ı Yezdân âfitâb-ı taht Sultân Bâyezîd / Mehdî-i devr-i zamân ü dâver-i rûy-i zemîn” (Tarlan, 1992: 55, “K 23/27”).

II. Bayezit’in adaletli yönetimine vurgu yapan Ahmed-i Rıdvân (1528-38?), onun köhne dünyayı yenileyerek mehdinin önüne geçtiğini ifade etmiştir: “Âlemi adliyle kıldı nev-bahâr // Adl ile köhne ribâtı kıldı nev / Mehdî-i devrâna oldı pîş-rev” (Yılmaz, 2006: 184, “1705a, 1703. beyitler”). Sonrasındaki beyitte mehdinin İslam dininin hükümlerini dünyada yeniden hâkim kılacağı inancına gönderme yaparak Sultan Bayezit’in dini ihyâ ettiğini belirtmiştir: “Mustafâ’nuñ kıldı ihyâ dînini” (Yılmaz, 2006: 184, “1704a”).

Karamanlı Aynî (1491-94?), Cem Sultan’ı methettiği kasidesinde mehdî ile ilgili iki farklı benzetme kullanmıştır. “Her kime mehdî bigi tâli’ düşer burc-ı cedy / Rub’-ı meskûna ider sultân-ı nîk-ahter cihân” (Mermer, 1997: 131, “K 22/30”) beytinde mehdî ile “burc-ı cedy (oğlak burcu)” arasında bir ilgi kurulmuştur. Tesis edilen ilginin temelini mehdinin “uğur, baht, talih” gibi olumlu kavramlarla ilişkilendirilmesi oluşturmuştur. Hemen sonrasındaki beyitte de şair bu kez inanışa ilişkin herhangi bir detay vermeksizin memdûhunu mehdî olarak takdim etmiştir: “Mehdî-i vâlâ-neseb Dârâ-haseb Sultân Cem / Eyledi zât-ı şerîfin lutfına mazhar cihân” (Mermer, 1997: 131, “K 22/31”). Aynî, yine Cem Sultan’ı övdüğü başka bir beytinde ise mehdinin ahir zamanda ortaya çıkacak kayıp imam olacağı inancına atıfta bulunur ve mehdinin düş-

manlarına galip geleceği yönündeki inancı hatırlatır: “Zamân mihrâbunuñ âhir imâmı sensin iy mehdî / Saña hem feth ü hem nusret yemîn olsun yesâr olsun” (Mermer, 1997: 140, “K 24/29”).

Süheylî (d.1562), kaleme aldığı tarih kıt’asındaki “Sultân-ı ‘âlî-himmetüñ şâh-ı serîr-i devletüñ / Mehdî-i sâhib-şevketüñ kılusun Hudâ ‘ömrin tavîl” (Harmancı, 2017: 121, “Kt.17/3”) beytinde memduhu Sultan Murat’ın şehzadesini şevket sahibi mehdî olarak tanımlar.

Beyânî (ö.1665) Sultan İbrâhîm (1640-1648) için kaleme aldığı kasidelerde üç beyitte memduhunu mehdî olarak tanımlamıştır. İnanişâ ait herhangi bir detay vermeksizin sadece “mehdî-i devr-i zamân” ifadesini kullanmıştır: “Mâlik-i mülk-i cihân mâ hasal-ı kevn ü mekân / Mehdî-i devr-i zamân zıll-ı hudâvend-i Mecîd” (Başpınar, tarihsiz: I/62, “K3/27”).

Mehdî tanımlaması sadece Osmanlı hükümdarları için yapılmamıştır. İbrahim bin Bâlî de bir beytinde memduhu Mısır sultanı Kayıtbay’ın (1468-1496) zamanın mehdîsi olduğunu ifade etmiştir: “Cihânüñ mehdî-yi devr-i zamânı / Dahî İskender-i sâhib-kırânı” (Altun, 2017a: 18, “292. beyit”). Kayıtbay’ın övgüsüne hasredilmiş bölümün devamında bu kez ondan “mehdî-yi sâni” olarak bahsetmiştir: “Adâlet ilinüñ Nüşîn-revânı / Hidâyet milkine mehdî-yi sâni” (Altun, 2017a: 18, “302. beyit”). Bu kullanımda “mehdî-yi evvel” ile İslam dünyasında mehdî sıfatının ilk kez kendisi için kullanılmış olan Hz. Peygamber kastedilmiş olmalıdır.

Edebî eserlerde hükümdarların dışında başka yöneticilerin de mehdî olarak tanımlandığı görülür. Bu çerçeveden olmak üzere Ereğlîli Tûrâbî aşağıdaki beytinde Tebriz’e vali olarak atanan Ali Paşa’dan cihanın mehdîsi olarak bahseder: Ey Tûrâbî didi târihin anuñ hâtif-i gayb / Oldı Tebrîz’e bu gün adl ile mehdî-i cihân” (Okuyucu, 2004: 237, “Tr. 19/3”). Bu tanımlamada Ali Paşa’nın Şii-Sünni çatışmasının sembolü durumundaki şehirlerden biri olan Tebriz’e atanmış olmasının etkili olduğu düşünülebilir.

Bağdatlı Rûhî de Bağdat defterdarı Feyzî Efendi hakkında kaleme aldığı kasidesinde onun yüceliğini ifade etmek için memduhunu mehdîye, rakiplerini de Deccâl’e benzetmiştir. Nasıl ki Deccâl’in mehdinin karşısına çıkma ve çıktığı takdirde de kazanma ihtimali yoksa rakiplerinin de Feyzî Efendi’nin karşısında üstünlük sağlama şansı yoktur: Bahs idüp nice urur pençe senüñle düşmen / Mehdî-i hâdîye olur mı mukâbil Deccâl” (Ak, 2001: 128, “K21/21”).

Bunlardan başka birçok şairin divanında devlet yöneticilerinin mehdî olarak tanımlandığı daha pek çok örnek bulunmaktadır. Yukarıda örnekleri verilen şiirlerde Osmanlı padişahlarının mehdî olarak tanımlanması, Sünni akidenin mehdî tasavvuruna uygundur. Bu çerçevede her hükümdar, dinin tecdid edilmesi, adaletle hükmetme gibi mehdî ile ilişkilendirilmiş olan özellikler üzerinden tavsif edilmiştir.

Sünni akideye göre -Şii düşüncesindeki “beklenen imam” anlayışından farklı olarak-mehdilik belirli bir kişiye atfedilmemiştir. Kaynaklarda mehdinin kim olacağı, ne zaman ve nerede zuhur edeceğine dair somut bir bilgi verilmemiştir. Ahir zamanda Hz. Peygamber’in soyundan veya ümmetinden olan bir kişinin kötülüğü yok edip İslam’ı yeryüzünde hâkim kılacağı inancı vardır. Ancak zamanla mehdi tasavvuru tek bir kişiden ibaret olmaktan çıkarak Müslümanların zaafa, sıkıntıya düştükleri dönemlerde ortaya çıkarak dinin hükümlerini yeniden egemen kılacak bir “müceddid” düşüncesine dönüşmüştür. Mevlânâ’nın “Her devirde peygamber yerine bir veli vardır ve bu kıyamete kadar böyle devam edecektir.” (Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, 2/815) şeklindeki ifadesinde de bu inancın yansıması görülmektedir. Bu inanıştaki devir, kimgileri tarafından “asır/yüzyıl” olarak kabul edilmiş ve böylelikle her yüzyılda bir müceddidin ortaya çıkacağı yolundaki inanış ortaya çıkmıştır. İ.Hakkı Bursevî, yukarıda birkaç kez gönderme yapılan şiirinde H.1100 yılında mehdinin veya mehdiye benzer bir kişinin zuhurunun beklendiğini ifade etmiştir: “Bunda zâhir olıcakdur dinilür halka imâm” (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9/3b”). Üstelik bu durum kişisel bir beklenti değil, ulemanın tespitleridir: “Ulemâ anun için yüzde didi haylî kelâm” (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9/5b”). Mehdinin -söylenildiği gibi- 1110 yılında zuhur etmezse 1200 yılında mutlaka ortaya çıkacağı belirtilmiştir: “İki yüzde çıkar ol bunı esahdur didiler” (Yurtsever 2000: 394, “Müt.9/6a”). Bu durum, yukarıda bahsedilen her neslin kendi dönemini ahir zaman olarak niteleyip mehdiyi beklemesi görüşüne de uygundur.

12.2. Mehdi-Şeyh

Yukarıda bahsedildiği üzere her asırda bir müceddid geleceği inancı Sünniler arasında oldukça yaygındır. Edebî eserlerde bu inanış çerçevesinde Osmanlı hükümdarlarından başka tarikat şeyhlerine de mehdilik atfedilmiştir. Örneğin Şeyh Gâlib (1757-1799), sözleri dinleyene ruh bahşeden tarikat şeyhinin mehdi gibi İslam dininin kural ve kaidelerini ihya edeceğini belirtmiştir: “Ma’nâ-yı kelâmî rûh-bahşâ / Mehdi gibi şer’i eyler ihyâ” (Doğan, tarihsiz: 12, “144. beyit”). Bosnalı Kâimî, farklı şiirlerinde Peygamber soyundan gelen şeyhi Muhyiddîn’in mehdi olduğu inancını dile getirir: “İşbu soydan geliserdür mehdî-i sâhib-zamân/... /Şeyh Abdülkâdir oğlu geldi Muhyiddinimiz” (Aydın, 2007: 164, “64/17ce”).

12.3. Mehdi-Ruh / Nefis-Deccal

Mehdi etrafında oluşan inanışlar, onu Müslümanların zihin ve gönül dünyasında güçlü bir figür hâline getirmiştir. Bu da mehdi ile ilgili zengin bir çağrışım dünyasının meydana gelmesini sağlamıştır. Bu çerçevede mehdi ile ilgili inanışlar klasik Türk şiirinin mecazlar dünyası içerisinde kendine yer bulmuştur.

Bazı mutasavvıflar nefsi Firavun ve Deccâl olarak tanımlamışlardır. Nakşî’nin *Dîvân*’ında böyle bir kullanım mevcuttur: “Eger inmezse gökden ol senûñ Fir’avn’ıñ ölmez bil / Kalur katl olmayup nefsûñ çekersûñ iş bu gavgâyı” (Atik, 2003: 295, “G159/2”). Bu teşbih ilişkisinde küfrün ve kötülüğün temsilcisi durumundaki Firavun ve Deccâl’in insanlık tarihinin en olumsuz karakterleri olarak kabul edilmesi etkili

olmuştur. Bunlarla mücadele eden Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve mehdinin iman ve iyiliğin temsilcisi olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda kimi şiirlerde mehdi de ruh olarak takdim edilmiştir. Mehdi nasıl Deccâl'i öldürecekse insan da ruhanî melekeleriyle nefsi öldürecek. Askerî'nin bir şiirinde insan için en büyük fitne kaynağı olan nefsin hâkimiyetinin bitmesiyle âleme benzetilen insan vücudunun her türlü tehlikeye karşı emniyette olacağı belirtilmiştir: "Mehdî-i sâhib-zemânım katl-i Deccâl eyledüm / Def'-i fitne oldu âlem emn ü emân vaktidür" (Sarı, 2007: 80, "67/9").

12.4. Mehdi-Akl-ı Kudsî

Nakşî Ali Akkirmânî'nin de Deccâl'e, Hz. İsa'ya ve mehdiye benzer anlamlar yüklediği görülmektedir. İnsan vücudunu dünya olarak tasavvur eden Nakşî, nefsi Deccâl'e, akl-ı kutsîyi de mehdiye benzetir. Nasıl ki Deccâl bütün dünyayı kötülükle doldurduysa nefis de beden ülkesini dünyevi heveslerin esiri hâline getirmiş, mâsivânın karanlığıyla doldurmuştur. Zulmün karanlığının kalkıp dünyaya tekrar adaletin hâkim olması için Deccâl'in öldürülmesi gerektiği gibi gönülden küfrün karanlığının giderilmesi için de nefsin tamamen etkisiz hâle getirilmesi gerekir. Böylece gönül ufkundan saadet güneşi doğar ve gönülde gizli olan nur ortaya çıkar: "Temâmet katl olup nefsün çıkar mehdîñ senüñ ol dem / Adâletle dolar âlem komaz ol yerde a'dâyı // Senüñ ol akl-ı kudsîndür kim olmaz degme bir kesde / Gelür Beytü'l-Harâm'dan ol oñat fehm it bu ma'nâyı // Togar şems-i sa'âdet bil sarây-ı burc-ı devletden / Gönülden ref' olup zulmet görürsün nûr-ı ahfâyı" (Atik, 2003: 295, "G159/4-6").

12.5. Mehdi-Nefis Mertebeleri

Mehdi kavramı, insan ruhunun tekâmülüne ilişkin süreçte de karşımıza çıkmaktadır. Nefsin beşinci mertebesinde sâlik ulaştığı mertebeden dolayı mehdilik zannıyla imtihana tabi tutulur. "Beşinci mertebeye ulaşan salikin gönlü sırlarla dolar. Allah'a yakınlığından dolayı sürekli korku içindedir. Beşinci mertebede, müridi bekleyen çok büyük vartalar vardır. Salik bu mertebede mehdi olduğu yönünde bir ses işitebilir. Bu sözün hikmetini anlayamayanlar çok büyük tehlikelere düşerler. Akıllı olanlarsa bu söze itibar etmezler. Allah'ın ihsan ettiği manevi güzelliklerle övünerek yüksek mertebesinden düşen saliklerin bir kısmı hatasını anlayarak tövbe eder. Bunlar ilk mertebeden tekrar başlayarak manevi terakki yoluna girerler. Eski mertebelerine ulaşmaya kadar büyük zahmet ve sıkıntılar çekerler (Sağlam, 2016: 40)." Taşlıcalı Yahya (ö.1582), *Gülşen-i Envâr*'da bu süreci söz konusu etmiştir: "Saña bu gün mehdilik oldu nasib / Zümre-i insâna sen olduñ habîb" (Sağlam, 2016: 247, "2476. beyit").

12.6. Sevgili-Mehdi

Mehdi, bunlardan başka, geleneğin aşk anlayışı içerisinde sevgilinin ve âşğın benzetilene olarak kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte sevgili mehdiye, rakip ise Deccâl'e ve Hâricî zümresine benzetilmiştir. Aşk uğruna çektikleri sıkıntılardan helak olan âşıklar, mehdiye benzetilen sevgiliye sığınmışlardır. Nasıl ki mehdi zora düşmüş

olan Müslümanları Deccâl'in şerrinden kurtaracaksa sevgili de rakipleri bertaraf edip âşıkları rakiplerin eziyetlerinden kurtaracaktır: “Ey mehdî-i dîn gayret ahbâbı helâk itdi / Gel hâricîyile kıl Deccâlî perâkende” (Aktaş, 1997: 445, “G178/3”).

Hümâmî (15. yy) de memdûhunu mehdî olarak tasavvur etmiştir: “İreli mehdî bigi cihâna hidâyeti / Pâk oldı şerr-i fitneden âhir zamânımız” (Altun, 2017b: 100 “1326. beyit”). Beyitteki hayâl, İslam inancındaki mehdinin dünyanın ahir zamanında fitnenin şerrinden temizleyeceği inancı üzerine kurulmuştur. Şair, sevgili olduğu anlaşılan memdûhu, cihana hidayet eden mehdiye benzetmiştir. Mehdinin Deccâl'in fitnessini ortadan kaldırması gibi sevgili de rakibin fitnessinin şerrini def etmiştir. Böylelikle sevgilinin hidayetine kavuşan âşık, ömrünün son demlerinde rakibin fitnessinden kurtulmuştur.

Lamiî (ö. 1532) de *Ferhâd u Şîrîn*'inde Ferhâd'ı mehdiye benzettiği aşağıdaki beytinde mehdinin nerede zuhur edeceği ile ilgili tartışmalara gönderme yapmıştır. Ferhâd'ın doğumunun anlatıldığı bölümde, onun ahir zamanın mehdisi gibi dünyaya gelince beşiği mesken tuttuğunu belirtmiştir: “Çü sadr-ı mehdî idindi mekân ol / San oldı mehdî-i âhir-zemân ol” (Esir, 2017: 62, “1393. beyit”).

13. Sonuç

Geçmişten günümüze hemen her toplumda/inanışta görülen iyilikle kötülüğün bitmez tükenmez savaşı İslam literatüründe mehdî ve Deccâl inancı üzerinden yürür. Mehdî, ahir zamanda ortaya çıkarak küfrü ve küfrün kötülüğünü, karanlığını yok ederek İslâm inancını dünyada egemen kılacak bir kahraman kurtarıcıdır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de mehdiden bahseden bir ayetin bulunmaması, mehdî ile ilgili hadislerin sahihliğinin kimi âlimlerce sorgulanıyor olması sebebiyle mehdî kavramının din içeri-sindeki yeri ile ilgili tartışmalar hiç bitmemiştir. Bundan başka mehdinin kim olacağı, ne zaman ve nerede zuhur edeceği, dünyada ne kadar kalacağı, kimlerle mücadele edeceği gibi hususlarda da farklı görüşler söz konusudur. Mehdî hakkında dinî ve tarihî kaynakların dışında edebî metinlerde de çok geniş ve detaylı kayıtlar yer almaktadır.

Kaynaklarda mehdinin kimliği, ne zaman ortaya çıkacağı, kimlerle mücadele edeceği gibi hususlarda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Çünkü her çağın insanı kendi yaşadığı dönemi -insanî bir hisle- özellikle sosyal problemlere işaret eden “gizli kıyamet alametleri”nin ortaya çıktığı ahir zaman olarak görme eğiliminde olmuştur. Sorunlardan da kendi inandığı dinin, sahip olduğu dünya görüşünün veya siyasi düşüncenin karşısındaki dinî, siyasi, toplumsal oluşumları sorumlu tutmuştur. Bu oluşumların liderlerini Deccâl, taraftarlarını da onun ordusu olarak görmüştür. Mevcut durumdan kurtuluşun da ancak kendi inancının, dünya görüşünün, siyasi düşüncelerinin egemen olmasıyla mümkün olabileceğini düşünmüştür. Herkes kendi taraftarı olduğu dinî/tasavvufî ya da siyasi lideri mehdî, taraftarlarını da mehdinin ordusu olarak kabul etmiştir. Sümerlerden, Eski Mısırlılardan günümüze kadar her çağda, her toplumda, her dinî/tasavvufî çevrede, siyasi oluşumda birbirlerinden farklı

nitelikteki pek çok kişinin mehdi olarak ilan edilmesi bu sebeptir. Hatta kimi zaman bir topluluğun Deccâl olarak gördüğü şahsiyeti başka bir topluluğun mehdi olarak kabul ettiği de görülmüştür. Bu çerçevede edebî metinlerde Sünni ve Şii akidenin temsilcisi durumundaki Osmanlı ve Safevî devletlerinin yöneticileri mehdi, taraftarlarının da mehдинin ordusu olarak tanımlandıkları görülmektedir. Yine başka yöneticilerle şeyhlerin de mehdi olarak takdim edildikleri görülmektedir. Ayrıca insanın vücut ülkesindeki kötücül yönünü temsil eden ve Deccâl ile ilişkilendirilen nefsin karşıtı durumundaki ruhani/uhrevi yönüyle ilişkili olan çeşitli kavramlar da (ruh, akl-ı kudsi, nefis mertebeleri vb.) mehdi olarak tasavvur edilmiştir. Mehdi ile ilgili bu imajların oluşumunda mehдинin güçlü bir figür olması belirleyici olmuştur.

Mehдинin kıyamet alameti olarak ahir zamanda zuhur edeceği, küfürle ve kötülükle savaşıacağı, iyiliğin tarafında ve ezilenin yanında duracağı, dinin müceddidi olacağı şeklinde tanımlanması mehdiyi güçlü figür hâline getirmiştir. Ayrıca onun Hz. Muhammed'in soyundan ve Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evladından olacağı, Hz. Peygamber'in adı ve künyesiyle anılacağı inancı ve soyunun anne tarafından -Deccâl'le olan mücadelesinde kendisine yardım edeceğine inanılan- Hz. İsa'nın vasisine dayanırılması, kimliğinin gizli tutulması, adının anılmasının yasaklanması, ahir zamandaki zuhuruna ilişkin zaman hesabının yapılmasının mekrub kabul edilmesi, "gaybet" ve "ric'at" inancı çerçevesinde ölümsüz görülmesi, -peygamberlik mührüne benzer şekilde- başında saâdet tacı, yüzünde Allah'ın nuru, kaşında velâyet nuru bulunacağı inancı, Benî Asfar ile olan mücadelesinde meleklerin yardım edeceği düşüncesi, insanlık tarihinin en olumsuz karakteri olarak görülen Deccâl ile savaşıacağı ve Hz. İsa ile meleklerin onu Deccâl'in fitnesinden kurtaracağı inanışları mehдинin gücünü ve etki alanını artırmıştır. Bu kadar güçlü bir figür hâline gelince de tarihin hiçbir döneminde sosyal, siyasal ve mezhepsel çatışmalardan bağımsız olmamıştır. Mehdi inancı etrafında oluşan kavramlar/figürler ile ilgili algılamaların bu kadar değişken olmasının nedeni de söz konusu çatışmalardır.

Sonnotlar

1 Kıyametin gizli ve açık alametleri için şu kaynağa bakılabilir: Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1999: 43-44.

2 Edebî eserlerdeki Deccâl ile ilgili kayıtlar o kadar geniş ve ayrıntılıdır ki bu yazının sınırları içerisinde hepsine yer vermek mümkün değildir. Bundan dolayı bu çalışmanın da tamamlayıcısı olarak gördüğümüz Deccâl'in edebî metinlerdeki yansımaları, hazırlamakta olduğumuz "Osmanlı Metinlerinde Deccâl Tasavvurları" başlıklı makalede ele alınacaktır.

3 Mehdiğin bir kavram olduğunu belirten Sarıkçıoğlu (1997: 13-16), mehдинin çeşitli dillerde ve dinlerde muhtelif kelimelerle ifade edildiğini kaydeder. Eski Amerika yerlilerinden Azteklerde müstakbel kurtarıcı, ilâhî hükümdar olarak tasavvur edilen mehдинin adı Quetzalcoatl'dır. Mayalardaki karşılığı ise istikbalde gelip düşmanları yenip ilâhî adaleti tesis edeceğine inanılan Kukulgan'dır. Eski Mısırlılarda Tanrı Ra'nın göndereceği Ameni isimli bir hükümdardır. Hindularda ahir zamanda geleceğine inanılan muhteşem hükümdar Kalki'dir. Budizmde beklenen mehдинin adı Ayita Maytreya'dır. Sanskritçe kökenli Maytreya kelimesi bazı telaffuz farklılıklarıyla Singalce, Siamca, Moğolca, Japonca gibi çeşitli dillerde de yer almıştır. Maytreya için Çinliler mi le phu sa veya tse shi, Tibetliler de byamps pa kelimesini kullanırlar. Özel bir kelimeyle karşılanmamakla birlikte Konfüçyanizm ve Taoizmde mehдинin büyük bir aziz, kutsal bir kimse olacağına inanılır. Mecûsilikte

mehdî kavramını ifade eden kelime saoşyanttır. Bu çerçevede Zerdüşt soyundan bir hükümdarın, bir kurtarıcının âhir zamanda gelip yeryüzünde ilâhî adaleti hâkim kılacağına inanılır. Yahudi ve Hristiyanlıkta mehdî tasavvurunu ifade eden kelime ise mesihtir.

Çalışmanın devamında değinilecek olan mehdinin zuhur edeceği zamana, faaliyet göstereceği mekâna, tesis edeceği düzene ve mehdî sonrası döneme ilişkin diğer inanışlarda tasavvurlar için aynı esere müracaat edilebilir (Sarıkcıoğlu, 2003: 369-371).

4 Bu hadislerin ayrıntılı değerlendirmesi için şu kaynağa müracaat edilebilir: İbn Haldun, 2007: I/581-594.

5 Bu tür örnekler için şu kaynağa bakılabilir: Özmen, 1998.

6 Bu kavram konusunda ihtilaf söz konusudur. Bazı âlimlere/mutasavvıflara göre velilerin mührü Hz. Ali, bazılarına göre ise ahir zamanda geleceği vadedilen mehdîdir (Cebecioğlu, 2004: 255).

7 *Vehbî Dîvânı*'nın edisyon kritikli neşri tarafımızdan hazırlanmaktadır.

8 Diğer dinlerdeki/toplumlardaki mehdî inanışlarında da benzer bir kutsama çabası görülür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu kaynağa müracaat edilebilir: Sarıkcıoğlu, 2003: 370.

9 Muharrem ayı konulu şiirlerle ilgili ayrıntılı bilgi için şu kaynaktan yararlanılabilir: Topal, 2007.

10 Bu konuda bazı örnekler için bu kaynağa bakılabilir: Şenödeyici, 2018: 230.

11 Nâbî'nin söz konusu şiirde hangi tarihe işaret ettiği net değildir. Şiire ebced hesabıyla tarih düşürme yöntemi çerçevesinde bakıldığında son mısradaki "mesnevî-i şerîf" ibaresinin ebced değeri olan 1196 (1781-82) tarihine işaret ediyor olması gerekir. Ancak şairin ifadelerinden kendisinin mi bir tarih düşürdüğü yoksa *Mesnevî*'deki -muhtemelen Mevlânâ'nın eseri- üstü kapalı bazı imalara mı gönderme yaptığı net olarak anlaşılamamaktadır.

12 "Sâhib-zamân" kavramıyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Cebecioğlu, 2004: 536; Ocak, 2011: 104-107.

13 1487 yılında kaleme alınan bu eserde, zaten 1453 yılında Fatih Sultan Mehmed tarafından fethedilmiş olan İstanbul'un ve Anadolu topraklarının sanki Bizans hükümrânlığındaymiş gibi anlatılmış olması ilginçtir. Bu durum, *Hikmetnâme*'deki bu bilgilerin başka bir kaynaktan birebir kopyalanmış olabileceğini düşündürmektedir.

14 Mehdinin zuhuru ve mücadeleleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için şu kaynağa bakılabilir: İbn Haldun, 2007: I/603-605, 44. Dipnot.

15 Kaynaklardaki bilgiler -yukarıda aktarıldığı üzere- mehdinin Deccâl'le giriştiği savaşta başarısız olacağı, bunun üzerine Hz. İsa'nın yardımı gelerek Deccâl'i öldüreceği yönündedir. Bununla birlikte, bazı kaynaklarda Deccâl'i yenecek güç olarak mehdî gösterilmiştir. Bu inanış, mehdîyi insanlık tarihinde kötülüğün en büyük temsilcisi olarak kabul edilen Deccâl'i yok eden güç olarak konumlandırarak onu yüceltme çabasının bir ürünü olmalıdır.

16 Şah İsmail'den sonraki Safevi şahı olan Tahmasb da taraftarlarınca mehdî olarak kabul edilmiş; hatta şahın kendisi bile onları bu inaçlarından vazgeçirememiştir (Gölpınarlı, 1979: 8).

17 Osmanlı ve Safevi devletleri arasında yaşanan çatışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara müracaat edilebilir: Bacque-Grammont, 1991; Sümer, 1976; Şükürov, 2006.

18 *Hatâyî Dîvânı*'nın Sadeddin Nüzhet Ergun tarafından 1946 yılında hazırlanmış olan nüshasında "Hatâyî Mehdî oldu / İmâmlar cehdî oldu / Getür gitti gam gussa / Şâdîlik vakti oldu (Ergun, 1946: 133)" mısralarında olduğu gibi bu yolda söyleyişler bulunmaktadır. Ancak *Dîvânı*'ın Muhsin Macit tarafından 2017 yılında hazırlanan tenkitli neşrinde bu şiirler yer almamaktadır. Bu durum, söz konusu şiirlerin Şah İsmail'e ait olmayabileceğini düşündürmektedir.

19 Söz konusu *Dîvânı*'daki şu beyitlerde de benzer ifadeler mevcuttur: Başpınar, tarihsiz: I/61, "K3/19"; I/67, "K4/19".

Kaynakça

- Ahmed Bican. (tarihsiz). *Âşıkların Nurları, Envâru'l-Âşıkîn*. 3 C. Haz. Ahmet Kahraman. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Ak, Coşkun. (2001). *Bağdatlı Rûhî Dîvânı, Karşılaştırmalı Metin*. 2 C. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- Akarsu, Kamil. (1993). *Rumelili Za'îfî Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Divânından Seçmeler*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Akkuş, Yasemin. (2010). “Benderli Cesârî'nin (ölüm: 1829) Dîvânı ve Dîvânçesi (İnceleme-Tenkitli Metin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Aktaş, Ali. (1997). “Yetim Dîvânı, İnceleme-Metin”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Akyüz, Kenan, Sedit Yüksel, Süheyl Beken, Müjgân Cumbur. (1958). *Fuzûlî, Türkçe Divan*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Altun, Mustafa. (2017a). *İbrâhîm bin Bâlî'nin Hikmet-nâmesi (1b-149a)*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 22.07.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-194369/ibrahim-ibn-i-bali-hikmet-name.html>.
- (2017b). *İznikli Hümmâmî – Sî-nâme-i Hümmâmî (İnceleme-Metin)*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 21.08.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-194286/humami-si-name.html>.
- Atik, Hikmet. (2003). “Nakşî Ali Akkirmânî Divanı (İnceleme- Metin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Aydın, Mehmet Uğur. (2007). “Kâimî Dîvân (Transkripsiyonlu Metni ve Tahlili)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Bacque-Grammont, Jean-Louis. (1991). “XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler”. *Bekir Kütükoğlu'na Armağan*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi. 205-220.
- Başpınar, Fatih (tarihsiz). *Beyânî [ö.1075/1664-5], Dîvân (İnceleme-Metin)*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 13.07.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-78363/beyani-divani.html>.
- Baybal, M. Sami. (1999). “İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Âkıbeti Meselesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Bilkan, Ali Fuat (1997). *Nâbî Dîvânı*. 2 C. Ankara: MEB Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.

- Çelebioğlu, Âmil. (1967). *Hızır Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (K.S.) Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş. Yayınları.
- De Slane, Mac Guckin. (1843). *Ibn Hallikan's Biographical Dictionary*. 2 C. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Northern Ireland.
- Doğan, Ahmet. (2013). *Kuddûsî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, Muhammet Nur. (tarihsiz). *Şeyh Gâlib, Hüsn ü Aşk*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 12.06.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-78443/seyh-galib---husn-u-ask.html>.
- Erdoğan, Kenan. (2004). “Bosnalı Hasan Kâimî ve Divanı'nın Manisa Nüshası”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 31, 257-269.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. [1936]. *Âşık Ömer, Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul: Semih Lütfi Matbaası ve Kitap Evi.
- (1946). *Hatâyî Divanı, Şah İsmail Safevî, Edebî Hayatı ve Nefesleri*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.
- Erturan, Elif. (2009). “Muhyiddin Çelebi'nin Hızır-nâme Adlı Mesnevisi (Dil İncelemesi-Metin-Sözlük)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. (1999). *Mârifetnâme*. Günümüz Türkçesine Aktaran: Abdullâh Aydın. İstanbul: Mehdi Yayınevi.
- Esir, Hasan Ali. (2017). *Lâmî Çelebi, Ferhâd ile Şîrîn*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 02.08.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-195825/lamii-celebi-ferhad-ile-sirin.html>.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi. (1981). “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1), 179-214.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1979). *Oniki İmâm*. İstanbul: Der Yayınevi.
- ve Pertev Naili Boratav. (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınevi.
- Gülen, Ahmet. (2007). “Seyyid Nakîbzâde Ni'metî-Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Dîvânı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.
- Harman, Mürüvvet. (2015). “Osmanlı Görsel Dünyasında ‘Kızılbaşlar’: Tercüme-i Miftâh-ı Cifrü'l-Câmi'de Yer Alan ‘Deccal ve Taraftarları’ Tasvirlerinin Politik Bir Okuması”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 12, 99-122.

- Harmancı, M. Esat. (2017). *Süheylî Ahmed bin Hemdem Kethudâ, Dîvân*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 05.06.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-194364/suheyli-divani.html>.
- İbn Haldun. (2007). *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ. 2. C. İstanbul: Dergâh Yayınevi.
- İlhan, Avni. (1996). “Gaybet”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 13, Ankara: TDV Yayınları, s. 410-412.
- Kut, Günay. (2005). “Veysî’nin Divanında Bulunmayan (Veysî’ye Atfedilen) Bir Kaside Üzerine”. *Yazmalar Arasında, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* 1. İstanbul: Simurg Yayınevi, s. 41-48.
- Küçük, Sabahattin. (tarisiz). *Bâkî Dîvânı*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 18.07.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html>
- Macit, Muhsin. (2017). *Şah İsmail, Hatâyî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Mermer, Ahmet. (1997). *Karamanlı Aynî ve Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2011). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yay.
- Okuyucu, Cihan. (2004). *Ereğlili Türabi Divanı*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları.
- Onat, Hasan. (1992). “Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXII, 89-110.
- Öz, Mustafa. (2003). “Mehdî el-Muntazar”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: TDV Yayınları, s. 376-377.
- Özmen, İsmail. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. 5 C. Ankara: KB Yayınları.
- Sağlam, Ayşe. (2016). *Taşlıcalı Yahya, Gülşen-i Envâr*. Ankara: Grafiker Yayınevi.
- Sarı, Mehmet. (2007). *Askerî Muhammed-Hayati, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. (1997). *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Samsun: Sidre Yayınevi.
- . (2003). “Mehdî”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: TDV Yayınları, s. 369-371.
- Sümer, Faruk. (1976). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Yeri (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları.
- Şenödeyici, Özer. (2018). “Ehl-i Beyt’in Gizemli Mirası Cifir ve Türkçe Cifir Metinlerinden Örnekler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi* 87, 219-236.

- Şeylan, Ali. (2018). *İbrâhîm bin Bâlî, Hikmet-nâme – II [İnceleme-Metin (149b-300a)]*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 22.07.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-194369/ibrahim-ibn-i-bali-hikmet-name.html>.
- Şüküroğlu, Gıyas. (2006). “Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve I. Şah İsmâîl Devri (907-930/1501-1524)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Tarlan, Ali Nihat. (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- . (1992). *Ahmed Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Topal, Ahmet. (2007). “Klasik Türk Edebiyatında Muharrem Ayı Etrafında Yazılan Şiirler”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 35, 89-104.
- Tulum, Mertol ve M. Ali Tanyeri. (1977). *Nev’î, Divan (Tenkidli Basım)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tural, Secaattin. (2011). *Haft, Zâdü’l-Me’âd (Kitâbü Mevlûdü’n-Nebî)*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 11.07.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-78413/mesneviler.html>.
- Üst, Sibel. (2018). *Edirneli Nazmî Dîvânı*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 03.09.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-206284/edirneli-nazmi-divani.html>.
- Vehbî. (tarihsiz). *Dîvân*. Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Haşim Paşa, nr. 76/4.
- Yaman, Bahattin. (2002). *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercümei Cifru’l Câmi ve Tasvirli Nüshaları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (2003). “İslâm İnancında Mehdî”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: TDV Yayınları, s. 371-374.
- Yılmaz, Nebi. (2006). *Ahmed-i Rıdvân, Rıdvâniyye (İnceleme-Metin-Dizin)*. E-Kitap. Ankara: KTB Yayınları. Erişim tarihi: 27.08.2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-78416/ahmed-i-ridvan---ridvaniyye.html>.
- Yurtsever, Murat. (2000). *İsmail Hakkı Bursevî, Divan*. Bursa: Arasta Yayınevi.

MAKRÎZÎ'NİN *EL-HİTAT* ADLI ESERİNDE MİSİR VE İFRİKİYYE'DE MEZHEPLERİN ORTAYA ÇIKIŞI*

The Emergence of Madhhab in Egypt and North Africa in
Makrîzî's Work *Al-Hitat*

Mehmet ŞEKER**

Öz

Kendine özgü edebî bir üslubu, etkili bir tarih anlatımı olan ve tarihe kimliği ile karşımıza çıkan Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (1364-1442), İslâm tarihinin en büyük tarihçilerinden birisidir. Memlûk Dönemi'nin başarılı müellifi birçok alanda farklı eser kaleme almıştır. Makrîzî'nin bu önemli eserlerinden birisi *el-Mevâ'iz ve el-I'tibâr bi Zikr el-Hitat ve el-Âsâr* adlı meşhur kitabıdır. Makrîzî'nin bu eseri; tarih, coğrafya, dinler tarihi, biyografi ve kurumlar tarihi açısından son derece öneme sahip olup İslâmî devir Mısır tarihi hüviyetindedir. Bunun yanı sıra *el-Hitat*, Mısır'ın şehir tarihini ve coğrafyasını ele almakta olup büyük şahısların hal tercümeleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eserde birçok konu hakkında ve mezhepler tarihi hususunda da çok önemli bilgiler yer almaktadır. Mısır ve İfrîkiyye'de Sünnî ve Şîî düşüncenin ne zaman yaygınlaşmaya başladığı ve ne derece etkili oldukları hakkında dikkat çekici bilgiler nakletmekte olan eser, bu bölgelerin mezhepler tarihinin anlaşılması hususunda müracaat edilmesi gereken bir kaynaktır. Bu çalışmamızda *el-Hitat*'ta Mısır ve İfrîkiyye'de mezheplerin ortaya çıkışı ve etkileri hususunda önemli birtakım bilgiler tespit edilmiş, müellifin bu meseleleri anlatırken konuya yaklaşım tarzı ile nasıl bir usul ve yöntem takip ettiği hususları değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Mısır ve İfrîkiyye'de mezhep disiplininin oluşmasında etkin rol oynayan mezhepler ve temsilcileri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Makrîzî, *el-Hitat*, mezhepler tarihi, Kuzey Afrika, Mısır, İfrîkiyye

Abstract

Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Maqrîzî (1364-1442), who had a unique literary style and an effective history narration, and who is known for his historian identity, is one of the greatest historians of Islamic history. The successful writer of the Mamluk period wrote many different works on the field. One of Maqrîzî's important works is his famous book *Kitâb al-mawâ'iz wa l-i'tibâr bi Zikr al-Hitat wa l-Âsâr*. This work is extremely important in terms of history, geography, religion history, biography, and institutional history; and it is like identity document of Islamic Period Egyptian History. In addition, *al-Hitat* deals with the city history and geography of Egypt, and contains important information about the lives of individuals. The work also contains very important information about many subjects and the history of the madhhabs. The book, which conveys remarkable information about when the Sunni and Shiite thought in Egypt and North Africa began to spread and to what extent these thoughts were effective, is a resource to be consulted about the understanding of the madhhabs history of the region. The study identified a number of important facts about the emergence and effects of the madhhabs in Egypt and North Africa in *al-Hitat*. The author's approach to addressing these issues and the methods he followed when describing them were assessed. In addition, madhhabs which played an active role in the formation of sectarian discipline in Egypt and North Africa, and their representatives were addressed.

Keywords: Maqrîzî, *al-Hitat*, history of madhhabs, North Africa, Egypt, İfrîkiyye

* Makalenin Geliş Tarihi: 05.12.2018, Kabul Tarihi: 19.02.2019. DOI: 10.31624/tkbvd.2019.33

** Dr., Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Düzce/Türkiye, mehmetseker@duzce.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2372-2375>

1. Giriş

Genel anlamda “tarihçi kimdir” sorusuna cevap verecek olursak tarihçi, ait olduğu medeniyetin ve çağdaşı olduğu evrensel medeniyetin terakkisi adına birtakım sorumlulukları üzerine alan kimsedir. Daha özelde ise tarihçi, içinde yaşadığı kültür ve coğrafyaya katkı sunan kişidir. Bu sebeple tarihçi, kendisine tevarüs eden tarihi mirası hem kendi muhitine hem de kültür havzasına yeni bir bakış açısı ve özgün deneyimiyle ulaştırmaktadır. Bu bağlamda umumiyetle İslâm tarihi ve hususiyle de Mısır tarihinin en seçkin tarihçilerinden birisi olarak adlandırabileceğimiz Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (m.1364-1442), ulemâ sınıfından olup devrinin en seçkin kronik yazarlarından birisidir. Dolayısıyla İbn el-Esîr, İbn Vâsıl gibi Makrîzî’yi de Ortaçağ İslâm tarihinin kronik yazarlarının en meşhurları arasında zikretmek mümkündür (Humphreys, 2004: 169).

Makrîzî aslen Lübnan’ın Ba’lebek şehrinin Makârize semtinden olup Mısır’a göç eden bir ailenin ferdidir. Makrîzî, h.766 (m.1364/1365) yılında Kahire’ye yakın bir handa doğmuş ve orada yetişmiştir. Makrîzî, dinî ilimleri, anne tarafından dedesi olan İbn es-Saîğ ez-Zümürîdî’den tahsil etmiştir. İbn es-Saîğ, Hanefî âlimlerinden birisi olup aynı zamanda kazasker ve müderrislik yapmış bir şahsiyetti. Hanefî mezhebini, dedesi İbn es-Saîğ’in h.776 (m.1374/1375) yılında ölümüne kadar benimsemiş olan Makrîzî, daha sonra Şâfi mezhebine intisap etmiştir (Seyyid, 2003: 448). Tarihi metodunda oldukça dikkatli ve titiz bir müellif olarak karşımıza çıkan Makrîzî, sonradan yazmış olduğu eserlerine daha önceden yazmış olduğu yerlerden atıflarda bulunmaktaydı. Bu sebeple Makrîzî’nin yazmış olduğu eserleri arasında bir bağlantı bulunmaktaydı (Hanay, 2013: 292). Hiç kuşkusuz Makrîzî, 15. yüzyıl tarih yazımının en başta gelen simalarından birisiydi.

Makrîzî, Mısır ve Suriye’deki kurumlarda uzun süre kadılık, imamlık, muhtesiplik, müderrislik ve vakıf yöneticiliği gibi birçok önemli görevde bulunmuştur. Makrîzî’nin *el-Mevâ ‘iz ve el-İ ‘tibâr bi Zikr el-Hutat ve el-Âsâr* adlı eseri Memlûkler Dönemi’nin en önemli tarih kitaplarından birisidir. *el-Hutat*, Mısır şehir tarihi ve oradaki büyük şahısların biyografileri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bunların yanı sıra *el-Hutat* Kahire’nin topografyasını vermekte olup Mısır’ın tarih ve coğrafyasını ele alan çok önemli bir eserdir. *el-Hutat*’da Memlûk Devleti ve müesseseleri ile ilgili çok önemli bilgiler yer almaktadır (Zeydan, 1329: C. 3, 176; Şeşen, 1998: 208-212; Huart, t.y: 242-243). Bu bağlamda Makrîzî hem İslâm tarihinin hem de Mısır tarihinin en önemli yazarlarından birisidir diyebiliriz.

Makrîzî; coğrafi, tarihî ve biyografik bölümlerden oluşan İslâmî devir Mısır tarihini konu edinen bir eser vücuda getirmiştir. Gözlemci bir tarihçi olan Makrîzî; toplumsal, ekonomik ve siyasî olayları da eserlerine almayı ihmal etmemiştir. Makrîzî’nin tarih anlatımı, kendisinden önceki ve sonraki müellifler arasında en iyi olanlardandır. Makrîzî dışındaki müelliflerin eserlerinin çoğu edebî değer açısından zayıftır. Makrîzî, tarihi olayları, olay zinciri şeklinde aktarırken diğer eserlerde ge-

nelde buna pek dikkat edilmeyip olaylar arasında ardışıklık bulunmadan aktarılır. Dolayısıyla Makrîzî, intizamlı ve hünerli bir tarihçi olarak karşımıza çıkmaktadır (Günaltay, 1991: 352-357; Şeşen, 1998: 208-212). Hâl böyle olunca Memlûkler Dönemi hem İslâm tarihinde tarihçilik noktasında zirve bir dönem olup hem de döneminin en önemli tarihçi kimliğine sahip Makrîzî'nin yetiştiği muazzam bir dönemdir.

Gözde eseri olan *el-Hitat*'ın yanı sıra Makrîzî'nin diğer önemli bir eseri de *Kitâb es-Sulûk li Ma'rîfet Duvel el-Mulûk*'tur. Eser, Eyyûbiler ve Memlûklerin tarihini anlatmakta olup bu devletlerin kurumları ile ilgili son derece detaylı bilgiler içermektedir (Ziyâde, 1949: 6-17; Günaltay, 1991: 352-357; Little, 1970: 76-80; Brockelman: C. 7, 206-208; Şeşen, 1998: 208-212; Huart, t.y: 242-243). Birçok tarihî kaynağı birinci elden görüp kullanan büyük tarihçi Makrîzî, hem Müslümanlara hem de gayrimüslimlere ait olan eserlerden de istifade etmiştir (Hanay, 2013: 306). Bu durumsa Makrîzî'yi önemli ve özel kılan özelliklerdendir.

Bu çalışmada Makrîzî'nin *el-Hitat* adlı eserinde İslâm tarihinde Mısır ve Kuzey Afrika'da mezheplerin nasıl ortaya çıktığı ele alınacaktır. Buna ilaveten Mısır ve Kuzey Afrika'da mezhep disiplininin oluşmasında etkin rol oynayan mezhepler ve temsilcileri üzerinde durulacaktır. Bunların yanı sıra müellifin meseleleri naklederken konuya yaklaşım tarzı ile nasıl bir usul takip ettiği hususları ele alınıp değerlendirilecektir.

2. Mısır'da Mezheplerin Ortaya Çıkışı

Mısır, Afrika kıtasının kuzey doğusunda bulunmaktadır. Bölgenin genel olarak ziraata uygun olan ve meskûn olan kısımlarının Nil Nehri boyunca uzanan kısımlar olduğu görülmektedir (Becker, 1979: 217). Coğrafi olarak Mısır; Arap Çölü, Libya Çölü, Nil Vadisi ve deltası ile Sînâ Yarımadası olmak üzere dört bölgeden oluşan bir yerdir (Doğaner, 2004: C. 29, 553). Mısır diyarının, tarih boyunca önemini muhafaza ettiğini ve stratejik öneme sahip bir yer olduğunu söyleyebiliriz.

Hız. Ömer zamanında tamamen fethedilerek İslâm Devleti'ne dâhil edilen Mısır, önemli bir kültür ve medeniyet havzasıydı. Müslümanlar, Mısır'ı fethettikten sonra eskiden beri burada var olan kültürel birikime ciddi ölçüde katkıda bulunmuşlardı (Özkuyumcu, 2007: 209). Bölgedeki kültürel varlığın daha ileri seviyeye ulaştırılmasında, bu coğrafyada kurulan Türk-İslâm devletlerinin rolünün büyük olduğu ifade edebilir.

Mâlikî ve Şâfi mezheplerine mensup bazı önemli şahıslar, Mısır halkı üzerinde kendi anlayışlarını tesis etmek için büyük gayret göstermişlerdir. Gerek İmâm Mâlik'in çok sayıda öğrencisinin Mısır'a gitmesi ve gerekse İmâm Şâfi'nin hayatının son dönemini Mısır'da geçirmesi ve orada vefat etmesi bu iki mezhebin Mısır'da yerleşmesine sebebiyet vermiştir. Mâlikî ve Şâfi mezheplerinin ardından Hanefî mezhebi de Mısır'da görülmeye başlamış fakat Mısır'da bu iki mezhep kadar etkin olamamıştır (Ebu Zehra, 1983: 251-252).

2.1. Mısır'da Mâlikî ve Hanefî Mezhepleri

Mısır'da Mâlikî¹ ve Hanefî² mezheplerinin ortaya çıkışıyla ilgili Makrîzî *el-Hı-tat* adlı eserinde şunları söylemektedir: “Mısır’a Mâlikî mezhebinden gelen ilk şahıs Cumâh’ın âzatlısı olan Abdürrahîm b. Hâlid b. Yezîd b. Yahyâ’dır. Abdürrahîm b. Hâlid fakih bir kimseydi. Abdürrahîm b. Hâlid’den el-Leys, İbn Vüheyb ve Reşîd b. Sa’d hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Abdürrahim b. Hâlid h.163 (m.779-780) senesinde İskenderiye’de vefat etmiştir. Ondan sonra Mâlikî mezhebini Mısır’da yayan kimse Abdürrahim b. el-Kâsım’dır. Böylece Mâlikî mezhebi Mısır’da şöret buldu ve hatta Hanefî mezhebinden daha çok yayılmış oldu. Çünkü Mısır’da İmam Mâlik’in öğrencilerinin çok olmasından dolayı Mâlikî Mezhebi Mısır’da çok yayılmıştı. Öyle ki artık Hanefî mezhebi Mısır’da neredeyse bilinmez olmuştu” (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 366). Mısır’da çok erken zamanlardan itibaren Mâlikî mezhebinin bulunmasında Osman b. Abdülhakem el-Cüzâmî, Abdurrahman b. Hâlid b. Yezîd ve Ebû Abdullah Abdurrahman b. Kâsım gibi şahısların rollerinin bulunduğu bilinmektedir (Tomar, 2004: C. 29, 575). Bunların yanı sıra Makrîzî’nin ifade ettiklerinden ise Mısır’da Mâlikî mezhebini yayan Abdürrahîm b. Hâlid’den önce de Mısır’da Hanefîlerin bulunduğu akla gelmektedir. Fakat Abdürrahîm b. Hâlid ve Abdürrahim b. el-Kâsım’dan itibaren Mısır’da Mâlikîlerin etkili hale gelmiş olduğu ve Hanefîlerin etkisinin de azalmış olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî mezhebinin Mısır’daki durumuyla ilgili olarak “Ahbâs” meselesine dikkat çeken Makrîzî, Mısır halkına Hanefî mezhebinin bu husustaki uygulamalarının ağır geldiğine işaret etmektedir. Makrîzî bu hususu “Kadınların en iyilerinden birisi olan İsmail b. el-Yesea el-Kûfi kadı olarak Lehîa’dan sonra Mısır’a tayin edilmişti. Hanefî mezhebine mensup olan İsmail b. el-Yese’a el-Kûfi, Mısır halkı Hanefî mezhebini bilmemesine rağmen Hanefî mezhebine göre hükmederdi. Hanefî mezhebi ahbâsı (vakıflar) iptal ederdi. Ahbâsı iptal etmesinden dolayı İsmail b. el-Yesea el-Kûfi’nin uygulaması ve bu konudaki fetvası Mısır halkına zor geldi. Mısırlılar bundan dolayı ondan soğudular.” ifadeleriyle nakletmektedir. (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 366). Bilindiği üzere fıkıh literatüründe vakıf kurumunu ifade etmek maksadıyla kullanılan kelimelerden birisi de “ahbâs”dır. Hanefî kaynaklarında genelde “vakıf” ve bu kelimenin kökünden gelen kelimeler kullanılmasına karşın Şâfi, Mâlikî ve Zâhiri kaynaklarında ise “habs” kökünden gelen kelimeler kullanılmaktadır. Bu bağlamda “Ahbâs” kelimesi de habs kelimesinin çoğulu olup “vakıflar” anlamına gelmektedir (Günay, 2012: C. 42, 476). Bu bağlamda Hanefî mezhebinin vakıflar ile ilgili hukukî hükümlerinin Mısır halkının yaşantısına zor geldiği anlaşılmaktadır. Hanefî mezhebinin bu husustaki uygulamalarının Mısır halkına zor gelmesinin nedenlerinden birisi de, Makrîzî’nin naklettiği bilgilerden hareketle, İsmail b. el-Yese’a el-Kûfi’den önce Mısır’da Hanefî mezhebinin çok tanınmaması durumudur. Dolayısıyla Hanefî mezhebine mensup bir kadı olan İsmail b. el-Yese’a el-Kûfi, “ahbâs” meselesinde haliyle kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda hüküm vermiştir. Fakat ekseriyet itibarıyla Mısır halkının Sünni ekolden Şâfi ve Mâlikî mezheplerine mensup olmaları durumunu göz önünde

bulundurulduğunda, Hanefî mezhebinin bu konudaki uygulamalarının Mısır halkına ağır gelmiş olması hadisesi daha iyi anlaşılacaktır.

2.2. Mısır'da Şâfi Mezhebi

Mısır'da Şâfi mezhebinin durumuna baktığımızda bu mezhebe mensup olan kimselerin diğer Sünnî ekole mensup olanlardan fazla olduğu görülmektedir. Bu durumun en önemli nedeni İmâm Şâfi'nin hayatının son kısmını Kahire'de yaşamış olması ve orada vefat etmesidir (Erol, 2018: s. 85). Makrîzî, Mısır'da Şâfi mezhebiyle ilgili olarak "İmâm Şâfi'nin Abdullah b. Abbas ile birlikte h.198 (m.813-814) senesinde Mısır'a gelmesine kadar Mâlikî mezhebi, Mısır'da en yaygın mezhep olma özelliğini korudu. Böylece Mısır halkı Malikî ve Şâfi mezheplerine göre amel etmeye devam ettiler. Yargı işleri bu iki mezhebe göre ve Hanefî mezhebine bağlı olanlardan şekillenirdi. H.358 (m.968-969) senesinde İfrîkiyye'den el-Mu'izz Li-Dîn Allah'ın ordusuyla birlikte Komutan Cevher'in Mısır'a gelmesine kadar durum bu şekilde devam etti (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 366-367). İmâm Şâfi'nin Abdullah b. Abbas ile birlikte Mısır'a gelmesine kadar Mâlikî mezhebinin bölgede en yaygın mezhep olduğu görülmektedir. İmâm Şâfi ve onun ekolüne mensup şahısların Mısır'a gelmesiyle beraber Şâfi mezhebi burada hızla yayılarak etkili mezhep konumuna yükselmiştir. Bunların yanı sıra Fâtîmîler'in Mısır'ı ele geçirmelerine kadar Mısır'da yargı işlerine Malikî, Şâfi ve Hanefî kadıların bakmış oldukları anlaşılmaktadır.

2.3. Mısır'da Şîilik

Makrîzî, Şîiliğin başlangıcı hakkında ve Mısır'da Şîî mezhebiyle ilgili olarak "Cevher, Kahire şehrini kurdu. O günden itibaren de Şîî mezhebi Mısır'da yayılmaya başladı. Böylece yargıda ve fetva işlerinde hep Şîî mezhebine göre amel edilir oldu. Şîî mezhebi, muhalifleri olan Sünnî mezhepleri dışladı. Şîî mezhebenden başka da hiçbir mezhep kalmadı." demektedir (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 367). Makrîzî; Fâtîmîlerin meşhur komutanı Cevher'den sonra Mısır'da Şîî mezhebinin yayıldığını, diğer Sünnî mezheplerin dışlandığını ve bunun neticesinde de Sünnî mezheplerin Mısır'da kalmadığını söylemektedir. Hâlbuki Fâtîmîler'den önce de onların döneminde ve sonrasında da Sünnî mezhepler Mısır'da her zaman büyük çoğunluğu oluşturmuştur. Dolayısıyla Makrîzî'nin ifadelerinden devlet idaresinde Sünnî otoritenin kalmadığını anlamamız gerektiği kanısındayız. Aksi takdirde Sünnî mezheplere mensup hiç kimse kalmadı dersek bu tarihi gerçeklere uygun düşmez.

Fâtîmîler'den önce Mısır'da Şîiliğin var olduğunu belirten Makrîzî "Şîî mezhebi Cevher'in Mısır'a gelmesinden önce de Mısır'da bilinirdi. Ebu Amr el-Kindî *Kitâb el-Mevâlî* adlı eserinde şöyle diyor: Yezid b. Ebu Habîb, Mısır'da yetmiş olup Şîî'dir. O, Şîa'yı Osmâniye'ye dönüştürdü. İslâm tarihinde ilk defa Şîileşmenin başlangıcı Hz. Osman Dönemi'nde Yahudi bir adam sebebiyle olmuştur. O adama Abdullah b. Sebe denirdi. O şahıs İbn Sevda (Sevda'nın oğlu) olarak meşhur olmuştu. Hicaz'dan diğer Müslüman beldelerine oralardaki insanları saptırmak için göç etti. Ancak bunda başarılı olamadı." demektedir (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 367).

Mısır'da Şîî ve Sünnî mezhepler hususunda Makrîzî, “Ketîfêt diye bilinen Ebu Ali Ahmed b. el-Efdâl Şâhinşâh b. Emir el-Cuyûş, yirmi beşinci seneye gelindiğinde biri İmâmîye ve diğeri İsmâîliyye mezhebinden iki tane Şîî, biri Mâlikî ve diğeri Şâfîî mezhebinden iki tane de Sünnî mezhepten olmak üzere toplam dört kadı atadı. Bunlardan her biri kendi mezheplerine göre hüküm verdi. İsmail b. Cafer es-Sâdık'ın adı anılmaz oldu. Ezandan “Hayya alâ hayr el-amel” ifadesi de düşürüldü. Bunların yanı sıra onların yine şu ifadeleri olan “Muhammed ve Ali hayr el-beşer” de ezandan düşürüldü. Yirmi altıncı senenin Muharrem ayında Ebu Ali Ahmed öldürülünce bu iptal edilen durumlar İsmâîliyye’de olduğu gibi eski haline döndü. Bu durum Nûreddin Mahmud Zengî'nin ordusunda Esedüddin Şîrkûh'un Dîmaşk'tan Kahire'ye gelmesine kadar aynı şekilde devam etti. Esedüddin Şîrkûh, Fâtımî Halifesi el-Âdîd Li-Dîn Allâh adına Mısır vezirliğini üstlendi ve sonrasında öldü. Ondandan sonra da Mısır vezirliğine h.564 senesinin Cemâziye'l-evvel ayında Esedüddin Şîrkûh'un kardeşinin oğlu Selâhaddin Eyyûbi geldi (m.Ocak/Mart 1169). Artık bundan sonra Selâhaddin Eyyûbî devletteki Şîî uygulamalarını değiştirip ortadan kaldırmaya başladı. Selâhaddin Eyyûbî, el-Âdîd'ın kendisini tasarruftan menetti, emirleri hükümsüz kıldı ve askerleri görevden aldı. Ayrıca Selâhaddin Eyyûbî, Mısır şehrinde birisi Şâfîî mezhebine göre birisi de Mâlikî mezhebini göre eğitim veren iki medrese açtı. Ayrıca Selâhaddin Eyyûbî, Mısır'daki Şîî kadınların tamamını görevden aldı ve bundan sonra yargının başına Şâfîî kadısından başka kadı tayin edilmedi. Böylece Sünniler açıktan amel ederlerken, Şîîler yani İmâmîye ve İsmâîliyye mezhebinden olanlar artık rahat hareket edemez olup gizlenmeye başladılar. Hatta Mısır diyarında İmâmîye ve İsmâîliyye mezhepleri tamamen yok oluncaya kadar Şîîler gizlenmeye devam ettiler.” diyerek konuyu detaylı olarak anlatmaktadır (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 389).

Görüldüğü üzere Fâtîmîler Dönemi'nde Vezir Ebu Ali Ahmed tarafından, kısa süreliğine de olsa, Mısır'da biri İmâmîye ve diğeri İsmâîliyye mezhebinden ikisi Şîî, biri Mâlikî ve diğeri Şâfîî mezhebinden ikisi de Sünnî mezheplerden olmak üzere toplam dört kadı atanmıştır. Ebu Ali Ahmed'in İmâmîye mezhebine mensup biri olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Ali Ahmed'in İmâmîye mezhebini Mısır'da kuvvetlendirmek için ara geçiş formülü olarak Mısır'da yaygın Sünnî mezheplerden olan, biri Mâlikî ve diğeri Şâfîî olmak üzere birer kadı atamış olabileceği akla gelmektedir. Bu şekilde Ebu Ali Ahmed bürokrasideki taraftarlarının yanında halkın desteğini de almak istemiş olabilir. Zaten bu durum onun bir sene bile geçmeden öldürülmesiyle son bulmuş ve eskisi gibi Mısır'da sadece İsmâîliyye mezhebinin otoritesi kalmıştır. Dolayısıyla Fâtîmîler Dönemi'nde Memlûklerde bulunan uygulama gibi faal olarak dört mezhep kadılığı mevcut değildir. Bilindiği üzere Memlûklerde Şâfîî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birer kişi olmak üzere toplam dört başkadı mevcuttu. Memlûklerdeki dört mezhep kadı uygulamasının uyum içinde çalışması kadınların dördünün de Sünnî mezheplerden olmasından kaynaklanmaktadır. Buna karşın Fâtîmîler'de ikisi Sünnî ikisi de Şîî mezhebinden olan kadılık müessesesinin uzun soluklu olması beklenemezdi. İsmâîlî düşüncelere sıkı sıkıya bağlı olan Fâtîmîler bu duruma uzun süre seyirci

kalamazdı. Zaten bir yıl bile sürmeyen bu uygulamanın Fâtımîler'de kaldırılması da bu fikrimizi desteklemektedir.

2.4. Zengîler ve Eyyûbîler Döneminde Mısır'da Mezheplerin Durumu

Nureddin Mahmud Zengî tarafından Mısır'a gönderilen Şîrkûh, Fâtîmî halifesi adına Mısır vezirliğini üstlenmiştir. Şîrkûh'tan sonra yeğeni Selâhaddin Eyyûbî vezir olmuştur. Artık bu dönemden itibaren İsmâiliyye mezhebinin Mısır'da etkisinin azalmaya başladığı anlaşılmaktadır. İlerleyen dönemde Selâhaddin Eyyûbî, Şâfi başkadısı tayin etmiş ve artık Mısır'da yargı işlerinde en yetkili makama Şâfi mezhebinden olan kadılar atanmaya başlanmıştır. Hatta Makrîzî'nin ifadelerinden Selâhaddin Eyyûbî'den itibaren başkadının yanı sıra başkadı nâiblerinin de Şâfi mezhebine mensup kadılar arasından tayin edildiği anlaşılmaktadır.

Makrîzî'nin Selâhaddin Eyyûbî ile alakalı nakletmiş olduğu bilgilerin benzerini Makdisî'nin *Nüzhetü'n-Nâzirîn* adlı eserinde görmek mümkündür. Makdisî'nin konuyla ilgili ifade ettiklerine baktığımızda Makrîzî'nin anlatmış olduğu malumatın sıhhati teyit edilmektedir. Zikri geçen eserinde Makdisî "Mısır'da Selâhaddin sünneti galip kılmaya ve hakkı yaymaya başladı. Bu sebeple yenilikler ortaya koydu. Râfizîlerden³ intikam almaya başladı. Çünkü Mısır'da onların sayıları çok fazlaydı. Selâhaddin, Mısır kadılarının hepsini azletti. Azlettiği kadıların hepsi Şîî idi. Selâhaddin ezanda "hayya ala hayru'l-amel" kısmını kaldırttı.

Selâhaddin, Şâfi başkadısını diğer Sünnî mezheplerin önüne geçirdi. Mezâlîmi ve gümrük vergisini iptal etti. Onun döneminde cihat devam etti. Adaleti yaydı, mezâlîmi iptal etti, iyiliği ve doğruluğu uyguladı. Selâhaddin bu uygulamalarına ölünceye kadar aynı şekilde devam etti. O adil bir imam ve kâmil bir sultandı. Ondan önce ve ondan sonra Mısır, sahabeden sonra onun gibi birisini görmedi." demektedir (el-Makdisî, 2012: 108-109). Selâhaddin'in Şâfi mezhebenden olması ya da Mısır halkının büyük bir çoğunluğunun Şâfi mezhebine mensup olması nedeniyle dört Sünnî mezhep arasından Selâhaddin'in Şâfi düşünceyi Mısır'da en etkili mezhep konumuna ulaştırmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Selâhaddin'in Mısır'da Şîî düşünceye sahip olanları sıkı bir şekilde kontrol altına almış olup Sünnî düşünceyi yeniden ihya ettiği görülmektedir.

Makrîzî, Zengîler ve Eyyûbîler Dönemi'nde Mısır'daki mezheplerin durumuyla ilgili olarak şu bilgileri nakletmektedir: "Sultan Nüreddin Mahmud Zengî, Hanefî mezhebenden olup Hanefîliğe canı gönülden bağlı birisiydi. Nüreddin Mahmud Zengî, Şam diyarında Hanefî mezhebini yaydı. Onun vesilesiyle Hanefî mezhebi Mısır'da çoğaldı. Aynı şekilde Nüreddin Mahmud Zengî Dönemi'nde Şark beldelerinden pek çok kimse Mısır'a geldi. Selâhaddin Eyyûbî de bu kimseler için Kahire'de Suyûfiyye Medresesi'ni yaptırdı. Böylece onların mezhepleri Mısır'da yayıldı ve kuvvetlendi. Onların fıkıhları günümüze kadar Mısır ve Şam diyarında çok oldu (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 389-390)." Nüreddin Mahmud Zengî Dönemi'nde Mısır'a doğu beldelerinden pek çok insan göç etmiştir. Selâhaddin Eyyûbî de doğu beldelerinden Mısır'a gelen

Hanefiler için bir medrese yaptırmıştır. Bunların neticesinde Hanefî mezhebi Mısır’da daha fazla yayılma imkânı bulmuştur.

Selâhaddin Eyyübî, Nureddin Mahmud Dönemi’nde Mısır’a gelen Hanefî mezhebinden kimseler için bir medrese yaptırmıştır. Bu da gösteriyor ki Selâhaddin Eyyübî sadece Şâfi mezhebini desteklememiştir. Onun, Şâfi mezhebine mensup olmasından dolayı Mısır’da en fazla kuvvetlenen mezhep Şâfi mezhebi olmuştur. Ancak Selâhaddin Eyyübî Sünnî mezheplere ve bu bağlamda Hanefî mezhebine de destek çıkmıştır. Bu durum Türk sultanlarının Sünnî mezheplere karşı müsamahalı olduklarını göstermektedir.

Eyyübîler Dönemi’nde Mısır’da Şâfi mezhebi öne çıkarılmıştır. Memlûkler Dönemi’nde ise özellikle Sultan Baybars’tan itibaren Şâfi ve Mâlikî mezheplerinin yanında Hanefî mezhebi de öne çıkarılmıştır. Türk sultanları ile ordudaki ve bürokrasidaki Türklerin Hanefî olmaları ve bunun yanı sıra Hanefî mezhebinin birçok alandaki problemlere pratik çözüm sunması dolayısıyla Memlûklerde Hanefî mezhebinin öne çıkarılmış olabileceği akla gelmektedir (Şeker, 2017: 168-169).

3. İfrîkiyye’de Mezheplerin Ortaya Çıkışı

İfrîkiyye, Kayravan civarında eski bir şehrin adıdır. Afrika kıtasının da adını bu şehirden aldığı anlaşılmaktadır. İfrîkiyye büyük bir memleket olup birçok beldeyi içerisinde bulundurmaktaydı (el-Hamevî, 1977: C. 1, 228-231; Yalıtıkaya, 2000: 99). Tunus’un güneyi ile Berberistan’ın doğu taraflarını Araplar, İfrîkiyye diye isimlendirmektedirler. Bunların yanı sıra İfrîkiyye adının da Latin kökenli Afrika kelimesinin Arapça telaffuz edilmiş hali olduğu görülmektedir (Gürsoy, 1988: C. 1, 413-418).

Müslümanlar Mısır’dan sonra İfrîkiyye ve Mağrib’i fethetmişlerdi. İfrîkiyye valisi Musa b. Nusayr zamanında Mağrib’in fethi tamamlanmış ve böylece Kuzey Afrika’nın fethi tamamen gerçekleştirilmişti (Özkuyumcu, 2007: 211).

3.1. İfrîkiyye’de Hanefî Mezhebi

Hanefî mezhebi Mağrib’de çok etkili olamamıştır. Çünkü güçlü bir şekilde hâkimiyet tesis etmiş olan Ağlebîler Devleti’nde hanedan üyelerinin Mâlikî mezhebinden olmaları sebebiyle devlet eliyle Mâlikî düşünce, Kuzey Afrika’da geniş ve etkili bir şekilde yerleşmeyi başarmıştı (Ebu Zehra, 1983: 252).

Makrîzî, İfrîkiyye’de mezheplerin ortaya çıkışı ile ilgili “Mâlikî mezhebini Endülüs’e tanıtan ilk kişi Dustûr adıyla da bilinen Ziyâd b. Abdîrahmân’dı (Çavuşoğlu, 2010: C. 38, 398). İfrîkiyye’de sünnet ve rivayetlere göre yaşamak esastı. Bu durum Abdullah b. Fûrûc’un yani Ebu Muhammed el-Fârisî’nin İfrîkiyye’ye gelmesine kadar bu şekilde devam etti. Abdullah b. Fûrûc Hanefî mezhebini tanıdı. Ondan sonra da Hanefî mezhebini İfrîkiyye kadısı Esed b. el-Fûrât b. Sinân’ın etkisi bölgede hissedildi.” demektedir (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 365). İfrîkiyye’ye Hanefî mezhebin-

den bazı önemli şahıslar gelmeden önce Mâlikî mezhebinin bölgede var olduğu anlaşılmaktadır. Makrîzî'nin Mâlikî mezhebini Endülüs'e götüren ilk kimsenin Ziyâd b. Abdirrahmân olduğunu ifade etmesi de bölgede Mâlikîlerin varlığına bir işarettir. Bunun yanı sıra Makrîzî'nin "Hanefî mezhebinden Abdullah b. Fûrûc'un bölgeye gelmesine kadar İfrîkiyye'de sünnet ve rivayetlere göre yaşamak esastı." ifadelerinden İfrîkiyye'de sistemli anlamda bir mezhep düzeninin henüz yeterince tesis edilemediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Abdullah b. Fûrûc ve sonrasında Kadı Esed b. el-Fürât b. Sinân'ın etkisiyle Hanefî mezhebinin hem İfrîkiyye'de etkili bir mezhep haline geldiği hem de buralarda mezhep disiplininin temin edilmesinde etkili olduğu düşünülmektedir.

3.2. İfrîkiyye ve Endülüs'te Mâlikî Mezhebi

Makrîzî, İfrîkiyye'de mezheplerin ortaya çıkışını anlatırken Ziyâd b. Abdirrahmân'a atıfta bulunarak Mâlikî mezhebini Endülüs'e tanıtan ilk kişinin Dustûr adıyla da bilinen Ziyâd b. Abdirrahmân olduğunu söylemektedir (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 365). Bilindiği üzere Ziyâd b. Abdirrahmân, Endülüslü bir fakih olup İmâm Mâlik'in öğrencilerinden birisidir. "Şebtûn" lakabıyla da bilinen Ziyâd b. Abdirrahmân h.193 (m.808-809) senesinde vefat etmiştir. Mâlikî mezhebini ilk olarak Endülüs'e getirenin Ziyâd b. Abdirrahmân olduğu söylenir. O ve öğrencileri Endülüs'te Mâlikî mezhebini yayan kimselerdir. Hâlbuki Ziyâd b. Abdirrahmân'dan önce Endülüs'te Evzâî Mezhebi etkiliydi (Çavuşoğlu, 2010: C. 38, 398). Dolayısıyla Makrîzî'nin Ziyâd b. Abdirrahmân'a atıfta bulunması, erken zamanlardan itibaren İfrîkiyye ve Endülüs'te Mâlikî mezhebinin bulunduğu bir işarettir.

Makrîzî "Kadı Esed b. el-Fürât b. Sinân'dan sonra İfrîkiyye kadılığına Sâhnûn b. Saîd et-Tenûhî getirildi. Mâlikî mezhebine mensup olan Kadı Sâhnûn b. Saîd et-Tenûhî, İfrîkiyye'de Mâlikî mezhebini yaygınlaştırdı. Böylece İfrîkiyye'de yargı görevi artık Mâlikî kadılar arasında el değiştirdi." demektedir (el-Makrîzî, 1998: C. 3, 365). Hanefî mezhebine mensup şahıslar İfrîkiyye'ye gitmişler ve mezheplerinin etkisini hissettirmeye başlamışlardır. Fakat daha sonra bölgeye kadı olarak Sâhnûn b. Saîd et-Tenûhî tayin edilmiştir. Mâlikî mezhebine mensup olan bu şahıstan sonra yargı işlerine artık Mâlikî kadılar tayin edilmeye başlanmıştır. Böylece bölgede Mâlikî mezhebi iyice yayılma imkânı bulurken Hanefî mezhebi bölgede etkinliğini yitirmeye başlamıştır.

4. Sonuç

Makrîzî'nin Mısır ve İfrîkiyye'de mezheplerin ortaya çıkışı ile ilgili verdiği bilgiler diğer kaynaklarda yer alan bilgilerle örtüşmektedir. Bundan da anlaşılıyor ki Makrîzî'nin konu hakkında naklettiği bilgilerin değeri oldukça yüksektir. Bu sebeple Makrîzî'nin eserleri ve hususiyile ayrı bir öneme sahip *el-Hıtat* adlı eserinde yer alan bilgiler önem arz etmektedir. Bu bağlamda Makrîzî'nin *el-Hıtat* adlı eserinde naklettiği bilgilerden hareketle Mısır ve İfrîkiyye'de mezheplerin ortaya çıkışına baktığı-

mızda çok erken dönemlerde Hanefî mezhebine mensup önemli şahısların bölgeye giderek Hanefî mezhebini oralarda yaydıkları anlaşılmaktadır.

Erken dönemlerden itibaren Mısır'a gelen Mâlikî mezhebine mensup şahıslar mezheplerini bölgede yayma imkânı bulmuşlardır. Hatta Hanefilik, Mısır'da erken dönemlerde bile tesirini göstermiştir. Daha sonra bölgeye gelen Mâlikî mezhebine mensup şahıslar, mezheplerini Mısır'da yayma imkânı bulmuşlardır. Mâlikî mezhebinin bu etkili durumu İmam Şâfi ve bir kısım Şâfi mezhebine mensup şahısların Mısır'a gelmesine kadar devam etmiştir. Ardından Şâfi mezhebi bölgede daha etkili bir konuma yükselmiştir. Mâlikî ve Şâfi mezheplerinin bu güçlü durumlarına rağmen Hanefî mezhebi de Mısır'da bulunmayı devam ettirmiştir.

Fâtîmîler'den sonra Nûreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddin Eyyûbî'nin gayretleriyle Mısır'da Sünnî mezheplerin rolü iyice artmıştır. Nûreddin Mahmud Zengî'nin vesilesiyle Hanefilik Mısır'da daha da etkisini hissettirmiştir. Ardından Selâhaddin Eyyûbî'nin etkisiyle de Mısır diyarında Şâfi mezhebi iyice etkili bir konuma gelmiş ve artık Mısır başkadıları ve nâibleri hep Şâfilerden tercih edilir olmuştur. Şâfilerin Mısır'daki bu etkili konumu, Memlûk Sultanı Baybars'ın Sünnî dört mezhepten birer başkadı tayin etmesine kadar devam etmiştir.

İfrîkiyye'de daha ziyade Mâlikî mezhebinin etkisinin olduğu görülmektedir. İlk zamanlar bölgede tam anlamıyla mezhep sisteminin daha yerleşmemiş olduğu dönemde Hanefî mezhebenden önemli bazı şahıslar da bölgeye gelmişlerdir. Bu bağlamda İfrîkiyye'de Abdullah b. Fûrûc ve sonrasında Kayravan kadısı Esed b. el-Fürât b. Sinân gibi Hanefî mezhebine mensup şahısların bölgede buldukları ve hatta yer yer bölgede mezhep disiplininin temininde etkili oldukları anlaşılmaktadır. Bu şahısların bölgede Hanefî mezhebini yayma noktasında da başarılı oldukları görülmektedir. Hanefî mezhebenden olan bu şahısların ardından bölgeye tayin edilen kadıların genelde Mâlikî olması bu bölgelerde Hanefî mezhebinin tesirinin azalmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra erken dönemlerden itibaren Mâlikî mezhebine mensup şahısların bölgede bulunması da bölge sakinleri arasında Mâlikî mezhebinin mensuplarını oldukça artırmıştır. Netice itibarıyla ilk dönemlerde İfrîkiyye'de mezhep disiplininin temininde Malikîlerin yanı sıra Hanefîlerin de katkılarının olduğunu söylemek mümkündür.

Sonnotlar

- 1 Mâlikî mezhebi hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. (Çağatay-Çubukçu, 1985: 175-180; Kaya, 2003: 519-535).
- 2 Hanefî mezhebi hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. (Çağatay-Çubukçu, 1985: 154-175; Bardakoğlu, 1997: 1-21).
- 3 Makrîzî'nin Râfîzilerden kastettiği Şîilerdir. Ayrıca Râfîziler hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. (Öz, 2007: 396-397).

Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali. (1997). “Hanefî Mezhebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 1-21.
- Becker, C. H. (1979). “Mısır”. *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, C. III, İstanbul, s. 217-242.
- Brockelman, C., “Makrîzî”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 206-208.
- Çağatay, Neşet ve Çubukçu, İbrahim Agâh. (1985). *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ... Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. (2010). “Şebtûn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 398-400.
- Doğaner, Suna. (2004). “Mısır”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 553-555.
- Erol, Burak Gani. (2018). “Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi”, Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87, 73-87.
- Günaltay, M. Şemseddin. (1991). *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler*, İstanbul.
- Günay, Hacı Mehmet. (2012). “Vakıf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 475-479.
- Gürsoy, Cevat Rüştü. (1988). “Afrika”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 413-418.
- el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. (1977). *Mucemü'l-Büldân*, c. 1, Beyrut: Dâr Sâdır.
- Humphreys, R. Stephen (2004). *İslam Tarih Metodolojisi-Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, Çev. Murtaza Bedir, Fuat Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Hanay, Necattin. (2013). “XV. Yüzyıl Dinler Tarihçisi Olarak Makrîzî”, *Tarih Okulu Dergisi*, Aralık, S. 16, s. 289-308.
- Huart, Clément. (t.y.). *Arab ve İslâm Edebiyatı Tarihi*. Çev. Cemal Sezgin. Ankara: Tisa Matbaacılık.
- Kaya, Eyyüb Said. (2003). “Mâlikî Mezhebi”. *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, c. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 519-535.
- Little, Donald Presgrave. (1970). *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Franz Steiner Verlag GMBH-, Wiesbaden.

- el-Makdisî, el-Allâme Merî' el-Keremî el-Hanbelî Merî' bin Yusuf el-Kerumî. (2012). *Nüzhetü'n-Nâzirîn fî Târih min Veliyy Mısra min Hülefâ ve es-Selâtîn*, Tah: Abdullah Muhammed el-Kenderî, Kuveyt.
- el-Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. 'Ali. (1998). *el-Mevâ'iz ve el-İ'tibâr bi Zikr el-Hıtat ve el-Âsâr*, Tah. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şerkâvî, Kâhire: Mektebe Medbülâ.
- Öz, Mustafa. (2007). "Râfîzîler" *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, İstanbul, C. XXXIV, s. 396-397.
- Özkuyumcu, Nadir. (2007). *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, Manisa: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü/ Kültür Eserleri.
- Seyyid, Eymen Fuâd, "Makrîzî". *İslâm Ansiklopedisi (TDV)*, 2003, Ankara, C. XXVII, s. 448-451.
- Şeker, Mehmet. (2017). "Fâtımîler'de ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 82. s. 163-170.
- Şeşen, Ramazan. (1998). *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR
- Tomar, Cengiz. (2004). "Mısır". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 575-577.
- Yaltkaya, M. Şerefüddin. (2000). *Baybars Tarihi-Al-Melik-Zahir (Baybars) Hakkın daki Tarihin İkinci Cildi*, Ankara: TTK.
- Ebu Zehra, Muhammed. (1983). *İslâmda Fıkhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdülkadir Şener, İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Zeydan, Corci. (1329). *Medeniyet-i İslâmiyye Târihî*. Trc. Zeki Meğamız, c. 3, Der seâdet.
- Ziyâde, Muhammed Mustafa. (1949). *el-Müerrihûn fî Mısır fî el-Karn el-Hâmis Aşr el-Milâdî (el-Karn et-Tâsi' el-Hicrî)*, Kahire.

KÖK DEĞERLER AÇISINDAN HACI BEKTAŞ VELİ'NİN ESERLERİ*

Works of Haci Bektash Veli in terms of Core Values

Fatma Süreyya KURTOĞLU**

Öz

İnsanlık tarihi boyunca tüm din, dil ve ırklara mensup insan ve toplumlar için kendilerine özgü birtakım değerler algısı ve bunun üzerine inşa ettiği değerler sistemi söz konusu olmuştur. Aynı zamanda kişi ve toplumların duyarlılıkları olarak değerlendirilen değerlerin bir kısmı millî özellikler taşıyan önemli bir kısmı da evrensel mahiyettedir.

Son zamanlarda dünyada birtakım olumsuz duygu ve düşüncelerin yaygınlık kazandığı görülmekte; birey giderek ön plana çıkarken toplumsal dinamiklerin etkisi önemli ölçüde azalmaktadır. Mutsuzluk, sahip olunanlarla yetinmeme, kendisinden farklı olana karşı tahammülsüzlük vs. dünyanın ortak sorunu hâlini almaktadır. Maddî bakımdan gelişen insanların manevî yönden bazı huzursuzluklar yaşamaması, toplumları bu huzursuzlukların nasıl giderilebileceğine dair çözüm önerileri aramaya itmiştir. Bu bağlamda benzer sorunlarla yüz yüze gelen tüm ülkeler bir çözüm olabileceği düşüncesiyle geçmişlerinde var olan millî değerleriyle farklı kültürler arasında müştereklik arz eden kimi evrensel değerleri kendi fertlerine kazandırma gayretine girişmişlerdir.

Bu değerlerin kazandırılabilmesi en önemli mekân ve vasıta olduğu düşünülen okullarda hiç değilse bu değerlerle ilgili temelleri atabilmek için öğrencilerde kazandırılması hedeflenen “adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik” gibi millî ve evrensel yönleri olan bazı kök değerler tespit edilerek tüm ders öğretim programlarına dâhil edilmiştir.

Ahmet Yesevî geleneğinden taşıdığı düşünceleri yaymak için 13. yüzyılda Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinin ihtiva ettiği mesajlar ile ders öğretim programlarında yer alan kök değerler büyük oranda örtüşmektedir. Bu düşünceden hareketle çalışmada, Hacı Bektaş Veli'nin eserleri kök değerler açısından incelenmiştir. Doküman incelemesi yöntemiyle yapılan çalışmanın sonucunda, programda kök değer olarak yer alan pek çok hususun incelenen eserlerde de bulunduğu ortaya çıkmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinden kök değerlerle ilişkili olduğu düşünülen kısımlardan zaman zaman aynen alıntılar yapılarak oluşturulan bulgular kısmından yola çıkarak önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk dili edebiyatı ders öğretim programı, değer öğretimi, kök değer, Hacı Bektaş Veli.

Abstract

Through the history, there has always been a perception of a set of values and a value system built on this perception for people and societies of all religions and languages. Although, a part of the values which can be labelled as societies' sensitivities has national characteristics, another part has universal characteristics. Recently, it has been seen that some feelings and thoughts have become widespread; the individual has gradually become more important and the effects of social dynamics have considerably decreased all over the world. Such problems as unhappiness, not being satisfied with what one possesses, and intolerance towards the different have become the world's common problems. Since people who have developed financially have moral uneasiness, societies have had the need to seek solutions to overcome this uneasiness. In this context, all countries facing similar problems

*Makalenin Geliş Tarihi: 19.12.2018, Kabul Tarihi: 12.02.2019. DOI: 10.31624/tkbbvd.2019.34

**Dr. Gazi Üniversitesi, fskurtoğlu@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2914-4193

have made an effort to make their individuals acquire some universal values which are common both in their nations' past and in different cultures as an idea to solve this problem. In schools, considered as the most important place and mean to foster these values, some core values that have both national and universal aspects such as "justice, friendship, honesty, self-control, patience, respect, love, responsibility, patriotism and helpfulness" have been determined and included into teaching programs in order to establish the fundamentals related to these values. Core values in course programs and the messages in the works of Hacı Bektaş Velî, who came to Anatolia in the 13th century in order to spread the ideas of Ahmet Yesevî tradition, overlap considerably. In the light of this thought, we have studied the works of Hacı Bektaş Velî in terms of core values in the study. Document review method was used in this study. It was found that most points that exist in the program as core values also existed in the works that were reviewed. Recommendations were made after findings part which was formed by exact quoting from the parts considered as in relation to the root values in the works of Hacı Bektaş Velî.

Keywords: Turkish language and literature course teaching program, value teaching, core value, Hacı Bektaş Velî.

1. Giriş

Sosyolojik açıdan "kişiye ve gruba yararlı, kişi ve grup için istenilir, kişi veya grup tarafından beğenilen her şey"i (Aydın, 2011: 39) ifade eden değer, bir milletin sahip olduğu sosyal, kültürel, bilimsel vs. değerleri de barındıran maddi ve manevi öğelerin bütünüdür (TDK, 2011: 607). Bu kavram, her toplumun sahip veya bağlı olduğu kültürünü meydana getiren inanışlar, fikirler ve normlar olarak da tanımlanmış ve bu tanımlamanın içine teknik, sanat, bilgi, ahlak, din, hukuk, dil ve iktisat gibi değerlerin de girebileceğinden söz edilmiştir (Kılcan, 2016b: 85).

Değerler aynı zamanda, "bir toplum, bir inanç, bir ideoloji içinde veya insanlar arasında kabul edilmiş, benimsenmiş ve yaşatılmakta olan toplumsal, insani, ideolojik veya ilahî kaynaklı her türlü duyuş, düşünüş, davranış, kural ya da kıymetler" (Çelikkaya, 1996: 168) ile "kişinin kendi davranışlarını içerisinde bulunduğu toplumun ve bireylerin yararına düzenleyebilmesini, iyi ve doğru olana ulaşması için düşüncelerini ve davranışlarını kontrol edebilmesini sağlayan vicdani ölçütler" (Kapkın vd., 2018: 185) dir.

Fert, mensup olduğu toplumun geçmişinden tevarüs ettiği gelenek ve görenekler veya evrensel yaklaşımlarla birtakım normları edinir ve hayatını bunlarla sürdürür. Bunlardan ferdin mensubu olduğu millete göre aldığı hiza o toplumun millî değerlerini; evrensel bakış açısına uygun olarak aldığı hiza ise evrensel değerlerini oluşturur (Tural, 1992: 29-30).

İnsanlık tarihi boyunca tüm din, dil ve ırklarda her insan ve toplumun kendine özgü birtakım değerler algısı ve bunun üzerine inşa ettiği değerler sistemi söz konusu olmuştur. Değerler, milletleri diğerlerinden ayıran ve millî özellikler taşıyan bir sistemdir. Bunlar, aynı zamanda fertlerin karşılaştığı herhangi bir olay ve durum karşısındaki millî duyarlılıklarıdır (Kurtoğlu, 2017: 102). Bu duyarlılıklar bireyce benimsenir, toplum tarafından onaylanır, topluma ait diğer değerlerle de tutarlılık içerisindedir (Bybee ve Sund 1990'dan aktaran, Güven, 2014: 226). Değerleri genel olarak toplumsal ve bireysel olarak tasnif edebiliriz. Toplumsal değerler sayesinde bireyler ortak davranışlar sergiler ve bu sayede toplumsal çatışmalar azaltılarak toplumun de-

vamlılığı sağlanmış olur. Bireysel değerler ise bireyin kişilik ve karakter gelişiminde rol oynarlar (Güven, 2014: 226).

Değerler üzerine yapılan tasnif denemelerinden en çok kabul görenlerinden biri, Spranger (1928) tarafından yapılmıştır. Bu tasnife göre değerler, bilimsel, ekonomik, estetik, sosyal, politik ve dinî olmak üzere altı gruba ayrılmıştır. Bu sınıflama daha sonra Allport, Vernon ve Lindzey (1951) tarafından ölçüğe dönüştürülmüştür (Akbaş, 2004: 55-56). Güngör ise bunlara, dürüstlük, doğruluk, hoşgörülülük ve yardımseverlik gibi ahlaki değeri ilave etmiştir (Güven, 2014: 227).

Felsefe ilmiyle uğraşanlar ise değerlerin sınıflandırılmalarında farklı bir yol izlemişler ve değerleri öznel ve nesnel bakış açılarını dikkate alarak, “hazcı (hedonist) değerler (olumlu: haz; olumsuz: acı), bilişsel değerler veya bilgi değerleri (olumlu: doğru; olumsuz: yanlış), ahlâkî değerler (olumlu: iyi; olumsuz: kötü), estetik değerler (olumlu: güzel; olumsuz: çirkin), dinsel değerler (olumlu: sevap; olumsuz: günah)” olarak tasnif etmişlerdir (Özensel, 2003: 218).

Her toplum, bir yandan dünyada kültürel ve siyasi açıdan kalıcı olabilmek, diğer yandan da evrensel kültüre katkı sağlayabilmek düşüncesiyle sahip olduğu millî değerlerini gelecek nesillere aktarma ihtiyacı içerisinde. “Sahip olunan değerler, bireyin gelecekte kişiliğini, bakış açısını, davranışlarını, hatta hayatını belirleyecek etkenler olduğu için, bireyin belli başlı değerlerin farkına varması, gerekli değerleri kazanması, yeni değerler benimsemesi; bütün bu değerleri kişiliğinin temel taşları hâline getirerek davranışa dönüştürmesi gerekir.” (Yaman, 2014: 18). Değerlerin yeni nesillere aktarılması geçmişte çoğunlukla ebeveynler ve yakın çevre tarafından sağlanabilirken, kültürler arası iletişim ve etkileşimin hızla arttığı günümüzde artık bu yolla gerçekleştirilmesi çok zor olmaya başlamıştır. Neredeyse hayat boyu sürmesi gereken değer kazanma/kazandırma eğitimi, değişen aile yapıları ve farklı kültürlerin etkisine açık hayatlar dolayısıyla daha da zorlaşmıştır.

Değer kazanma ve kazandırma eğitiminin nasıl yapılacağına dair başlangıçta Avrupa ve Amerika’da yapılan çalışmalar tüm dünyayla birlikte Türkiye’de de akis bulmuş; değerleri tespit etme, yayma ve bu yolla sosyal kontrolü sağlama çalışmaları son zamanlarda ülkemizde de önem kazanmış ve konuyla ilgili pek çok araştırma (Akbaş, 2004; Yazıcı, 2006; Yaman, 2014; Çoban, 2016; Kılcan, 2016; Kılcan, 2016b; Kılcan, 2013; Kurtoğlu, 2017; Kapkın vd. 2018, vs.) yapılmıştır.

Millî Eğitim Bakanlığı da fertlere kazandırılması hedeflenen değerleri ilk ve orta öğretimde verilen derslerin müfredatlarına serpiştirmiş ve değerlerin bu dersler ve üniteleri yardımıyla yeni nesillere aktarılması hedeflenmiştir (Kurtoğlu 2017: 104). Daha önceki uygulamada derslere göre değerler tespit edilmesi, kazandırılması gereken değerlerin istenildiği ölçüde ve nitelikte sağlanamamasına; uygulamadaki farklılıklar da bu hususta bir kargaşaya sebebiyet vermekteydi. Uygulamada yaşanan bu sıkıntıların bir ölçüde bertaraf edilebilmesi ve ders öğretim programları arasında

birliktelik sağlanabilmesi düşüncesiyle ders farkı gözetilmeksizin bütün ders öğretim programlarında ortak olmak üzere bazı kök değerler tespit edilmiştir.

Ortaöğretimden geçen tüm öğrencilere millî, manevi, ahlaki, kültürel ve evrensel değerleri, Türk edebiyatına ait eserler aracılığıyla kazandırmayı (TDEDÖP, 2018: 12) amaçlayan güncel Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında da eğitim sisteminin sadece akademik başarıyı önceleyen, önceden belirlenmiş kimi bilgi, beceri ve davranışları kazandıran bir yapı olmadığı özellikle belirtilerek eğitim sisteminin asli görevinin temel değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmek, yeni neslin değerlerini, alışkanlıklarını ve davranışlarını etkileyebilmek olduğu vurgulanmıştır (TDEDÖP, 2018: 5-6).

Millî Eğitim Bakanlığı, evrensel ve millî bazı değerleri yeni nesillere kazandırmak ve “Liseyi tamamlayan öğrencilerin, ilkokulda ve ortaokulda kazandıkları yetkinlikleri geliştirmek suretiyle, millî ve manevi değerleri benimseyip hayat tarzına dönüştürmüş, üretken ve aktif vatandaşlar olarak yurdumuzun iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunan, “Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi”nde ve ayrıca disiplinlere özgü alanlarda ifadesini bulan temel düzey beceri ve yetkinlikleri kazanmış, ilgi ve yetenekleri doğrultusunda bir mesleğe, yükseköğretime ve hayata hazır bireyler olmalarını sağlamak” (TDEDÖP, 2018: 5) düşüncesiyle oluşturduğu ders öğretim programlarında bu hedeflere yer vermekle yetinmemiş, değerler eğitimi konusunun okullarda ayrıca bir dizi faaliyetle ele alınması yolunu benimsemiştir. Bir genelgeyle küreselleşen dünyada yaşanan siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel pek çok gelişmenin zaman zaman toplum hayatını tehdit ettiği hatırlatılarak, birey ve toplumu olumsuzluklardan korumak için birtakım millî ve evrensel değerlere ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiş ve Bakanlığa bağlı tüm resmî ve özel örgün eğitim kurumlarında öğrenim gören öğrencilerin bu husustaki yeterliliklerinin artırılması ve bunların davranışlara yansımaları hedeflenmiş; genelge ekinde de “Değer Eğitimine Yönelik Etkinlik Örnekleri” listesi oluşturulmuştur (Genelge, 2010/53).

Öğretim programlarında adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik gibi kök değerler belirlenmiş, bu değerlerin öğrenme öğretme sürecinde hem kendi başlarına, hem ilişkili olduğu alt değerlerle ve hem de öteki kök değerlerle birlikte ele alınarak hayat bulacağı belirtilmiştir (TDEDÖP, 2018: 6).

Değerler eğitiminin okullarda uygulanmasında farklı yaklaşımlarından söz etmek mümkündür. Bu yaklaşımların kendilerine has felsefi ve siyasi temelleriyle birlikte, kendilerine ait eğitimsel bir uygulama planı da vardır. Bu eğitimsel uygulamalarda, öğrenciye kazandırılmak istenen değerler eğitim faaliyetleri, bazen telkin yaklaşımı ile bazen de ahlaki muhakeme yaklaşımı, değer açıklama yaklaşımı, değer analizi yaklaşımı ve gözlem yoluyla öğrenme yaklaşımı temel alınarak yapıldığı söylenebilir (Akbaş, 2004; Akbaş, 2005; Veugelers, 2000; Kılcan 2016b: 84; Tahiroğlu ve Çetin, 2015).

Genel olarak dünyada bireyin ön planda olduğu, toplumsal dinamiklerin etkisini önemli ölçüde kaybettiği gözlemlenmektedir. İnsanlardaki mutsuzluk; sahip olunanlarla yetinmeme, tatminsizlik; farklı olana tahammülsüzlük vs. tüm toplumların ortak sorunu hâlini almaktadır. Farklı kültürel yapılarla temasın kolaylaştığı günümüzde bireyin kendi toplumuna ait değerlerle tanışıklığı zayıflamakta, insanların akademik ve maddi başarıları her şeyin üzerinde tutulmaktadır. Netice itibariyle akademik ve maddi açılardan az çok başarıyı yakalayan birey, toplumsal paylaşımlardan uzak, ilişkilerinde benmerkezci ve pragmatist bir tavır içerisinde olduğunun farkına bile varamamaktadır.

Dünyada son zamanlarda yaşanan pek çok olumlu gelişmeye rağmen tüm toplumlarda yaşanan huzursuzlukların önüne bir türlü geçilememektedir. Maddî bakımdan gelişen insanların manevî yönden bazı huzursuzluklar yaşamaması, devletleri bu huzursuzlukların nasıl giderilebileceğine dair çözüm önerileri aramaya itmektir. Bu bağlamda bu sorunlarla yüz yüze gelen tüm ülkeler bunun için çözüm arayışına girmişler ve bunun için fertlerine geçmişlerinde var olan millî değerler ile kültürler arasında müştereklik arz eden kimi evrensel değerleri kazandırma gayretine girişmişlerdir. Bu değerlerin kazandırılabilmesi en önemli mekân ve vasıta olduğu düşünülen okullarda hiç değilse bu değerlerle ilgili temelleri atabilmek için ders öğretim programlarına kazandırılması hedeflenen kök değerler konulmuştur. Bunu sağlayabilmek için tüm dersler aracı kılınmış ve ayırım yapılmaksızın bütün ders programlarında bu değerlerin kazandırılması hedeflenmiştir. Ders öğretim programlarında en geç orta-öğretim sonunda kazandırılması amaçlanan “adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik“ gibi millî ve evrensel değerlerin sağlıklı bir toplum oluşturabilmek için ne kadar önemli olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.

Burada bunların nasıl kazandırılabilmesi sorusuyla karşılaşmıştır. Türk kültürü bu değerlerin kazandırılmasında oldukça tecrübeli ve pek çok imkâna sahiptir. Bilhassa ilk yazılı metinlerinden itibaren nasihat edebiyatına dair metinleri ve uygulamaları bulunan Türk kültüründe etki alanı sadece kendi yaşadığı çevreyle sınırlı olmayan pek çok isim ve eser söz konusudur. Bu gerçekten hareketle Türk kültür ve edebiyatının millî ve evrensel değerleri ihtiva eden eserlerinden yararlanmak önemli bir avantaj sağlayacaktır. Türk kültür ve edebiyatının ilk metinlerinden başlayarak yapılacak birtakım seçimlerin günümüz gençliğine okutulması, buralarda dile getirilen değerlerin kazandırılması millî ve evrensel manada önemli müspet neticeler doğuracaktır. Bu hususta başvurulabilecek kaynaklardan birisi de Türk tasavvuf hayatının önemli figürlerinden birisi olan ve etkileri günümüze kadar ulaşan Hacı Bektaş Velî ile eserleridir.

Düşüncelerinin temeli Pîr-i Türkîstân Hoca Ahmet Yesevî'nin şahsında gelişen Türk tasavvuf geleneğine dayanan (Çetin, 2015: 60) ve 13. yüzyılda Sulucakarahöyük (Hacıbektaş)'te kurduğu dergâhında kendisine müracaat eden öğrencilerini eğiten, onların öncelikle iyi bir Müslüman ve iyi bir insan olabilmeleri için gayret sarf

eden Hacı Bektaş Velî eserleriyle öğrencilerinin ve genel olarak Türk toplumunun aydınlanmasına katkılar sunmuştur.

Hacı Bektaş Velî 1207-1271 yılları arasında yaşamış tarihî bir şahsiyettir. Ancak tarihî kaynaklarda Hacı Bektaş'ın ailesi, çocukluğu ve yetişmesi ile ilgili bilgiler bulunmamaktadır. Onun hakkında bilinenler menkıbevi hayat hikâyesi olan *Velâyet-nâme* ile Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsîyye* (Eflâkî 1959) ve Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-ârifîn* (Erünsal, İsmail E. ve Ocak, A. Yaşar 1984) adlı eserlerinden elde edilen bilgilerden ibarettir (Ocak, 1996: 455). Horasan'ın Nişabur şehrinde doğmuş, orada yetişmiş, daha sonra Anadolu'ya gelmiştir. Arapça bilmesi, İslâmî ana kaynaklara vukufiyeti, Anadolu ve Anadolu dışına taşan tesirleri onun ciddi bir eğitim aldığı'nın işaretleridir (Duran, 2014).

Hacı Bektaş Velî'nin dinî ve tasavvufi muhtevalı pek çok eseri vardır. Bunlardan en tanınmış *Makâlât*'tır. Aslı Arapça olan ve tasavvufi konularda yazılmış müstakil risalelerden oluşan eser, klasik tertibe uygun olarak besmele, hamdele, salvele ile başlamaktadır. Eserde çeşitli konuları ele alan on bir bab bulunmaktadır. Amaca uygun olarak didaktik ve akıcı bir üslupla kaleme alınan eserde zor anlaşılabilir konular, sohbet havasında ve somut örneklerle daha anlaşılır hâle getirilmiştir. İslam itikad, ibadet ve ahlakına ait hususlar ayet ve hadislerle desteklenerek ferdî ve içtimai ahlaka ait unsurlar ortaya konulmuştur. Pek çok dinî ve tasavvufi meselenin oldukça geniş biçimde ele alındığı bu eserin en önemli özelliği, Hacı Bektaş'ın fikirlerinin tespitinde kullanılacak asıl kaynak hüviyeti taşıyor olmasıdır. (Duran, 2014).

Bir başka eseri *Besmele Tefsiri*'nde ise besmelenin faziletleri anlatılmaktadır. Bu eserde Allah, Rahmân ve Rahîm adları üzerinde durularak her işe “Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm” ile başlamanın fazilet ve yararlarından bahsedilmiş, Allah'ın lütfu, ihsanı, bağışlayıcılığı ve cömertliği gibi konular insanlar arası ilişkilerde de aynı temalar üzerine oturtulmuştur. Bu risale de diğer tasavvufi eserlerde olduğu gibi insanların ruh dünyasını imar eden kıymetli bir eserdir. (Duran, 2010: 205-207).

Fatiha Tefsiri'nde Fatiha Suresi, kelime kelime açıklanmış, Fatiha okumanın faydaları ve faziletleri çeşitli kıssa ve ayetlerle desteklenerek yorumlanmıştır. (Altınok, 2010a: 171).

Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye, didaktik bir üslupla ve soru cevap şeklinde Farsça olarak kaleme alınmıştır. Diğer eserlerinde olduğu gibi insanın kendini arındırması, dervişin yapması gerekenler, Allah'a ulaşmanın yolları, velinin hâlleri, nefsin makamları gibi çeşitli dinî ve tasavvufi meseleler ayet, hadis ve Geylanî, Yesevî, Tüsterî, Kuşeyrî gibi İslam büyüklerinin sözleri delil gösterilerek izah edilmiştir (Duran, 2014).

Farsça kaleme alınan *Kitâbu'l-Fevâid* de dinî ve tasavvufi konuların ele alındığı didaktik bir eserdir. Makâlâtla olan büyük benzerliği dolayısıyla Hacı Bektaş Velî'ye

ait olduğu kabul edilen eser (Altınok, 2010b), Coşan'a göre yapılan muhtelif ilave ve tahriflerle aslı hüviyetinden uzaklaşmıştır (Coşan 1986: XL).

2. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın yöntemi, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

2.1. Araştırmanın Deseni

Nitel araştırma deseninde tasarlanan bu çalışmada veri toplama amacıyla doküman analizi tekniğinden faydalanılmıştır. Araştırılması hedeflenen olgular hakkında bilgi içerdiği düşünülen yazılı materyallerin analizini kapsayan doküman analizi, tek başına da veri toplama aracı olarak kullanılabilen bir veri toplama yöntemidir (Yıldırım ve Şimşek, 2006). Bu yöntem her araştırma için kullanılabilir. Foster'a göre bu teknik dokümanlara ulaşma, orijinalliği kontrol etme, dokümanları anlama, verileri analiz etme ve veriyi kullanma şeklinde yapılabilmektedir (Akt. Yıldırım ve Şimşek, 2006, s. 193).

Bu çalışmada Foster'in belirttiği tüm aşamalar kullanılarak araştırmanın örnekleme oluşturulmuştur. Bu bağlamda öncelikle Hacı Bektaş Velî'nin eserlerine ulaşılmış, bunların orijinalliğinden emin olunmuş, bu dokümanlar incelenmiş ve elde edilen bulgular analiz edilmiştir.

2.2. Verilerin Toplanması

Çalışmadaki veriler Hacı Bektaş Velî'ye ait olduğu kabul edilen *Makâlât (M)*, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye (MG)* ve *Kitâbu'l-Fevâid (F)* adlı eserlerden elde edilmiştir. Çalışmada bu eserlerin incelenmesinin nedeni; hem yerel hem de evrensel bir değer olan Bektaşiliğin temel prensiplerini ihtiva etmesidir. Bilindiği gibi Bektaşilik Anadolu'da kurulmuş olmakla birlikte düşüncelerinin etki alanı Balkanlar başta olmak üzere dünyanın pek çok yerine yayabilmiş ve bu anlayış çerçevesinde insanlığa bir değerler manzumesi sunabilmiş bir düşünce sistemidir. Bu eserler içerisindeki anlatılara serpiştirilmiş pek çok husus, ders öğretim programlarında yer alan ve doğrudan verilmesi hedeflenen değerler arasında yer almaktadır. Çalışmada, bu düşünceden hareketle Hacı Bektaş Velî'nin eserleri incelenmiş ve programlardaki kök değerlerle örtüşen hususlardan benzer özellikler arz edenler değerlendirme dışı bırakılarak araştırmanın bulgular kısmı oluşturulmuştur.

2.3. Verilerin Analizi

Elde edilen veriler nitel bir veri analiz yöntemi olan betimsel analiz yaklaşımına göre incelenmiştir. Betimsel analizde, elde edilen veriler daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır (Yıldırım ve Şimşek, 2006). Betimsel analizde araştırmaya konu olan veriden yapılan doğrudan alıntılara sıklıkla yer verilebilmektedir. Bu çalışmada da betimsel analiz sonucunda ulaşılan sonuçlar betimsel bir biçimde sunulmuş ve Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinden kök değerlerle ilişkili olduğu düşünül-

len kısımlardan zaman zaman aynen alıntılar yapılarak bulgular kısmı oluşturulmuş, bu bulgularla ilgili herhangi bir frekans ve yüzde hesaplaması yapılmamıştır. Hacı Bektaş Velî'nin incelenen eserlerinde yer alan ve aynı kök değer kategorisinde değerlendirilebilecek benzer ifadelerin hepsi alınmamış, bunlar arasından seçim yapılarak eserin muhtevası hakkında fikir verebilecek miktarına yer verilmiştir.

3. Bulgular

Bu bölümde Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinden tespit edilen kök değerlere dair hususlar söz konusu edilecektir:

3.1. Adalet

“Yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanılmasının sağlanması; hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme; herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme, doğruluk” (TDK, 2018) anlamlarına gelen adalet, ders öğretim programlarında da yer verilen kök değerlerdendir. Toplumsal huzurun sağlanmasındaki en önemli figürlerden birisi olan bu kavram ve bunun gerekliliği Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinde de pek çok kez dile getirilmiştir.

Hacı Bektaş Velî, adaleti devletin temeli olarak görmekte ve muhiplerine bunun gerekliliğini ifade ederken hükümdarın adil olması gerektiğini, adaleti olmayanın hükümdarlık yapamayacağını söylemektedir: “Dört şey olmadan dört şey nasip olmaz. Adalet olmadan padişahlık yapılmaz. Danışma ve inceleme yapılmadan düşmana üstün gelinemez. Alçakgönüllü olmadan kalpler kazanılamaz. Sabır olmadan murada erilmez.” (F. 89.)¹

Hünkâr'a göre adalet sadece kadıların, hükümdarların riayet etmesi gereken bir husus değildir. Âlim de ilminin gereği doğruya doğru, yanlışla yanlış diyebilmelidir. Ne sebeple olursa olsun beyaza kara, karaya beyaz diyen bir kimse âlim olamaz (M. 685).

Davranış ve hükümlerde adil olunması gerektiğini söyleyen Hacı Bektaş Velî, ceza ve mükâfatta denklik yanlısıdır: “Bir kötülüğün cezası ancak ona denk bir kötülüktür. Kim bağışlarsa ve barışı sağlarsa, onun mükâfatı Allah'a aittir.” (M. 561).

Bir kimsenin benliğinden kurtulabilmesinin en önemli şartı daima adaletle hükmetmesi, hiçbir hâl ve şartta doğrudan ayrılması ile mümkündür. Ona göre “Derişin benliğinden, şeytandan kurtulabilmesi ve nefsini arındırabilmesi için (...) daima hakkı gözetme sarhoşluğunda olmalıdır.” (MG. 5).

Adaletin toplumsal huzurun teminatı olduğunu ifade eden Hünkâr, “Ayrılık gütmek yanlıştır. Topluluğa ait kimseye, haksız ayrılık haramdır. (...) Topluluk, haklı beraberlikle ayakta durur.” (MG. 9) demektedir.

¹ Alıntılarda kullanılan kısaltmalardan F, *Kitâbü'l-Fevâid* [Altınok, Baki Yaşa. (2010b)], M, *Makâlât* [Özkan, Ömer ve Bankır, Malik. (2010)], MG, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* [Aytaş, Gıyasettin ve Yılmaz Hacı. (2004)] adlı eserleri; rakamlar ise ilgili alıntının bu eserlerdeki yer numaralarını ifade etmektedir.

Gerçek bir mümin olabilmenin en önemli şartının kimseye haksızlık etmemek, haksız yere kimseyi diline dolamamak olduğunu ifade eden Hacı Bektaş, tam manasıyla iman etmiş, tatmin olmuş bir nefse (nefs-i mutmainne) sahip olabilmek için gerekli on husustan birinin de adalet olduğunu söylemektedir:

“Müminin gerçeği odur ki hiçbir zaman hiçbir yarattığı haksız yere eline ve diline dolamaz.” (MG. 17); “Nefs-i mutmainne’nin on makamı şunlardır: Fakirlik, sabretmek, adil olmak, insafli olmak, ilim, rıza, tahkik, kesin olarak bilmek, ahit ve vefa.” (MG. 38).

3.2. Dostluk

Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında öğrencilere kazandırılması amaçlanan değerlerden biri de “dostluk”tur. Bütün dünyada giderek azaldığı, içinin boşaltıldığı veya farklılaştığı düşünülen bu kavram, sağlıklı bir toplum hayatının en çok ihtiyaç duyulan unsurlarından biridir.

Hacı Bektaş Velî, dostluğun değerini anlatmak için Hoca Ahmed Yesevî’den naklen “Daima cennette olmak istersen eğer, herkesle dost ol ve kalbinde kimseye kin tutma.” (F. 69) nasihatini iletmektedir:

Kimlerle dostluk kurmak gerektiği hususunda da düşüncelerini açıklayan Hünkâr, hal ehli olan dervişlerle kurulan dostluğun kişiyi bahtiyar kılacağını söylerken (F. 91) dost seçiminde çok dikkat edilmesi gerektiğini salık vermektedir. Herkesle dost olunmaması gerektiğini ifade ederken iblisin ateş gibi yanlış bir dost seçtiğini ve bunun sonucunda da Allah’ın gazabına uğradığını hatırlatmaktadır: “İblis önce ateşe dayandı. Ateşe dostum dedi. Bilindiği gibi Çalap Teâlâ katında zor diye bir şey yoktur. Böylece dostu dosttan ayırmadı ve sonunda iblisi ateşin içine koydu.” (M. 615).

3.3. Dürüstlük

Dürüstlüğün çok önemli bir erdem olduğunu ifade eden Hacı Bektaş Velî, bütün bunları dinî ve tasavvufî bakış açısıyla dile getirmektedir. Ancak bunu genel olarak bütün toplum hayatına yaymak mümkündür. Ona göre bu davranış gösteriş için değil, açıkta veya gizli her yerde samimi bir şekilde yapılmalıdır: “Herkesin gözü önünde yahut saklı bir yerde, dış ve iç dünyanızla Rab ile dosdoğru olun. Bu şeylere dikkat etmeye başladığınızda giderek bu manayı kazanırsınız.” (F. 53).

Müritlerine gerçek manada inanmanın, hayatlarındaki her şeye dikkat etmekle mümkün olabileceğini söyleyen Hacı Bektaş, kazandıkları ve harcadıklarında haram ve helal gözetmeksizin yaşayanları böyle inanmak olmaz diye eleştirir (M. 529).

Hakikatin makamlarını sıralayan Hacı Bektaş, bunlardan birisinin de tüm yaratılmışların kendisinden emin olması yani güvenilir bir kimse olduğunu söylemektedir: “Şimdi azizim, hakikatin ilk makamı toprak olmaktır. İkinci makamı yetmiş iki milleti ayıplamamaktır. Üçüncü makamı elinden gelen iyiliği yapmaktır. Dördüncü

makamı dünyadaki tüm yaratılmışların kendisinden emin olmasıdır.” (M. 551-553); “Derviş sözlerinde, amellerinde ve davranışlarında doğru olmalı.” (MG. 6) dır.

Gönlü, bir şehre benzeten Hünkâr, göğüs kafesini oradaki bir pazara; yürek, bağır, böbrek ve dalağı buradaki dükkânlara; sıdk (doğruluk/sadakat)i ise buradaki metalara benzetir (M. 665-666). Yani ona göre doğruluk her şeyin özüdür.

Söz ve davranışlardaki dürüstlük, sağlayacağı toplumsal faydanın yanında ferdi de mutlu edecektir: “Dört şey bahtiyarlığın sebebidir: Sözlerin doğruluğu, işlerin iyiliği, helal rızık ve kemal kazanmak içi çaba göstermek, hal ehli olan dervişlerle dostluk etmek.” (F. 919).

3.4. Özdenetim

Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinde özdenetim kök değeri içerisinde değerlendirilebilecek pek çok husus bulunmaktadır. Netice itibariyle tasavvufi nasihatleri ihtiva eden bu eserlerdeki hususlar, muhatabı olan kimselerin içerisinde bulunduğu toplumdaki ilişkilerini de düzenleyen direktiflerdir. Bunlar, dili boş ve kötü sözlerden korumak (F. 33), helal giymek (F. 35), kibir, haset, cimrilik, düşmanlık, tamah, gıybet, açgözlülük gibi kötü özelliklerden arınmak (M. 509); her şeyden önce kendini bilmek (M. 517); gönlü her zaman temiz tutmak (M. 621); nefisle mücadele etmek, onun aşırılıklarına boyun eğmemek (M. 763); içerisinde dünya sevgisinin yerleşmesine izin vermemektir (MG. 22):

“Her kim kendisini bilirse Tanrı'yı da bilir (M. 517); Öyleyse gerçek er olan kişinin her zaman gönlü şehrinin arı tutması ve asla gafil olmaması gerekir.” (M. 621); “Ey müminler, kıyamet günü vereceğiniz hesabı düşünerek güç yetirebildiğiniz ölçüde nefsinizle mücâhede edin ve onun aşırı arzularını terk etmeye gayret edin.” (M. 763); “Dervişin maneviyat şehrinin bayındır olabilmesi için benliğine saldırması, onu yağmalayıp yıkması, kökünden söküp atması gerekir.” (MG. 3-5).

3.5. Sabır

Sabır, kişinin güçlü bir karakter sahibi olmasında ihtiyaç duyduğu önemli hasletlerden birisidir. Hayat boyunca karşılaşılacak olumsuzluklar karşısındaki mukavemeti artırır. Bu bağlamda Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinde sıklıkla dile getirilen hususlardan birisi de sabırdır. Kök değerler içerisinde de yer alan sabır, Hünkâr'a göre tarikat makamının önemli fedakârlıklarındandır. Başa gelen olumsuz olaylar ve başkalarının yaptığı kötülükler karşısında sabır gösterebilmenin önemli bir erdem olduğundan bahseden Hacı Bektaş, kötülüğü hak eden birisine bile aynıyla mukabele etmek yerine sabretmenin en büyük cömertlik olduğunu; sabır olmadan muradın elde edilemeyeceğini; Allah'ın evine sabırla girilebileceğini söylemektedir:

“Öfkeyi yok etmektir. İnsanlar arasında en iyi grup, kötülük yerine iyilik edenlerdir.” (F. 37). “Hiç kimsenin kendisini incitmesinden incinmeyen kişi kurtulmuştur. Karşısındaki incitilmeyi hak etse bile incitmeyen cömerttir, yiğittir.” (F. 75). “Dört

şey olmadan dört şey nasip olmaz. Adalet olmadan padişahlık yapılmaz. Danışma ve inceleme yapılmadan düşmana üstün gelinemez. Alçakgönüllü olmadan kalpler kazanılmaz. Sabır olmadan murada erilemez.” (F. 89). “Hacı Bektaş buyurdu ki Hz. Allah Hz. Musa’ya hitap etti: Ya Musa, benim bir bahçem ve evim var. (...) O evin dört kapısı vardır: Birincisi ilim, ikincisi yumuşak huyluluk, üçüncüsü sabır, dördüncüsü şükür.” (F. 113).

Hacı Bektaş Velî, bu kök değere ilişkin değerlendirilebilecek düşünceleri hemen hemen tüm eserlerinde yeri geldiğince tekrarlamış ve kalbin sabırla korunacağını (M. 565); sabırla doğruya ulaşabileceğini (M. 67); öfke gıybet ve maskaralığın sabırla doğruya yöneleceğini (M. 67); sabrın utanma ve kanaatle birlikte hareket ederek gönülde var olan riya ve açgözlülüğü kovup çıkarabileceğini (M. 621); Her şeyin bir vaktinin olduğunu ve bu vakit gelinceye kadar sabırlı olmak gerektiğini (F. 73); Yaratanın yarattığına karşı iradesinin çeşitli olduğunu ve bunların hepsinin Allah’tan geldiğini kabul etmek gerektiğini (MG. 13); Sabrın öfkenin düşmanı olduğunu (MG. 44); her hâl ve şartta Allah’a şükretmek gerektiğini (M. 715); sabrın nefsi-i mutmainenin on makamından biri olduğunu (MG. 38); her şeyin bir vaktinin olduğunu, vaktinden önce liderlik isteyen kişinin, şüphesiz kendi düşkünlüğü ve aşağılanması için çalıştığını (F. 73) ifade etmiştir.

3.6. Saygı

Hacı Bektaş Velî’ni saygı kök değeri ile ilişkilendirilebilecek düşüncelerini iki grup hâlinde değerlendirmek mümkündür. Bunlar genel olarak kişi ve varlıklara büyüklük, kişilik ve sahip oldukları özellikleri sebebiyle gösterilmesi gereken saygı; diğeri ise kendilerinden farklı özellikler taşıyan insanlara karşı gösterilmesi gereken saygıdır. Öğrencilerinin kutsal varlıklar ve toplumdaki insanlarla nasıl bir münasebet içerisinde olmaları gerektiğine dair öğütler veren Hacı Bektaş Velî, “Hak’la sadakat ile halkla insaf ile büyüklerle hürmet ile düşkünlerle şefkat ile düşmanlarla yumuşaklık ile dostlarla vefa ile nefesine kahr ile dervişlerle cömertlik ile âlimlerle alçakgönüllülikle, cahillerle susmak ile güven bulursun.” (F. 95.) demektedir.

Hacı Bektaş Velî’nin saygı gösterilmesini istediği bir başka grup ise ulu kişiler ve âlim kimselerdir. Ona göre kişi, bunlara anne ve babalarına gösterdikleri saygıdan daha fazlasını göstermelidirler (M. 755). “Büyüklenme alçakgönüllülüğün, kıskançlık dinin, cimrilik cömertliğin, öfkelenmek sabretmenin, ayıplamak şefkat göstermenin (...) düşmanıdır.” (MG. 44) ve herkese şefkat gözüyle bakılmalı, hiçbir kimse küçümsememelidir (MG. 65).

Hacı Bektaş Velî, tasavvuftaki merhaleler hakkındaki düşüncelerini belirtirken farklılıklara saygı göstermek prensibinin en güzel örneklerinden birini ortaya koyarak din, dil ve ırk ayrımı yapılmaksızın hiçbir insanın ayıplanmamasını hakikat makamlarından birisi olarak zikretmektedir: “Şimdi azizim, hakikatin ilk makamı toprak olmaktır. İkinci makamı yetmiş iki milleti ayıplamamaktır. Üçüncü makamı elinden gelen iyiliği yapmaktır. Dördüncü makamı dünyadaki tüm yaratılmışların kendisinden emin olmasıdır.” (M. 551-553).

Diğer yandan insanların ülke ve ırk fark etmeksizin aynı cevherden yaratıldıklarını ortaya koyarken ilk insan olan Hz. Âdem'in her bir uzvunun dünyanın farklı bir bölgesinin toprağından yaratıldığını söylemektedir: “Hak sübhanehu ve teâlâ, Âdem'in başını Türkistan toprağından, yüzünü Kabe toprağından, kulaklarını Tûr-ı Sînâ toprağından, gözlerini Beytü'l-harâm toprağından, burnunu Dımişk toprağından, alnını Medine'nin batısının toprağından, ağzını Medine'nin doğusunun toprağından, dudaklarını Berberiyeye toprağından, dilini Buhara toprağından, sakalını cennet toprağından, boynunu Çin ülkesinin toprağından, kollarını Yemen toprağından, parmaklarını Hitay toprağından, göğsünü Hûristan toprağından, karnını Irak toprağından, sırtını Beytü'l-makdis toprağından, cinsel uzvunu Hindistan toprağından, hayalarını İstanbul toprağından, uyluklarını Hamedan toprağından, dizlerini Kırım toprağından, inciklerini Antalus toprağından, topuklarını Rûm toprağından, sağ elini Yemen toprağından, sol elini Mısır toprağından, tırnaklarını Fars toprağından ve ayaklarını Fren-gistan toprağından yarattı.” (M. 702-703).

3.7. Sevgi

Hacı Bektaş Velî'nin üzerinde durduğu kök değerlerden bir diğeri de sevgidir. Bu değeri birkaç mefhum üzerinde değerlendiren Hünkâr, bunun Hz. Peygamber'e ve Allah'ın yarattığı tüm canlılara karşı hissedilmesi gereken bir duygu olduğunu ifade eder (F. 35), M. 557-558), MG. 3). Hünkâr'a göre muhabbet ve birbirini sevmek can hazinesinin insan vücudunda başta bulunan zenginliklerindedir (M. 637). Kişi “İlahi düşüncelere dalmalı, sevgi meyvelerini dermeli. Ruhunu birlik içinde tutmalı” (MG. 3), iyilik elbisesi giymeli mahremi sırlarıyla sevebilmek ve sevgi şarabı içebilmek için sevgi sarayına girmeli (MG. 5)dir.

3.8. Sorumluluk

Hacı Bektaş Velî'nin sorumluluk kök değeri içerisinde değerlendirilebilecek nahiyeatleri de vardır. Bunların büyük bir kısmı dinî ve tasavvufî mahiyettedir. Mesela şeriatın makamları sıralanırken üçüncü makamdaki bazı dinî ve millî sorumluluklardan bahsedilirken ihtiyaç durumunda düşmanla savaşmayı da bu grup içerisinde değerlendirmiştir: “Üçüncü makam namaz kılmak, zekât vermek ve oruç tutmaktır. Gücü yeten için hacca gitmektir. Ayrıca gaza etmek ve seferberlik hâli olunca da bundan kaçmayıp düşmana karşı durmaktır.” (M. 533.)

Bunların dışında cehaletten kaçınıp ilim sahibi olmak (MG. 30), yemede içmede israfa kaçmamak (MG. 15) da Hünkâr'ın öğrencilerine salık verdiği kişisel sorumluluklarla ilgili hususlardandır: “Her konuyu ilimle incelemek, takip etmek, istemek ve gözlemek gerekir. Böylelikle arştan yerin dibine kadar her ne varsa tamamını insanın kendinde bulması gerekir.” (M. 635).

3.9. Vatanseverlik

Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinde vatanseverlik kök değeri içerisinde değerlendirilebilecek görüşleri de vardır. Hünkâr, kimi zaman Hz. Peygamber'in bir hadisini

aktararak, kimi zaman da kendi düşüncelerini ifade ederek bu değerın önemine temas etmektedir: “Vatan ve milletininiz için cihat ediniz.” (M. 533.); “Üçüncü makam namaz kılmak, zekât vermek ve oruç tutmaktır. Gücü yeten için hacca gitmektir. Ayrıca gaza etmek ve seferberlik hali olunca da bundan kaçmayıp düşmana karşı durmaktır.” (M. 533).

Mensup olduğu milleti sevmek, köklerine sahip çıkmak da Hünkâr’ın dile getirdiği düşüncelerdendir. Şehitlik mertebesinin peygamberlikten yüksek olduğunu birtakım delillerle ortaya koyan Hacı Bektaş, köksüz ağacın yemişinin olmadığını, ağacın bile bir köke ihtiyaç duyduğunu, ağacı ayakta tutanın kökü olduğunu söyleyerek dolaylı olarak kişi için milletin geçmişini, köklerini bilmenin önemini dile getirmiştir (M. 727): “Şehitlerin mertebesi peygamberlerin mertebesinden beş meretebe daha fazladır. Şehitlerin yüceliğine birinci delil şudur: Peygamber ahirete göçtüklerinde yıkanrlar fakat şehitler yıkanmadan defnedilirler. İkinci delil ise peygamberlerin kıyafetlerini çıkarıp defnederler ancak şehitler, kıyafetleriyle gömülürler.” (M. 759).

3.10. Yardımseverlik

Toplumsal huzurun sağlanması kolaylaştıran fertlerin birbirlerine karşı muhabbetlerini artıran değerlerden birisi de yardımseverliktir. İhtiyaç sahibi olanlara, onları incitmeden yapılacak yardımlar, insanlar arasındaki dostluk ve kardeşliği pekiştirecek hususlardandır. Hacı Bektaş Velî’nin eserlerinde yardımseverlik kök değeri içerisinde değerlendirilebilecek ifadeler de bulunmaktadır. Ona göre şeriat makamının sekizincisi Allah’ın yarattıklarına sevgi ve merhamet göstermek (M. 535; MG. 50), hakikatin üçüncü makamı elinden gelen iyiliği yapmaktır (M. 551-553). Öldükten sonra kişiyle beraber gelecek olanlar hayattayken yaptığı iyiliklerdir (M. 515). “İnsanlar beş çeşittir. Kerimler, cömertler, cimriler, kötüler ve reziller. Kerim, yemeyip yedirendir; cömert, hem yiyip hem de yedirendir; cimri kendisi yiyip başkalarına vermeyendir; kötü, yemeyen ve yedirmeyendir; rezil, yemeyip başkasına yedirmediği gibi iyilik edilmesine de engel olandır.” (MG. 30-31).

Hünkâr’ın anlayışına göre “Emir vermenin anlamı yol göstermek, yardımın anlamı güç vermek, desteğın anlamı ise bağışlamaktır.” (MG. 48). Bu erdemi kazanabilmek için çok büyük şeyler yapmaya hacet yoktur. Ona göre, “yoldaki taşları temizlemek hacıların şeytan taşlaması gibidir.” (M. 673). “Kişinin ölümünden sora arkasından gelecek olan amelleriyle birlikte yapmış olduğu iyilikler olacaktır.” (M. 515). “Nefs-i mühlhimenin on makamından üçü, cömertlik, ihsan ve iyiliktir.” (MG. 37).

4. Sonuç ve Öneriler

Türk kültür ve edebiyatının klasik metinlerinde ifadesini bulan değerler manzumesi, muhatabı olan Türk insanı için ret ve inkâr edilemeyecek hususiyetler taşımaktadır. Bu özellikleri dolayısıyla bu tip metinlerdeki değerlerin Türk insanına kazandırılması daha mümkün olacaktır.

Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinin, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ortaöğretim çağındaki öğrencilere kazandırılması hedefiyle ders öğretim programlarında yer verilen kök değerler açısından değerlendirildiği bu çalışmada, değer öğretimine katkı sağlayabilecek pek çok husus tespit edilmiştir. Genç nesillere değerlerin aktarılması ve kazandırılmasında iyi örnek oluşturabilecek yabancı materyallerden yararlanıldığı gibi Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre ve Mevlana gibi Türk dil ve kültür tarihinin önemli isimlerinin eserleri ile Dede Korkut Hikâyeleri, Oğuznâme, Garibnâme vs. nasihat edebiyatımız içerisinde değerlendirilen Türkçenin tarihî metinlerinden de istifade edilmesi önemli bir zarurettir.

Asıl yazılış gayeleri, mensuplarına iyi ve doğru yolu göstermek, onların iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olabilmeleri için rehberlik etmek olan bu ve benzeri eserler, bu türden mesajlar açısından büyük bir zenginlik taşımaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de sağlıklı bir birey ve toplum inşası için bu eserlerde ifadesini bulan düşüncelerden istifade edilmelidir.

Bu metinlerin yaş gruplarına uygun olarak günümüz Türkçesiyle ve edebî bir üslupla yeniden kaleme alınması; ders kitaplarında bazı bölümlerine yer verilmesi; bu eserlerin hikâye ve roman gibi edebî metinler ile televizyon, sinema, çizgi film ve bilgisayar oyunu gibi çağdaş materyaller vasıtasıyla geniş kitlelere duyurulması, değer erozyonunun yaşandığı günümüzde insanlık için etkin bir değer öğretimi aracı olabileceği gibi Türk dil ve edebiyatı öğretimine de önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Akbaş, Oktay. (2004). “Türk Millî Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının (Değerlerinin) İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- . (2005). “Değer Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar”. *İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (6-7. Sınıflar)*, Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü.
- Altınok, Baki Yaşa. (2010a). “Fatiha Suresi Tefsiri”. *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Edt. G. Aytaş. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yay.169-201.
- . (2010b). “Fevâid”. *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Edt. G. Aytaş. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yay.19-167.
- Aydın, Mustafa. (2011). “Değerler, İşlevleri ve Ahlak”. *Eğitime Bakış*. 19, 39-45.
- Aytaş, Gıyasettin ve Yılmaz Hacı. (2004). *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Yay.
- Bybee, Rodger W. ve Sund Robert. B. (1990). *Piaget for Educators*. Illinois: Waveland Press.

- Coşan, Esad. (1986). *Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat.
- Çelikkaya, Hasan. (1996). *Fonksiyonel Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: Alfa Yay.
- Çetin, Turhan. (2015). “Kültürel Coğrafya Perspektifinden Hacı Bektaş Velî'nin Felsefesi ve Eserleri”. *Türk Kültüründe Coğrafya-I* Ed.: A. Meydan ve T. Çetin. Ankara: Pegem Akademi Yayınları. 55-82.
- Çoban, Mustafa. (2016). “Değerler Eğitiminin Referansları Bağlamında Hacı Bektaş Velî'nin Makâlâtı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1: 1-22.
- Duran, Hamiye. (2010). “Besmele Tefsiri”. *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Edt. G. Aytaş. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yay. 203-327.
- . (2014). “Hacı Bektaş Velî”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://www.turke-debiyatiiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5684> [Erişim Tarihi: 15.11.2018]
- Eflâkî Şemseddin Ahmed. (1959). *Menâkıbu'l-Ârifin* Çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: TTK Yay.
- Erünsal, İsmail E. ve Ocak, A. Yaşar. (1984). *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ün-siyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- “Genelge 53” (2010). *MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı Değerler Eğitimi Genelgesi*.
- Güngör, Erol. (2000). *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güven, A. Zeki. (2014). “Türk Efsanelerinin Değerler Eğitimi Bakımından İncelenmesi”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 11 (26): 225-246.
- Güzel, Abdurrahman. (2002). *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kapkın, Betül, Çalışkan Zekeriya, Sağlam Mehmet. (2018). “Türkiye’de 1999-2017 Yılları Arasında Değerler Eğitimi Alanında Yapılmış Lisansüstü Çalışmaların İncelenmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 16, (35): 185-209.
- Kılcan, Bahadır. (2013). “Sosyal Bilgiler Öğretim Programında Yer Alan Değerlere İlişkin Öğrenci Algılarının İncelenmesi”. Yayımlanmamış doktora tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- . (2016a). “Öğretmen Adaylarının, Değerlerin Kazandırılmasına Yönelik Görüşleri İle Değerler Eğitimine İlişkin Algılarında Değerler Eğitimi Dersinin Rolü”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9 (45): 605-618.

- . (2016b). “Ignác Kúnos’un Kırk Dört Türk Peri Masalı Adlı Eserinin Değerler Açısından İncelenmesi”. *Turkish Journal of Education*. 5 (3): 82-94.
- Kurtoğlu, Fatma Süreyya. (2017). “Âşık Veysel’in Şiirlerini Değerler Eğitimi Açısından Okumak”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 83: 101-123.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996). “Hacı Bektaş-ı Velî”. *İslam Ansiklopedisi*, 14. Cilt, İstanbul TDV Yay. 455-458.
- Özensel, Ertan. (2003). “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1(3): 217-239.
- Özkan, Ömer ve Bankır, Malik. (2010). “Makâlât”. *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Edt. G. Aytaş. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yay. 473-775.
- Tahiroğlu, Mustafa ve Çetin, Turhan. (2015). “Değerler Eğitiminde Kullanılan Yöntemler”. *Değerler Eğitimi*. Ed. M. Gündüz. Ankara: Maya Akademi Yayınları. 19-48.
- TDEDÖP (2018). *Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yay.
- TDK (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yay.
- TDK(2018). *Güncel Türkçe Sözlük*. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1 [Erişim Tarihi: 23.11.2018]
- Tural, Sadık. (1992). *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler*. Ankara: Ecdâd Yay.
- Veugelers, Wiel. (2000). “Different Ways of Teaching Values”. *Educational Review*. 25: 37-46.
- Yaman, Ertuğrul. (2014). *Değerler Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Yazıcı, Kubilay. (2006). “Değerler Eğitimine Genel Bir Bakış”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*. 19: 499-522.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. (2006). “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”. Ankara: Seçkin Yay.

TAHTACI SEMAHLARININ HAREKET OLARAK İNCELENMESİ*

An Examination of Movements in Tahtacı Semahs

İlknur DEMİRBAĞ**

Öz

Geleneksel kültür ulusal kimliğinin en önemli temsiliyeti ve toplumların varlık sebebidir. Bu nedenle öneminin altını çizerek; tarih boyunca nesilden nesile aktararak kendi dinamizmi ile günümüze kadar gelen geleneksel kültür öğelerinden biri olan Tahtacı semahları bu makalenin ana konusudur. İçeriğini Tahtacı semahlarının özellikle hareket olarak incelenmesi oluşturmaktadır. Semahlar Alevi kültürünün önemli unsurlarından biri olan cem töreninde dede eşliğinde dönülen, saz, söz ve hareket unsurlarını da barındıran bir ritüeldir. Semahları kültür boyutuyla ele almış pek çok kuramsal araştırma, derleme, yazılmış makale bulunmaktadır. Ancak semahların hareket olarak incelendiği çalışmaların eksik olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Tahtacı semahları konusu, salt hareketler üzerine analitik bir inceleme mevcut olmamasından yola çıkılarak İstanbul Teknik Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, Türk Halk Oyunları Bölümünde başlatılmış bir araştırma projesinin ilk ayağıdır. Çalışma esnasında çeşitli Tahtacı köylerine ait semahların kayıtlarına ulaşılmıştır. Görülmüştür ki Tahtacılar, Türkiye'nin pek çok bölgesinde yerleşmiş olmalarına karşın, semahları açısından hareket ve müzik örgüsü bakımından ortak bir yapıya sahipler. Bunun üzerine biri İzmir Narlıdere'de diğeri Aydın Alamu't'ta daha önce tespiti yapılmış ve kayıt altına alınmış semah örnekleri hareket açısından incelemeye alınmıştır. Sonuçta temel olarak tespit edilen hareket formları paten olarak, adımları ise Romanotation hareket notasıyla- daha anlaşılır olması gayesiyle kısmen melodi notaları da eşlik edilerek- aktarılmıştır. Aynı zamanda semahın başından sonuna çeşitli bölümlerinde yerine getirilen, hareketleri ritüelistik kılan uygulamalar da mevcuttur. Makalede bunlara da yer verilmiştir. Ancak bu kadar spesifik bir çalışmada tespit edilen ve aktarılan tüm özelliklerin sadece Tahtacı Semahlarına ait olduğundan söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda çalışma da bu yönde bir bilgi ve sonuç içermemektedir.

Anahtar kelimeler: gelenek, kültür, Tahtacı, semah

Abstract

Traditional culture is the most important representation of national identity and the reason for the existence of societies. Therefore, Tahtacı semahs, one of the traditional elements of culture that have reached our day passed through generation with their dynamism is the main subject of this study. The aim of this study is to provide an examination of movements in Tahtacı semahs. Semah is a part of the Cem ceremony, an important aspect of the Alevi culture and can be defined as a ritual comprised of traditional musical instruments, words and movements in the accompaniment of a dede. There are many theoretical studies, compilations and articles which have examined semahs with regard to their cultural dimension. However, there is a lack of studies examining semahs movements. In this regard, the topic of Tahtacı semahs is the first step of a research project started by the Istanbul Technical University, Turkish Music State Conservatory, Turkish Folk Dances Department based on the fact that there is no analytical examination focused solely on movements. Semah records from various Tahtacı villages were reached as a part of the study. It was observed that the Tahtacı semahs have a common structure with regard to movements and musical pattern even though the Tahtacıs as a community are located in many different regions of Turkey. Therefore, semah examples recorded at Izmir Narlıdere and Aydın Alamu't were examined in terms of movements. As a result, the movement forms were transposed as a pattern, whereas the steps were transposed by way of Romanotation movement in the

* Makalenin Geliş Tarihi: 06.07.2018, Kabul Tarihi: 03.12.2018. DOI: 10.31624/tkhbdv.2019.35

** Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, Türk Halk Oyunları Bölümü, demirbagi@itu.edu.tr., ORCID ID:https://orcid.org/0000-0001-5537-979X

accompaniment of melody notes in order to make it more understandable. There are also applications that render the movements ritualistic which are executed at certain stages of the semah from the beginning to the end. These are also included in the article. However, it is not possible to state that all the characteristics determined and transposed in such a specific study are only those of the Tahtacı Semahs. In this regard, the study does not contain any information and conclusion.

Keywords: tradition, culture, Tahtacı, semah

1. Giriş

Tahtacılar genel olarak Batı Anadolu’da yerleşmiş, Anadolu Alevi oymaklarının en büyüklerindedir. Araççada iki anlam ifade eden Alevi kelimesi ilk olarak Hz. Ali’nin soyundan gelmeyi, ikinci olarak da Ali taraftarı olmayı temsil eder. Hz. Ali soyundan ve taraftarı olmak aynı zamanda yolundan gitmek anlamına gelmektedir. Bugünkü karşılığı Hz. Ali’yi sevmek, onun soyu Ehlibeytin yolunda gitmek şeklinde düşünülür (Öztürk, 2012: 264). Bu tanım Aleviliğe ilişkin pek çok birbirine yakın tanımda ortak noktadır. İlave olarak İslam çatısı altında bir yaşam biçimi, inanç ve felsefedir.

Tahtacıların kökenleri konusunda çok farklı görüşler özellikle yabancı araştırmacılar tarafından ortaya atılmıştır. Bunlardan biri antropolog Felix von Luschan’dır. Luschan Tahtacıları Alevi kabul etmekle birlikte, Güney Anadolu’nun ormanlık ve dağlık bölgelerinde yaşamış eski bir topluluk olan Likyalılar’ın devamı olarak görmüştür. Bunu da aralarındaki antropometrik ölçülerdeki benzerliklere dayandırmıştır (Engin, 1998: 14-15; Çıplak, 2005: 31). Bir diğeri Gezgin Ewald Banse’dır. Banse ise Tahtacılar’ı Hititli olarak ifade etmiştir ve onların gerek İslamiyet’i gerekse Türk dilini kabullenişlerini yüzeysel bulmuştur (1998: 19; 2005: 31). Carl Humann ise Tahtacılarla dinsel ve sosyal kökenleri bakımından ilgilenmiştir. O da Tahtacıların eskiden Hristiyan olup korkudan zamanla İslamiyet’e geçtiklerini ifade etmiştir (1998: 68; Çıplak, 2005: 31). Hanry Raubinson, daha da ileri gitmiş Tahtacıları Yahudi kalıntısı olarak görmüştür (Toros, 1938:9; Çıplak, 2005: 32).

Osmanlı tarihi konusunda çalışmalarıyla ünlü Alman tarihçi ve dilci Franz Bamberger ise Şah İsmail zamanındaki Safevilerle Tahtacıların gelenek ve törelerinin benzerliğini öne sürerek onların Safevi tarikatına üye İranlı göçmenler olarak 16. Yüzyılın başlarında İran’dan Anadolu’ya göç ettirilmiş olabileceğini söylemiştir (Engin, 1998: 26-27; Çıplak, 2005: 32).

Bu çalışmaların Tahtacılar ile ilgili yapılmış ilk çalışmalar olmalarının dışında onlara ilişkin gerçekçi bilgileri yansıtmadıkları sonraları yerli araştırmacıların yaptıkları çalışmalarla kabul edilmiştir. Türk dilbilimci, yazar ve siyasetçi Besim Atalay Tahtacılar’ın başka ırklarla hiç karışmamış, Türkmen soyunun en güzel ırksal özelliklerini taşıyan ve Orta Asyalı Türkmenlerden farklarının olmadığı yönünde görüş bildirmiştir (Atalay, 1340: 16; Çıplak, 2005: 33).

Bunun yanında yerli araştırmacılar arasında da fikir ayrılıkları yaşandığı görülmektedir. Bir kısım araştırmacının Tahtacıların Ağaçerilerin torunları olduğu görü-

şünün yanı sıra bir kısmında bunun bir varsayım olduğu düşüncesi mevcuttur. Türk tarihçisi Faruk Sümer Tahtacıları eski göçebe Türkmen gurubu olan Ağaçeriler'in bir uzantısı olarak görürken, Halk Bilimci M. Şakir Ülkütaşır ise bunu acele verilmiş bir hüküm olarak değerlendirmiştir (Çıplak 2005: 34-35). Ancak Alman bilim insanı Krisztina Kehl'in Tahtacı ve Ağaçeri kavramlarının anlam bakımından birbirlerine benzemesini her iki grubun aynı yörelerde yaşamış olmasına ve 13. ve 16. yüzyıllar arasındaki tarihsel sürekliliğin tahmin edilmesine dayandırmış ve bunun ilginç bir tez olmakla beraber bir varsayım olarak kabul edilmesi gerekliliğine vurgu yapmıştır (Kehl, 1995:107; Çıplak, 2005: 35).

Tahtacılar konusunda ilk çalışmaları başlatan aynı zamanda akademisyen ve yazar olan Yusuf Ziya Yörükân'ın düşüncesi ise, Tahtacıların Orta Asyalı Tahtahlar soyundan gelen bir Türkmen grubun uzantısı olduğu, Tahtacı denme sebebinin Tahtacılıkla uğraşmalarıyla ilgili olmadığı yönündedir. Buna kanıt olarak da bazı Tahtacı oymaklarının tahtacılıkla uğraşmamalarını göstermiştir (Yörükân, 1998:377-379; Çıplak, 2005: 35).

Tahtacıların kökenlerine ilişkin 19. yüzyıl sonunda yabancı, 20. yüzyılda ülkemizde, tarihçi, yazar, araştırmacı pek çok bilim insanı tarafından farklı fikirler ortaya atılmıştır. Özellikle Tahtacıların Türk olmadıkları ve sonradan Müslümanlaştırıldıkları iddiası bugün tamamıyla geçersiz kılınmış, yapılan pek çok araştırma ve inceleme sonucunda Tahtacıların Oğuz boylarından Ağaçeriler'in bir uzantısı oldukları, Türkçeden başka dil bilmedikleri, Orta Asya Türk örf ve adetlerini korumayı sürdürdükleri birçok bilim insanı ve araştırmacı tarafından kabul görmüştür (Çıplak, 2005: 36).

Arşivlerde bu görüşü kesin bir şekilde destekleyen herhangi bir belgenin olmamasına rağmen Tahtacılar ile Ağaçeriler'in Oğuz boyundan olması, tahtacı adının geçtiği 16. yüzyıldan itibaren Ağaçeriler'in ortadan kaybolması, geçimlerini ağaç işleriyle sağlamaları, her iki topluluğun da aynı inanç yapısına sahip ve yaşadıkları bölgelerin aynı olması, bu iki topluluğun aynı kökenden geldiği görüşünü kuvvetlendirmiştir (2005: 36).

Tahtacılar geçimlerini ağaç dikmek, kesmek ve tahta işleriyle uğraşarak sağlayan, bu nedenle de genellikle ormanlık bölgelerde yaşayan, geçmişte konar-göçer yaşamış olmalarına karşın bugün yerleşik hayata geçmiş topluluklardır. Dolayısıyla yerleşik hayata geçtikten sonra tarıma yönelmişlerdir. Doğayla iç içe yaşamışlar ve yaptıkları orman işlerinin çoğunu kadın-erkek hep birlikte yapmışlardır.

Tahtacılar yoğun olarak Anadolu'nun Güney Doğusunda başlıca Gaziantep, Adana Mersin, Antalya, Isparta, Burdur, Denizli, Muğla, Aydın, İzmir, Manisa, Balıkesir, Çanakkale şeridi üzerinde çoğunlukta olmak üzere daha içeride Afyonkarahisar, Ankara ve Konya illerini kapsayan geniş bir bölgede yaşamaktadırlar (Andrews,1989:288-294; Çıplak, 2005: 30).

Anadolu Aleviliğinde topluluklar ocaklı dedeler tarafından yönetilir. Tahtacılar da dedeler, kutsal sayılan iki soydan gelir. Bunlar; İzmir Narlıdere'de Yanyatır Ocağı

ile Aydın Reşadiye’de bulunan Hacı Emirli Ocağı’dır (Yörükan, 1929:61; Çıplak, 2005:36). Bu iki ocağa bağlı da oymaklar vardır. Yanyatır Ocağı’na bağlı on iki ocaktan en büyüğü Çaylak Oymağı, Hacı Emirli Ocağı’na bağlı üç ocaktan en büyüğü ise Şehepli Oymağı’dır.

Çalışmada incelenen örneklerden biri İzmir Narlıdere’ye, diğeri Aydın Almut köyüne aittir.

İzmir’in Narlıdere ilçesinde yer alan Narlı mahalle sınırları içerisinde Yukarı köyde yerleşmiş olan Tahtacılar Yanyatır Ocağı’na bağlıdır. Narlıdere’de Türkmen yerleşimi Tahtacılarla başlamıştır. Kökenleri Horasandır. “Yanyatırlar Horasan, Basra, Selmanpak, Samara ve Meşhed üzerinden, Musul hattından Nusaybin’de Zeynel Abidin’in ziyaretini yaptıktan sonra Mardin, Maraş yoluyla Adana’ya gelirler. Ancak Adana derebeyi Hızır Paşa ile çatışınca Ege bölgesine göç ederler” (Yılmaz, 1948: 8).

Aydın ili Bozdoğan ilçesine bağlı Almut köyündeki Tahtacılar da Yanyatır Ocağı’na bağlıdır. Dolayısıyla kökenleri ve göç serüvenleri Narlıdere’deki Tahtacılarla aynıdır.

2. Tahtacılar da Semah Geleneği

Semah kelimesi Alevi kültürüne ait bir kavram olmanın yanı sıra günümüzde hem Türk Halk Müziğinde geçen hem de hareket olarak ele aldığımızda karşılığı olan bir formdur.

Tahtacılar da semah konusuna bakıldığında, kültürel olarak Cem törenlerinde yerine getirilen, içeriğini müzik eşliğinde hareketlerin oluşturduğu bir ritüel olarak tanımlamanın yanı sıra, aynı zamanda günümüzde “Cemler dışına da taşmış uygulamalardır” denilebilir. İzmir Narlıdere’de 4 Mayıs 2008 de ilki yapılan Tahtacı Şenlikleri (sonraları geleneksel olarak sürdürülmüştür), Hıdırellez şenlikleri semah örneklerinin cem dışında da uygulamalarına örnek teşkil ederler. Bu sonuç, özellikle son yıllarda Alevilerin gittikçe kapalı bir toplum olmaktan çıkıp, kendilerini daha fazla ifade edebilme özgürlüğüne sahip olmalarından da kaynaklanabilir.

Hatta semahın hareket yapısı yine tahtacılar da özgü bir oyun olan Mengiler ile çok benzerdir. Bu nedenle her türlü eğlencede aynı hareket örgüsüne rastlanabilmektedir. Örneğin, düğünlerinde oynadıkları oyunlar semah hareketleri ile birebir aynıdır.

Tahtacı semahlarını, alan araştırmalarıyla pek çok kez tespit etmek girişimleri olmuşsa da Tahtacılar daha önce de belirtildiği üzere çoğu yerde Cem törenlerine dışarıdan kimseyi almadıkları için ancak Cem dışında, göstermek amaçlı uygulamaları kayıt altına alınabilmiştir. Bu nedenle semahı hareket bazında görmenin ötesine geçilemediği için ritüelistik duygu devinimi üzerine değerlendirme yapmak pek mümkün olamamıştır. Ancak kendi yaşanmışlıklarımız, genel cem ve semah bilgilerimizden yola çıkarak şunların altını çizebiliriz. Alevilerde inanç, kadın ya da erkek ayırımı olmaksızın insanı ve insan olmayı esas alan düstur üzerine inşa edilmiştir. Bunun

içindir ki Cem, iyi ahlak, saygı, sevgi, hak ve adalet duygusu gibi erdemlerin görgü edinildiği, inanç birliğinin kutsandığı, hissedildiği, kusurlardan arınma Tanrıya ulaşma çabalarını içeren törenlerdir. Dolayısıyla tüm ritüel boyunca yapılan hizmetler, bu duygu ve düşünceler içerisinde gerçekleştirilerek hem sözde, hem sazda, hem de harekette ifade bulur. Semah ise bunların hep bir arada görüldüğü cem içindeki hizmetlerden biridir.

Konu olan semah üzerinden bakıldığında; semaha başlamadan dedenin huzuruna çıkılması, niyaz edilmesi, karşılıklı semah dönenlerin birbirlerinin omuzlarında öpmeleri her ne kadar hiyerarşik bir düzen görünümü verse de yoğun duygu yüküyle gerçekleşir. Niyaz, Alevilikte Cenabı Hakk'a yalvarma, yakarma anlamındadır. Cenabı Allah'ın ismi anıldığında, Hz. Muhammed'in, Hz. Şah-ı Merdan Ali'yel Murteza'nın, Ehlibeytin, On İki İmamların, Erenlerin, Evliyaların, Nebilerin, Velilerin adları anıldığında başparmağın öpülüp alına götürülmesidir. Birçok yerde de eli göğse sonra şahadet parmağının ağza götürülüp öpülmesi şeklinde yapılan selamlamaya denilmektedir.

Hareketler esnasında sırasıyla sağ kolun yukarıya sol kolun aşağıya- sol kolun yukarıya sağ kolun aşağıya indirilmesi şeklinde süregelen devinim ya da hep birlikte sağa sonra sola dönerek akan hareket örgüsü öylesine ahenkle, duygu yoğunluğu ve artan bir hızla sürdürülür ki adeta dünyadan kopup yaradan ile yaratılanın, yer ile göğün buluşmasıdır. Bu buluşmanın hareket armonisinde ifade bulmasıdır.

Makalenin konusu semahlarının genel yapısına bakıldığında ise şu özellikler tespit edilmiştir.

- Tahtacı semahlarının en belirgin özelliği, Anadolu'daki diğer Semahlarda görülen daire formunun aksine çoğunlukla karşılıklı sıra halinde uygulanmasıdır.
- Genellikle kadınlar ve erkekler birer sıra halinde karşılıklı dururlar.
- Karşı karşıya icra edildiği için semahta bulunan kişi sayısı çifttir.
- Hareket olarak genellikle iki bölümlüdür. Birinci bölümde alan kullanmadan, oldukları yerde sadece kol hareketleri ile başlarlar. İkinci bölüm ayak hareketlerinin katılımı ile devam eder.
- Semah dönenlerin tümünün aynı anda kalkması gerekmemektedir. Semah esnasında oturanlar arasından da katılım olabilir. İsteyen kendine yakın olan başka bir kişiye gider, onu omuzlarından öper ve birlikte katılabilirler.
- Semah esnasında yer değiştirme de yapılabilir. Yani semahın dışından bir kişi semah içinden birinin omzuna dokunarak onunla yer değiştirebilir.
- Mutlak bir kadın bir erkek olmalı gibi bir düzeni yoktur.
- Sadece sağ ayakla başlama kuralı yoktur.

• Müzikal olarak genellikle diğer semahlarda olduğu gibi farklı usuller bir arada kullanılmamıştır. Yani Türk Halk Müziğinde bileşik usul olarak geçen dokuz zamanlı usulde başlar ve biter. Ancak gideri (hızı) artarak devam eder. Düzüümü çoğunlukla 2+2+2+3 tür.

Bunların yanı sıra semahın genel akışı içinde ritüelistik uygulamalardan da söz etmek mümkün. Örneğin:

• Tüm semahlarda olduğu gibi Tahtacı semahlarının da başında ve sonunda dede tarafından okunan gülbeng, bu semahlarda iki bölüm arasında da okunur. Buna “ağırlama hayırlısı” denir. Gülbeng, Ayin-i Cemlerde okunan dualara denir. Çeşitli konulara göre adlandırılırlar. “Cem Birleme Gülbengi”, “Dolu Gülbengi”, “Musahiplik Gülbengi”, “Dem Gülbengi” gibi sıralanırlar (Öztürk, 2012: 305).


• Semah döneceklerin başlamadan önce birbirlerinin omuzlarından öperek selamlamaları ikinci bölüme geçerken tekrarlanır.



• Kişiler dedenin önünden geçerken sırtlarını dönmezler.

Her ne kadar semahı, cem törenlerinin içerisinde görmek çok mümkün olmasa da kimi Tahtacıların araştırmacılar için dışarıda döndükleri örnek semahlar hareket açısından incelemede oldukça önemli kaynak oluşturmuşlardır.

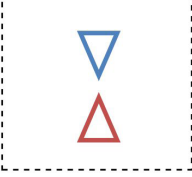
Hareketlerin belli bir düzen içerisinde yapılmasında ise temel olarak kullanılan patenler¹ vardır. Patenlerde yer alan semboller;

Kadını  Erkeği  Dedeyi 

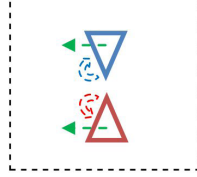
Gidilen yönü 

Kişilerin döndüklerini ve dönüş yönlerini   ifade eder.

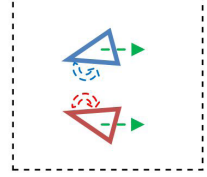
- Bu patenlerden biri, karşılıklı olarak hareket edilen formdur. İzmir Narlıdere’deki semah böyle bir örnektir. Karşıdan bakıldığında görülen şekli; karşılıklı her iki kişinin de aynı yöne sağa veya sola, sonra ters yöne dönerek hareket ettikleri, hep aynı alanı kullandıkları, ezginin bazı bölümlerinde ise yer değişerek aynı düzeni devam ettirdikleri formdur. Bu formda paten, temsili bir çift üzerinden verilmiştir ve semahın birinci bölümünde oldukları yerde sadece kol hareketleri yer aldığından, şekiller de ayak hareketlerinin başladığı ikinci bölümden itibaren gösterilmiştir.



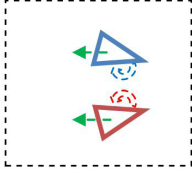
Şekil-1
Karşılıklı duruş



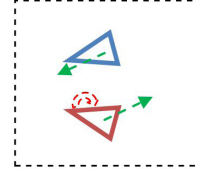
Şekil-2
90° sola dönüş ve gidiş



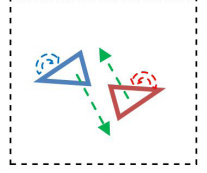
Şekil-3
180° sağa dönüş ve gidiş



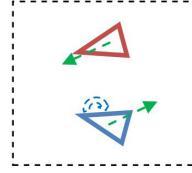
Şekil-4
180° sola dönüş ve gidiş



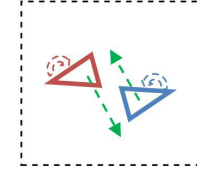
Şekil-5
Sağa dönüş ve
yer değiştirme I



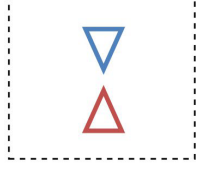
Şekil-6
Yer değiştirme II



Şekil-7
Yer değiştirme III

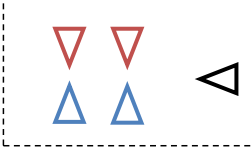


Şekil-8
Yer değiştirme IV

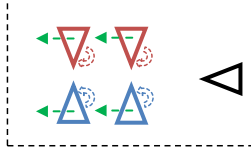


Şekil-9
Başlangıç Pozisyonu

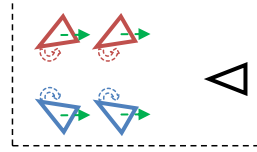
- İkinci patende birinciden farklı olarak yer değiştirme blok halinde dönülerek sağlanır. Aydın Almut'ta dönülen semah böyle bir örnektir. Örnekte patenler iki çift üzerinden gösterilmiştir.



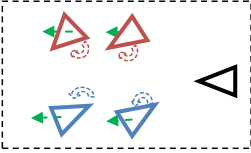
Şekil-1 Karşılıklı duruş



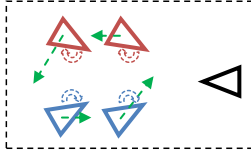
Şekil-2 90° sola dönüş ve gidiş



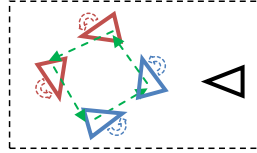
Şekil-3 180° sağa dönüş ve gidiş



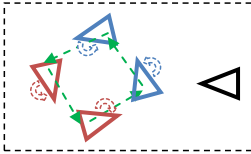
Şekil-4 180° sola dönüş ve gidiş



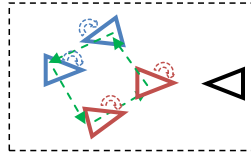
Şekil-5 Sağa dönüş ve yer değiştirme I



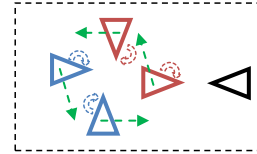
Şekil-6 Yer değiştirme II



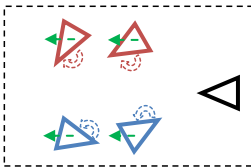
Şekil-7 Yer değiştirme III



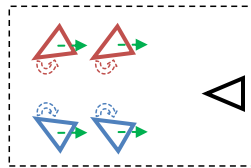
Şekil-8 Yer değiştirme IV



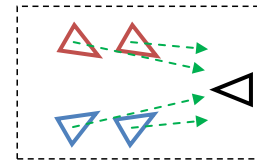
Şekil-9 Yer değiştirme V



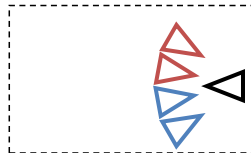
Şekil-10 Yer değiştirme VI



Şekil-11 180° sağa dönüş ve gidiş

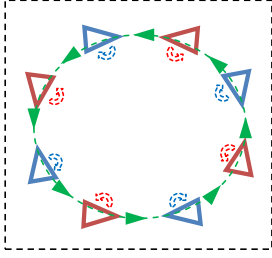


Şekil-12 Bitiriş için toplanma

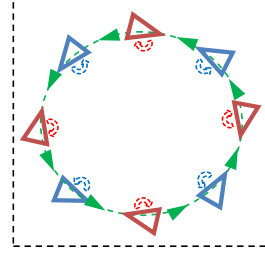


Şekil-13 Bitiriş

- Bir diğer paten daire formudur. Bu düzende kişiler sırasıyla sağındaki kişiyle sonra solundaki kişiyle yüz yüze gelecek şekilde dönerek hareket etmekte, aynı zamanda da dairenin dönüşünü de sağlamaktadırlar. Bu örnekte patenler dört çift üzerinden verilmiştir (www.tdk.org.tr).



Şekil-14 Çiftlerin aksi yöne dönüşleri



Şekil-15 Çiftlerin birbirlerine dönüşleri

3. Sonuç

Bu makale Tahtacı semahlarının hareket olarak incelenmesi üzerine bir araştırma projesinin sonuçlarını içermektedir. Çalışma, tercih edilen iki Tahtacı köyündeki semah uygulamaları üzerinden yürütülmüştür. Bu nedenledir ki makale boyunca belirtilen hususların başka semahlarda olup olmadığına dair bilgi ve sonuç içermemektedir.

Hareketlerin yazımında kullanılan Romanotation hareket notasyonu, oldukça çok sembolün olduğu ve bedenın tüm bölümlerine ait görülebilir ve yazılabilir hareket detaylarının kaydedilmesinde kullanılan sistemlerden biridir. Bu makalede ise sadece ritmik olarak ayak hareketlerinin yazımında tercih edildiği için çok az sembolle kullanılmıştır. Özellikle ayak hareketleri için kullanılan semboller müzikte sesleri temsil eden işaretlere çok yakındır ve hareketlerin ritmik olarak yazımı müzikte kullanılan süre değerleri ve gösterimi ile aynıdır.

Hareketin melodi üzerinde seyrini görebilmek amacıyla hareket yazımıyla beraber çalınan ezgiden kısa bir kesit de nota olarak üstünde yer almaktadır. Verilen dört ölçü melodinin öncesi ve sonrası vardır. Ölçüler sözün girdiği ve ayak hareketlerinin başladığı bölümden itibaren dört ölçülük bir kesittir.

Örnek alınan semahların ritmik olarak basit hareket notasıyla gösteriminde kullanılan semboller:

Sağa dönük nota  sağ ayağı, sola dönük nota  sol ayağı ifade etmektedir.

Çalışmanın konusu Tahtacı semahlarına hareket olarak bakıldığında temel olarak iki farklı adım yapısı görülmektedir ve bu yapı tüm semah boyunca aynı biçimde

- Kehl, Krisztina. (1995). "Tahtacı Geleneklerinde İslam Dışı Öğeler". *I. Akdeniz Yöresi Türk Topulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Kb Hagem Yayınları.
- Öztürk, Zeynel. (2012). *Dünya Dinleri Gizli Tarihi*. İstanbul: Sokak Kitapları Yayınları.
- Toros, Taha. (1938). *Toroslarda Tahtacı Oymakları*. Mersin: Mersin Halkevi Basımı.
- Türk Dil Kurumu. "Paten" Erişim Tarihi: 12.04.2018. [Http://Www.Tdk.Org.Tr/Index.Php?Option=Com_Gts&Arama=Gts&Guid=Tdk.Gts.5a255035714e92.60343757](http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=tdk.gts.5a255035714e92.60343757)
- Türkiye Radyo Televizyon Kurumu. "Tahtacı Semahları" (Belgesel), Kurum Arşivi.
- Vasilescu, Theodor. (1969). *Sistemului De Notare Grafică A Dansului (Dance Graphical Notation System)*. Romania.
- Yörükkan, Yusuf Ziya. (1929). "Tahtacılar", *Darü'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı.12
- .(1998). "*Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*". Ankara: KB Yayınları.
- Yılmaz, Abdurrahman. (1948). *Tahtacılar Gelenekleri*. Ankara: C.H.P. Halkevleri Yayınları, Millî Kültür Araştırmaları: IX

SAFEVİ ŞEYHLERİNİN DULKADIRLI MÜRİTLERİ*

The Dulkadirli Disciples of the Safavid Sheikhs

Arif SARI**

Öz

Safeviyye tarikatının Türkmenlerin İslam anlayışına uygun yeni bir din yorumu getirmesi, tarikatın konar-göçerler arasında yayılmasını kolaylaştıran temel unsurdur. Safevi şeyhleri, medreseler ve sünnî İslam akidesine bağlı zâviyelerin etkisinden uzak aşiretlere halifeler göndererek taraftar toplamayı başarmışlardır. Tarikat, önce Akkoyunlu ve Karakoyunlu bölgesindeki göçebe kabileler arasında, akabinde Anadolu'da yayılmıştır. Safeviyye tarikatı, Osmanlı Devleti'ne bağlı göçebelerin yanı sıra Ramazanoğlu ve Karamanoğlu beyliklerinin ahalisini meydana getiren Türkmenlerden de önemli sayıda destekçi bulmuştur. Safevi şeyhlerine gönülden bağlanan ve Safevi Devleti'nin kuruluşuna da büyük bir şevkle iştirak eden Türkmen teşekküllerinden biri de Dulkadirli Türkmenleridir.

Bu makalede, Dulkadirli Türkmenlerine mensup aşiretlerden hangilerinin ne suretle Safevi birliğine katıldığı izah edilmeye çalışılacaktır. Makalenin ilk kısmında Dulkadirli aşiretleri arasında Safevi tarikatının yayılmasını sağlayan şartlar ele alınmaktadır. Bu amaçla Dulkadirli Türkmenlerinin yurt tuttıkları Maraş, Kars-ı Maraş (Kadirli) ve Bozok (Yozgat) bölgelerinde XV. ve XVI. yüzyılda etkili olan dini çevre hakkında, özellikle Osmanlı tahrir defterlerinden elde edilen veriler sunulacaktır. Çalışmanın ikinci kısmı ise Dulkadirli Türkmenlerinden, Safevi birliğine katılan aşiretler hakkındadır. Safevi Devleti'nde önemli vazifeler üstlenen Dulkadirli şahsiyetlerden örnekler verilerek, bunların mensup oldukları aşiretlerin Dulkadirli'lerin hangi kolundan oldukları ve hangi bölgeden ayrılarak İran'a gittikleri izah edilecektir. Dulkadirli'lerden Safevilere katılan aşiretlerin asıl yurtlarının tespitinde yine Osmanlı Tahrir defterleri asli kaynak olarak kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dulkadirli Türkmenleri, Safevi şeyhleri, Halvetiyye, Rüşenîyye, Bozok, konar - göçerler

Abstract

The introduction of a new religion explanation in accordance with the Islamic understanding of the Safavid order of the Turkmans facilitated the dissemination of the tariqat among the nomads. Safavid sheikhs were able to gather supporters sending caliphs to the tribes that were far from the influence of zawiya adherent to madrasas and Sunnî Islamic doctrine. The sect was first spread among the nomadic tribes in the Aqkoyunlu and Karakoyunlu regions and later in Anatolia. The Safaviyye sect found a significant number of followers from the Turkmans who formed the community of Ramazanoğlu and Karamanoglu, as well as nomads from the Ottoman Empire. One of the Turkman organizations, who were sincere followers of Safavid sheikhs and participated in the foundation of the Safavid State, was the Dulkadir Turkmans. The aim of this article is to explain which of the tribes belonging to Dulkadirli Turkmens participated in the Safavid Union and in what way they participated. In the first part of the article, the conditions that enabled Safavi tariqat spread among the Dulkadirli tribes are discussed. For this purpose, the data especially from the Ottoman Registry Books about the religious environment which was effective in Maras, Kars-i Maras (Kadirli) and Bozok (Yozgat) regions of Dulkadirli Turkmans in XV. and XVI. centuries are presented. The second part of the study is about the tribes who joined the Safavid unit from the Turkman of Dulkadir. Some examples of Dulkadirli personalities who carried out important duties in the Safavid State are presented; which tribe they belonged to and what region they were from the Dulkadirs and where they left for Iran are explained.

* Makalenin Geliş tarihi: 21.02.2019, Kabul Tarihi: 25.02.2019. DOI: 10.31624/tkhbvd.2019.36

** Öğr. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, arif.sari@gazi.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5820-7296>

The Ottoman Tahrir books are used as the main source for the determination of the main dwellings of the tribes who joined the Safavids.

Keywords: Dulkadirli Turkman, Safavid Sheikhs, Halvetiyye, Rûşeniyye, Bozok, nomadic tribes

1. Giriş

Safeviyye tarikatının kesif bir Türk nüfus barındıran Erdebil’de ortaya çıkması tarikatın öncelikle Türkmenler arasında yayılmasında amil oldu. Tarikat, ilk başta Akkoyunlu ve Karakoyunlu sahasındaki aşiretlerden, kısa süre sonra Anadolu ve Suriye’nin kuzeyinde bulunan Türkmenlerden taraftar topladı. Bunda, Safevi şeyhlerinin kendilerine intisap eden aşiret üyelerinden rüşünü ispat edenleri, irşat vazifesiyle tekrar geldikleri aşiretler arasına göndermeleri etkili olmuştur (Hoca Sadeddin, 1979a: 345; Savaş, 2013: 99).

Şeyh Hoca Ali zamanında Safeviyye tarikatı, Osmanlı Devleti’ne tâbi konar-göçerlerden başka Ramazanoğulları, Dulkadirli ve Karamanoğulları beyliklerinin ahali-sini meydana getiren Türkmenlerden önemli sayıda destekçi bulmuş durumdaydı. Tarikatın oldukça etkili olduğu bir diğer göçer teşekkül ise bu sırada Memlûk idaresinde yaşayan Halep Türkmenleriydi (Hinz, 1948:9; Yazıcı, 1966: 53; Celal-zâde Mustafa, 1990: 48-51).

Türkmenler, XIII. yüzyılın sonunda dahi Tanrı’nın insan suretinde görünmesi, ruhun bir bedenden başka bir bedene göçü, haksızlık ve zulme son verecek bir kurtarıcı önder beklentisi gibi temeli eski Türk dinine dayanan inançları canlı biçimde muhafaza ediyorlardı (Ocak, 2000:144). Safevi şeyhlerinin, bilhassa Şeyh Cüneyd’in, Türkmenlerin bu kadim inanç esaslarını İslamî motiflerle bezeyerek tarikata yeni bir yön vermeleri Safeviyye’nin göçerler arasında yayılmasını kolaylaştırmıştır. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar döneminde iyiden iyiye belirginleşen biçimiyle, Safevi şeyhleri kendilerini bu inancın merkezine yerleştirmişler, tarikat mensupları nezdinde tanrısal düzeyde kutsal bir makamda kabul görmeye başlanmışlardır (Kazvinî, 2011:34). Safevi şeyhini, mürşid-i kâmil ve beklenen kurtarıcı mehdi kabul eden Türkmenler (Melikoff, 2006:54; Gülten, 2016:27-29), ona sorgusuz ve sınırsız bir sadakatle bağlanmışlardır.

Şeyh Cüneyd, Osmanlı Anadolu’sundan Karaman bölgesine geçtiği, oradan Varsaklar, Halep Türkmenleri, Dulkadirli ve Çepniler arasında dolaşp Akkoyunlu ülkesine döndüğü yolculuğunda Türkmen müritlerinin büyük ilgisiyle karşılaşmıştır (Hoca Sadeddin, 1979b:171; Aşıkpaşazâde, 1949; Rumlu Hasan, 2004:25). Şeyh Cüneyd’in Dulkadirliyle ilk irtibatı bu yolculuğu sırasında olmuştur. Dulkadirli-lerin Diyarbekir’de bulunan kolundan bazı aşiretler Cüneyd’in İran’a dönüşü sırasında (1459–1460) onunla birlikte gitmişler, siyasi faaliyetlerinde yanında yer almışlardır (Cevanşir, 2007:499). Öte yandan Şeyh Cüneyd’in kendisine sadakatle bağlı müritleriyle büyük bir güce eriştiğini fark ederek siyasi faaliyetlere girişmesinde bu yolculuk başlangıç mahiyetindedir. Onun siyasi faaliyetlerinin nihai hedefi ise kendi hükmü altında yeni bir devlet tesis etmektir. (Celal-zâde Mustafa, 1990:48,129).

Şeyh Cüneyd'ten sonra tarikatın başına geçen Şeyh Haydar, Akkoyunlulara karşı fiilen bir istiklal mücadelesine giriştiğinde arkasında yine Safevi şeyhlerinin sadık Türkmen müritleri bulunuyordu. Babası Cüneyd gibi Haydar'ın devlet kurma düşüncesi de başarısızlıkla sonuçlandı. Ancak Türkmenler şeyhlerinden hiçbir suretle yüz çevirmediler. Onlar, Şah İsmail'in hurucu ve müritlerini kendisine katılmak üzere Erzincan Yaylası'na çağırıldığı duyurulduğunda, uzun süredir beklemedikleri bu çağrıya heyecanla uydular. Erzincan'da toplanan bu aşiretler arasında; Ustaclu, Şamlı, Rumlu, Musullu, Bayburdlu, Karamanlı, Varsak, Tekeli, Avşar, Kaçar ve Karacadağ Türkmenleriyle beraber mühim miktarda Dulkadirli aşireti de vardı (İbn Kemal, 1997:277). Safevilere katılan Dulkadirliiler daha çok Söklen, Ağcalı, Hacılı, Ağcakoyunlu, Şam Bayadı, Eymir, Çiçekli, Camuslu, Şâdibeyli, Kavurgalı, Şemseddinli, Şamlı, Sarı Şeyhli kabileleri ve bunlara bağlı aşiretlere mensuptu (Sümer, 1999:180-187). Kesin rakamı tespit etmek zor görünmekle birlikte Şah İsmail'in çağrısına uyararak ilk aşamada Safevilere katılan Dulkadirliilerin nüfusu 5000 hane kadardı (Sümer, 1999:18; Celal-zâde Mustafa, 1990:129). Dulkadirli aşiretlerinin Safevilere katılımı daha sonraki dönemlerde de sürmüştür. Nitekim Yavuz Selim'in Alaüddeve Bey'i yenip Dulkadir Beyliği'ne son vermesiyle Dulkadirliilerden yeni bir bölük Safevilere katılmak üzere İran'a gitmiştir (Rumlu Hasan, 2004:191; Sümer, 1999:49). Ceridlerden kopan bazı obaların İran'a gidişleri ise çok daha sonra, Şah Abbas zamanında olmuştur.

2. Dulkadirli Memleketinde Şeyhler, Dervişler, Zâviyeler

Anadolu'daki Türkmen aşiretlerinin Safevi hareketine dâhil olmalarında Osmanlı merkezî devlet anlayışının konargöçerler üzerinde idari ve mali baskı oluşturması, onların iskâna zorlanmaları, inançlarına hoşgörü gösterilmemesi ve Safeviler tarafından kendilerine makam vadedilmesi başlıca nedenler olarak gösterilmektedir (Ocak, 2004:220; Savaş, 2013:120; Saydam, 2009:15; Sümer, 1949-1950:515). Ancak, Dulkadirli Türkmenleri hem Safevi tarikatının yayılma sürecinde hem de Şah İsmail'in hurucu esnasında, Dulkadirli Beyliği idaresinde bulunuyorlar ve merkezî bir devlet yönetiminden son derece uzak bir yaşam sürüyorlardı. Kaldı ki, Dulkadirli Beyliği'nin idari yapısını boy birliği teşkil ettiğinden aşiretler, beyliğin temel idari birimlerini oluşturmaları bakımından önemli mevkiyelerdi. Dulkadirli Beyliği'nde boy beyleri birer sancak beyi, aşiret liderleri ise geniş hak ve yetkilere sahip birer askerî durumundaydı. Boy beyleri, aşiret reisleri ve sipahiler çoğunlukla Dulkadirli Hanedanı'yla irsî bağları bulunan, vergi muafiyetlerinin yanında kendilerine mühim miktarda gelir tahsis edilen kimselerdi. Bu manada ne merkezî bir devlet yapısının baskısı ne de kendilerine teklif edilen makam vesilesiyle Dulkadirli beyleri ve nüfuzlu aşiret liderlerinin Safevilere katıldıklarını söylemek mümkün değildir. Dulkadirli aşiretlerinden bazılarının kendi aralarında veya Dulkadir beyi ile anlaşmazlık yaşamaları sebebiyle İran'a gidişleri ise müteferrik hadiselerdendir. Dulkadirliilerin Safevilere verdikleri desteğin ardındaki asli sebep dinî taassup ve şeyhlerine duydukları sadakattir. Keza, Dulkadirliiler arasında Safevilere katılımın sünnî Halvetî tarikatının son

derece etkin olduğu Maraş havalisine nazaran heterodoks İslam inancının daha yaygın bulunduğu Bozok çevresindeki aşiretlerden olması da buna delalet eder.

Dulkadir Beyliği, Safevi Devleti'nin neşet ettiği sırada genel olarak Maraş, Kars-ı Maraş (Kadirli) ve Bozok (Yozgat) bölgelerine hâkimdi. Beyliğin merkezi olması hasebiyle Maraş ile kadim bir iskân bölgesi olan Kars-ı Maraş devrin şartlarına göre birer şehir vasfında olup, bu şehirlerin çevresini yurt tutan aşiretler yerleşiklerle uyumlu bir yaşam sürüyorlardı. Bozok bölgesi ise şehir ve kasabası bulunmayan, çok az sayıda köyle meskûn vaziyeteydi. Bölgedeki Dulkadirli aşiretleri bütün unsurlarıyla konar-göçerliği sürdürmekteydiler.

Sünnî inancın temsilcisi olan medrese ve zâviyeler, şehir ve kasabalarda bulunduğundan ilmiye mensubu ve tarikat ehli kimselerle daha kolay iletişim kuran yerleşikler arasında sünnî İslam daha rahat yayılmıştır. Aşiretler arasında, şehirlerdeki tekkelerle bağları olan göçebe dervişler ile medreselerle irtibatlı ilim ehlinin bulunması ise bu inancın göçerlere intikaline vesile olmuştur (Witteck, 1963:267). Dulkadirli göçerleri içinde de aşiretleriyle birlikte yaylak-kışlak hayatı süren ilmiye sınıftan müderrisler ve medrese öğrencilerinin yanı sıra sünnî çevreden sulehâ, duacı ve naibü'ş-şer' unvanlı kimseler görülmektedir (BOA. TD/155; BOA.TD/998; KKA. TD/116). Bunlar, mensup oldukları aşiretin inancına nufüz etmiştir. Sünnî İslam'ın aşiretlere yayılmasında Dulkadirli beylerince kurulmuş vakıfların da tesiri olmuştur. Örneğin Afşin yakınlarındaki Binboğa Dağı eteklerinde yer alan ve içerisinde bir medrese bulunan Ashâb-ı Kehf Vakfı'na (Eyicil, 2005:11-27; KKA.TD/108:408) hizmetle mükellef Cerid, Döngelili ve Ağcakoyunlulardan bazı obalar, bu vakfın etkisinde kalmışlardır (BOA.TD/402:1187; KKA.TD/108:412).

Türkmen aşiretlerinin inançlarını şekillendiren esas zümre ise mensup oldukları oymaklarla birlikte göçer hayat süren dervişlerdi. Dua ve irşatla meşgul olan bu göçebe dervişler, sair aşiret üyeleri gibi hayvancılık ve kısmen tarımla geçimlerini sağlıyorlardı. Tahrir defterlerinde göçerler arasında kaydedilmiş olan şeyh ve dervişlerin hangi tarikatla irtibatlı olduklarına dair ibarelerden Dulkadir Beyliği döneminden itibaren Maraş ve Kars-ı Maraş havalisinde Halvetîyye ve onun kolları olan Rüşenîyye, Sünbülîyye ve Gülşenîyye'nin yaygın olduğu tespit edilmektedir.

Halvetîyye; Azerbaycan'da kurulmuş Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya kadar yayılmış bir sünnî tarikattır (Uludağ, 1997:393). Halvetîyye'nin Bakû'de bulunan pir-i sânisî Yahyâ-yı Şirvânî'ye intisap ettikten sonra Anadolu'ya dönerek irşatta bulunan Dede Ömer Rüşenî'nin temsil ettiği yola ise Rüşenîyye adı verilmiştir (Öngören, 2008:271). Ömer Rüşenî, Akkoyunlu Uzun Hasan ve oğulları tarafından büyük saygıyla karşılanmış, uzun süre Akkoyunlu başkentinde bulunmuştur (Uzun, 1994:82). Rüşenîyye tarikatinin Dulkadirliiler arasında yayılması da ya Akkoyunlu aşiretleriyle yaylayan Dulkadirli oymakları üzerinden yahut Ömer Rüşenî'nin gönderdiği halifeleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Nitekim Ömer Rüşenî'nin Dulkadirliiler arasına gönderdiği halifelerinden biri olan Şeyh

Muslihiddin, tarikatın Dokuz ve Peçenek boyu aşiretlerine yayılmasını sağlamış, çok sayıda mürit toplamıştı. Ayrıca Dulkadir hanedanı tarafından Rûşenî şeyhlerine saygı gösterilmesi ve Rûşenî dervişlerine bazı vergi muafiyetleri tanınması da tarikata rahat bir yayılma imkânı sağlamıştır (BOA.TD/998:447; BOA.TD/402:397).

Dulkadirli aşiretleri arasında görülen Şeyh İbrahim dervişleri ise Halvetî tarikatının Gülşenî kolu kurucusu Şeyh İbrahim Gülşenî'nin halifeleriydi (Kara, 1996:256-259). Akkoyunlu Uzun Hasan tarafından kendisine hürmet edilen İbrahim Gülşenî, Uzun Hasan'ın oğlu Yakup'a da hocalık yapmış ve onun saltanatında saray çevresinden iltifat görmüştür. Akkoyunluların taht mücadelesi sırasında Elvend Bey'in yanında bulunan Şeyh İbrahim, Şah İsmail'in Elvend'i yenerek Tebriz'i almasından sonra Diyarbakır'a gelmiş, Safevilerin burayı ele geçirmesi üzerine Alaüddeve Bey'in davetine icabet ederek Maraş'a gitmiştir. Bir müddet burada kaldıktan sonra Mısır'a giden Şeyh İbrahim, ömrünü Kahire'de tamamlamıştır (Azamat, 2000:301-304). Şeyh İbrahim, Akkoyunlu ve Dulkadirli bölgesinde geçirdiği sürede irşatla meşgul olmuş, bu sırada kendisine intisap eden aşiret mensupları vasıtasıyla Dulkadirli içerisnde Gülşenîyye'nin yayılmasını sağlamıştır. Gülşenîyye, daha çok Dulkadirli Kureciyan boyu içerisinde taraftar bulmuş, bunda Soysalı aşiretiyle birlikte göçerlik eden Şeyh İbrahim'in müritlerinden Şeyh Aydın etkili olmuştur (BOA.TD/402:288).

Halvetîyye'nin bir başka kolu olan Sünbülîyye de (Yücer, 2010a) Dulkadirli arasında yaygındı. Tarikata isim veren Şeyh Sünbül Efendi, Halvetî tarikatının Cemâlîyye kolunun piri Cemâl-i Halvetî'nin (Çelebi Efendi) talebelerindendi. Sünbül Sinan Efendi, mürşidinin ölümünden sonra İstanbul'da Koca Sinan Paşa dergâhının postnişini olmuş, Sultan Selim tarafından da kendisine saygı gösterilmiştir (Yücer, 2010b). Dulkadirli aşiretleri arasında Kars-ı Maraş'ta Kavurgalı boyu içerisinde görülen Yakup Halife ve oğlu Osman Halife'ye bağlı dervişler, Şeyh Sünbül Efendi'ye intisap etmişlerdi. Bu derviş grubu XVI. yüzyılın hemen başında Kavurgalı Hopuru diye anılan mevkide ormandan açtıkları arazilerde tarımla uğraşan yerleşiklerdi (BOA.TD/998:454; KKA.TD/168:307/a). Aynı dönemde yine Cemâl-i Halvetî'nin müritlerinden olan Sülmen Halife'ye bağlı bir diğer derviş grubu Göksun'da Kanlı Kavak Köyü'ne yerleşmişlerdi. Şehsuvaroğlu Ali Bey tarafından bu köyde bir zâviye imar ettirilerek kendilerine verilmiş, özellikle kış aylarında Göksun'da adı geçenden başka meskûn köy olmadığından bu dervişler, gelip geçenlere hizmet etmeleri karşılığında avarızdan muaf tutulmuşlardı (BOA.TD/998:527,539; KKA.TD/168:232/a).

Tahrir kayıtlarında Dulkadirli Kureciyan boyu içerisindeki Kara Köse dervişleri, Kars-ı Maraş'taki Şeyh Pirli dervişleri, Dokuz boyu içerisindeki Şeyh Aydoğmuş dervişleri ile Artuklu, Soysalı, Denizli, Seydiler ve Ahmed Hacılı cemaatlerindeki dervişlerin hangi tarikata mensup olduklarına dair bir iz yoktur (Sarı, 2018). Ancak, XVI. yüzyılda Maraş havalisinde hem yerleşikler hem de göçer aşiretler arasında Halvetîliğin son derece yaygın olduğu dikkate alındığında bunların Halvetî dervişleri olabilecekları akladır.

Dulkadirli aşiretlerinin yayıldıkları bir diğer bölge olan Bozok (Yozgat) havalisinde XVI. yüzyılda etkin olan dini zümreler hakkında buradaki zâviyelerin niteliği üzerinden bazı fikirler edinilebilmektedir. Zira bu zâviyelerin, Bozok'taki aşiretlerin İslam anlayışı üzerinde derin etkileri olmuştur. Bozok'taki Şahrub Bey ve Sırçalı zâviyeleri başlıca sünnî inanca sahip zâviyeler olmakla birlikte (Koç, 1989: 24) bölgede Kalenderî ve Bektaşî gibi gayri sünnî inancı temsil eden zâviyelerin daha yaygın olduğu görülmektedir.

Bu zâviyelerden en etkin olanı XII. yüzyıldan beri Bozok'ta faaliyet gösteren ve Hacı Bektaş Tekkesi'nin akidelerine bağlı olan Emirci Sultan Zâviyesi'dir. (Ocak, 1995:153-154). Emirci Sultan, Baba İlyas'ın 1240 yılında başlattığı Babaî İsyanı'na katılmış, isyandan sonra Bozok'a gelerek bu zâviyeyi inşa etmiştir (Gülten, 2015:29). Yozgat'ın bugünkü merkez kazasına tekabül eden Baltı Nahiyesi'ndeki Yusuf Abdal Zâviyesi, bölgenin İslamlaşmasında rol oynayan heteredoks Türkmen babalarından Yusuf Abdal'a nispetle kurulan bir zâviyeydi. Dulkadirlilerin, Yozgat havalisindeki Kızılkocalı oymaklarından bazıları bu zâviye ile irtibatlıydı (BOA.TD/315:38). Akdağ Nahiyesi'ndeki Kılınç Abdal Zâviyesi (KKA.TD/30:51/b), Boğazlıyan Nahiyesi'nin Belpınar Köyü'ndeki Yolukulu Zâviyesi, Emlak nahiyesinin Alınpınar Köyü'ndeki Can Abdal Zâviyesi (KKA.TD/30:128/b) ile Abdal Ata Zâviyesi (BOA. TD/155:183) de muhtemelen gayri sünnî nitelikteydi. Nitekim anılan zâviyeler, Bozok'tan Safevilere katılan Çiçekli, Hacılar, Ağcalı, Ağcakoyunlu, Şam Bayadı, Kavurgalı aşiretlerinin yayıldıkları sahalarda faaldi. Bu itibarla Dulkadirli Türkmenlerinden Safevilere en fazla katılımın Bozok bölgesinden olmasında bu zâviyeler etrafında şekillenen gayri sünnî inancın etkisi büyüktür. Maraş havalisinde Halvetîyye'nin etkinliği ise bu bölgeden Safevilere katılımı sınırlı kılmıştır.

3. Safevi Hizmetindeki Dulkadirli Aşiretleri

Dulkadirli Türkmenleri Safevi şeyhlerinin sadık müritleri ve Safevi Devleti'nin kuruluşundan itibaren askeri ve idari alanda devletin mühim idarecileri olmuştur. Oruç Bey Bayat, Safevi hizmetinde bulunan Dulkadirli hakkında onların savaşçı, yiğit ve dindar insanlar olduklarını söylemekten başka Safevi Devleti'ndeki konumlarını İspanya'daki düklere benzetir (Oruç Bey Bayat, 2014: 33). Bilhassa Şiraz, Dulkadirli'nin merkezi haline gelmiş uzun zaman onlar tarafından idare edilmiştir (Hasan-ı Rumlu, 2006:100; Gündüz, 2010:77).

Safevi hizmetinde görülen önemli Dulkadirli simalarından biri Abdal Dede Bey'dir. O, Şah İsmail'i Akkoyunluların takibinden kaçırıp Lahican'da saklamış, sonradan onu elinden tutarak tahta kendisi oturtmuştur. Şeyh Haydar'ın Şirvanşahlarla yaptığı savaşta onun yanında bulunan Abdal Dede Bey, Şah İsmail'in Akkoyunlular ve Dulkadirli'lere karşı düzenlediği seferlere de katılmıştır. Şah İsmail zamanında emirü'l ümeralık, korucubaşılık ve Merv Valiliği gibi önemli vazifeler üstlenen Abdal Dede Bey, Özbeklerin 1513'de Horasan üzerine yaptığı saldırı sırasında korku ile şehri terk edince Şah İsmail'in katındaki itibarını kaybetmiştir (Gündüz, 2010:34,73,107).

Safevi Devleti'nin kuruluşunda yer alan ve daha sonra Şiraz Valiliği yapan Keçel Bey lakaplı İlyas Bey, Dulkadirli Hacılar aşiretindedi. Daha sonra oğlu İbrahim Bey, onun makamına getirilmiştir (Şah Tahmasb-ı Safevi, 2001:49,64). Hacılar aşireti, Dulkadirli Bozok bölgesini yurt tutmuş olan Ağcalı boyuna mensuptu (Sarı, 2018:123,312; Sümer, 1973:315).

Safevi birliğine katılan Dulkadirli Şeyhli aşireti Maraş havalisinde Dokuz, Küşne, Gündeşli ve Demircili; Bozok'ta Şam Bayatı boyu içerisinde temsil edilmekteydi. Ayrıca Bozulus ve Yeni İl Türkmenlerinin Dulkadirli kolunu oluşturan aşiretleri arasında da Şeyhli obaları vardı (Sarı, 2018:488). Safevilere katılan Şeyhli oymakları, muhtemelen Bozok havalisinden, Şam Bayatı aşiretleriyle birlikte İran'a gitmişlerdir.

Safevilerin Şiraz Valiliğinde bulunmuş olan Sultan Halil unvanlı Sarı Ümmet Bey, bu Şeyhli aşiretindedi. Şah İsmail, 1513 ilkbaharında Özbekler üzerine Horasan'a doğru hareket ettiğinde Halil Sultan, Safevi ordusunun öncü kuvvetlerinin başındaydı (Hasan-ı Rumlu, 2006:199). Çaldıran Savaşı'nda Avşar, Şamlı ve Musullu Türkmenleriyle birlikte Safevi ordusunun sağ kanadını oluşturan Dulkadirli Hacılar başında yine Halil Bey vardı. Ancak Halil Bey, savaşta hatalar yaptığı ve meydandan erken ayrıldığı gerekçesiyle Şah İsmail'in emriyle katledilmiştir (Gündüz, 2015:90; *Kızılbaşlar Tarihi*, 2015:83).

Halil Bey'den sonra Fars Valiliğine getirilen ve Dulkadirli birliklerinin başına geçirilen İzzeddin Ali Sultan, Çiçekli aşiretindedi (Rumlu Hasan, 2004:187). Dulkadirli Türkmenleri içerisinde büyük bir kabile oluşturan Çiçekli boyu, adını Dulkadir Beyliği'nin siyasi faaliyetlerinde de yer almış olan Çiçek Bey'den almıştır. Çiçek Bey, Karamanoğlu İbrahim Bey zamanında Dulkadirli Hacılar üzerine yaptığı sefere katılan komutanlar arasında yer almıştır (Sümer, 1973:315). *Ahsenü't-Tevârih*'teki Akkoyunlularla Dulkadirli Hacılar mücadelesi bahsinde Çiçek Bey'in adı geçmektedir. Hasan-ı Rumlu, 1466-67 yılında Akkoyunlu Uzun Hasan Bey'in Dulkadirli Melik Arslan üzerine yürüyüp Elbistan'a kadar gelmesi üzerine Dulkadirli Hacılar barış istediğinde bulunduğu bahseder. Uzun Hasan Bey, barış görüşmeleri sırasında Dulkadirli heyetinde Çiçek Bey'in bulunmasını istemiştir (Hasan-ı Rumlu, 2006:433). Çiçek Bey hakkında Hasan-ı Rumlu'nun verdiği malumat bununla sınırlı olsa da onun Dulkadir Beyliği'nde mühim bir mevkiye olduğuna işaret etmeye kâfidir.

Dulkadir Türkmenlerinin Maraş kolunda Demrek ile Kızıllı boylarında ve Bozulus Türkmenleri içerisinde birer oba ile temsil edilen Çiçekli oymaklarının asıl yurtları Bozok Sancağı'nın Boğazlıyan Nahiyesi'ydi. Çiçekli oymakları buradan giderek Safevi Devleti'nin kuruluşunda yer almış, Bozok'ta 1527 yılında meydana gelen Zunnûnoğlu ayaklanmasından sonra Çiçekli oymaklarının bir kısmı daha İran'a gitmiştir (Sarı, 2018:135).

Safevilerin Şiraz hâkimlerinden bir diğeri Dulkadirli Hacılar Camuslu aşiretinden Hamza Sultan'dı. O, Şah İsmail'in 1519 yılında Özbekler üzerine düzenlendiği akında Safevi ordusunun sol kanadında yer almış ancak Özbeklerin şiddetli saldırısına

dayanamayıp dağılan ordudan kendi birliklerini alıp kaçmıştır (Şah Tahmasb-ı Safevi, 2001:25). Öte yandan Camuslu aşiretinin tamamı Safevilere katılmak üzere İran'a gitmemiştir. Aşiretin Maraş bölgesinde kalan kolunun XVI. yüzyılda Gökşun ile Bayındır bölgesi arasında konar-göçerlik etmekte oldukları görülmektedir (Sarı, 2018:214).

Şah Tahmasb zamanında Alaüddeve Bey'in torunu ve Şahruh Bey'in oğlu Mehmed Han (Muhammed Han), Safevi Devleti'nin hizmetine giren Dulkadirli beylerindendi (*Kızılbaşlar Tarihi*, 2015:82). Osmanlı sultanı II. Bayezid, Alaüddeve Bey'in Memlûklere yakın politika izlemesi nedeniyle Şahbudak Bey'i Dulkadir Beyliği'ni ele geçirmekle görevlendirdiğinde Şahbudak Bey, Alaüddeve'nin Kırşehir'deki oğlu Şahruh Bey'i yakalayıp gözüne mil çektirmişti (Yinanç, 1989:85). Muhtemelen Mehmed Han da babasının akıbetine uğramamak için İran'a bu sırada gitmiştir. Şah tarafından iyi karşılanan Mehmed Han'a Safevilerin Esterabad Valiliği verilmişti (Hassan-ı Rumlu, 2006:230).

Mehmed Han, Kanunî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi esnasında Şah Tahmasb'ın ordusunda yer alan 3000 kişilik Dulkadir askerinin başında bulunuyordu. Tahmasb tarafından elçilik vazifesiyle Osmanlı ordusuna karşı gönderilen Mehmed Han, saf değiştirerek Sultaniye'de Osmanlı ordusuna katılmıştır (Sümer, 1999:95). Mehmed Han, Sultan Süleyman tarafından taltif edilmiş, kendisine Erzurum Valiliği verilmiştir (*Kızılbaşlar Tarihi*, 2015: 82) Bununla birlikte Mehmed Han'ın bu tavrı Dulkadirli Türkmenlerinin Safevi Devleti içindeki gücünü hiçbir zaman kırmamıştır (Gündüz, 2015:91-92).

Dulkadirlielerin Kavurgalı obası da Şah Tahmasb döneminde Safevi birliği içerisinde görülmektedir. Kavurgalılar, XVI. asrın başında Maraş, Kadırlı, Sis ve Bozok bölgesindeki Dulkadirlieler arasında çok sayıda oymak halinde bulunuyorlardı. Safevilere katılanların anılan bölgelerin hangisinden gittiği belli değildir. Ancak Kavurgalı beylerinin, Safevi Devleti'nde önemli vazifelere getirilmeleri onların Safevi birliğinin mühim aşiretlerinden olduklarını göstermektedir. Nitekim Şah Tahmasb zamanında Kavurgalı obasından Şah Kulu Halife, korucu, eşik ağası ve mühürdarlık görevlerini ifa etmiştir (*Kızılbaşlar Tarihi*, 2015:82). Onun torunu Dergâh Kulu Sultan, Şah Safi zamanında Fars'ın bazı beldelerinin idaresini elinde tutmuştur (İskender Bey Türkmen, 1377/1999:1808). Şah Tahmasb zamanında Kavurgalı aşiretinden mühürdarlık vazifesinde bulunan bir başka sima Kavurgalı Mahmud Bey'dir (Sümer, 1999:94-95).

Safevi hizmetinde görülen bir diğer Dulkadirli aşireti olan Söklenlerin asıl yurtları Bozok'ta Akdağ yöresiydi. Söklen boyu adını, Şehsuvar Bey'in Bozok halalisindeki emirlerinden Söklen Bey'den almıştır. Söklen Bey'in oğlu Musa Bey de babasından sonra yine Bozok'ta aynı vazifeyi ifa etmiştir (Sarı, 2018:159). Musa Bey Bozok'ta Osmanlı idaresinin tesisi sırasında kendisine ait arazilere fazla vergi yazılması ve yanında bulunan bir dedeye sakalı kesilerek hakaret edilmesi üzerine, Atmaca isimli Türkmen beyiyle birleşerek etkili bir isyan başlatmıştır (Sümer, 1973:317). Bu isyan sırasında Bozok bölgesinden birçok aşiret İran'a gitmiştir. Tahmasb zamanında

Söklen aşiretinden Şahverdi Halife (Sümer, 1999:95), Şah Abbas zamanında Söklenli Rüstem Sultan, Safevi Devleti'nde önemli vazifeler üstlenmiş, Şah Safi döneminde de Rüstem Sultan'ın oğlu Emir Han, Kirmân hâkimi olarak vazife görmüştür (İskender Bey Türkmen:1808).

Dulkadirli Türkmenlerinden kopan bazı Eymirli oymakları da İran'a gitmiştir. Ancak bunların Maraş, Kars-ı Maraş ve Bozok sancaklarındaki üç ayrı boyunun hangisinden ayrıldıklarını tespit etmek güçtür (Sarı, 2018:143). Safevi Devleti'nde 1534–35 yılında koruculuk görevinde bulunan Şir Hüseyin Bey, Dulkadirlilerin Eymir obasına mensup önemli şahsiyetlerdendir (Sümer, 1999:95).

Dulkadirlilerin Eymir, Küşne, Zâkirli ve Bertiz boyları arasında temsil edilen Şemseddinli aşiretinden bazı oymaklar da Safevi birliğine katılmışlardır (Sarı, 2018:485). Şemseddinli aşiretinden Selim Han, Safevilerin Karabağ emirlerinden olup daha sonra Ahıska valiliği yapmıştır (İskender Bey Türkmen:1806). Şah Abbas (1587-1629) zamanında yine Şemseddinli aşiretinden Deli Muhammed Han'ın, Safevi emirleri arasında adı geçerken bu sırada aynı aşiretten Muhammed Bey, Tiflis hâkimi olarak görülmektedir (Aydoğmuşoğlu, 2011:307vd).

Tarih-i Kızılbaşân'da geçen ve İskender Bey Türkmen'in Safevi hizmetindeki Dulkadirli emirleri arasında saydığı Veli Sultan, Kalkancı (Kalhancıoğlu) aşiretinden di (*Kızılbaşlar Tarihi*, 2015:82; İskender Bey Türkmen, 1377/1999:225). Bu aşiret, karşımıza Yozgat bölgesindeki Dulkadirli oymakları arasında Şirvanşahlı ve Kalkancılı adıyla çıkmaktadır. Adı geçen oymak çoğunlukla Akkoyunlu sahasından gelenleri tarif etmek üzere kullanılan “Gurbetân” aşiretlerinden olarak kaydedilmiştir (BOA.TD/155:315; BOA.TD/218:601).

Kalhancıoğlu Veli Sultan, II. İsmail tarafından oğlu Şah Suca'ya lala olarak tayin edilmişti. O, II. İsmail'in ölümüyle Şah Suca'yı Safevi tahtına geçirmeye gayret etmişse de muvaffak olamamış tahta çıkan Muhammed Hüdabende, şehzadeyi öldürtmüştür. Veli Sultan ise kendisiyle anlaşmazlık içerisindeki diğer Dulkadirli beyleri tarafından katledilmiştir (*Kızılbaşlar Tarihi*, 2015:82).

Şah Abbas zamanında Dulkadirlilerin Cerid boyundan kopan bir kol Silsüpür Ceridi adıyla Safevi Devleti'ne katılmıştır (Sümer, 2007). İskender Bey Türkmen, muhtelif oymaklardan meydana gelen bu aşiretin Rum (Anadolu) Vilayeti'nde yağma ve çapul ile meşgul olmalarından Silsüpür olarak anıldıklarını aktarmaktadır. Ayrıca müellif, iki bin hane gibi kalabalık bir grup halinde Safevilere dâhil olan bu aşiretin başında Halil Sultan adlı bir bey bulunduğunu aktarmaktadır (İskender Bey Türkmen, 1377/1999:1810). Dulkadirli sahasında kalan Ceridler ise; XVI. yüzyılda Maraş sancağının hemen tamamına yayılmış durumdaydı. Ayrıca onlar, Yeni İl Türkmenleri içerisinde de birçok oba ve mühim bir nüfusla temsil edilmekteydi (Sarı, 2018:131). Safevi Devleti'ne destek olan Cerid veya Silsüpür Ceridi oymaklarının bunların hangisinden koparak İran'a gittikleri ise belli değildir.

Safevilere katılan Dulkadirli aşiretlerinden bir diğeri Ağcakoyunlulardı. Dulkadirli sahasında Ağcakoyunlular, Maraş ve Bozok sancaklarında yaşıyorlardı. XVI. yüzyıl tahrir kayıtlarından Yeni İl, Bozulus ve Halep Türkmenlerini meydana getiren aşiretler arasında da hem doğrudan Ağcakoyunlu adını taşıyan hem de bu boya mensup oymaklar görülmektedir. Bunlardan Bozok Sancağı'nı yurt tutmuş olan bazı Ağcakoyunlu oymaklarının Zunnûnoğlu ayaklanmasına iştirak ettikleri, isyan sonrasında Kaçar obalarıyla İran'a gittikleri bilinmektedir (Sarı, 2018:119-121).

Şah Abbas dönemine kadar Şiraz bölgesinde toplu halde yaşayan Dulkadir oymakları bu dönemde emirlerinin görevleri nedeniyle dağılmışlar, Kavurgalıların bir kısmı Serahs'da, Söklenler Kirman'da, Şemseddinli ve Eymirli Karabağ'da, Hacılar Esterâbâd bölgesinde yaşamaya devam etmişlerdir (İskender Bey Türkmen, 1377/1999:1807). Dulkadirli, zaman zaman şahın tahakkümüne maruz kalmak ve Safevi birliğini meydana getiren diğer Türkmen aşiretleriyle mücadele etmek sebebiyle zayıflamış olsalar da Safevi Devleti'nin yıkılışına kadar İran'da etkili olmayı sürdürmüşlerdir.

4. Sonuç

Türk obalarıyla birlikte Anadolu'ya göç eden Harezmi, Horasan ve öteki memleketlerin gelişmiş kültür çevrelerinde yetişen şeyhler ve dervişler burada hem yerleşik ahalinin hem de konar-göçerlerin dini karakterinin şekillenmesinde son derece etkili olmuşlardır. Ancak yerleşikler ile konar-göçer toplulukları inanç ve ibadet esaslarını farklı dinî kurum ve zümrelerden öğrenmişlerdir. Yerleşikler, medrese merkezinden üretilen ve mevcut devletin resmî ideolojisiyle uyumlu bir İslam öğretisinin tesirinde kalırlarken, göçerler kendileriyle irtibat kuran ve bir kısmı heteredoks İslam inancının temsilcisi olan dervişlerden etkilenmişlerdir. Bu durum yerleşik ve göçerler arasında inanç farklılıkları ortaya çıkarmıştır.

Dulkadirli Türkmenleri söz konusu olduğunda, yerleşikler ile bazı aşiretlerin inançları arasında beslendikleri çevrenin etkisiyle ayrılıklar görülür. Dulkadirli Hanedanı'nın himayesindeki medrese ve zâviyelerin katkısıyla beyliğin merkezi olan Maraş'ta sünni İslam'ın temsilcisi bir sûfi çevre oluşmuştur. Dulkadir beylerinin, sünni Halvetîliği desteklemeleri, bu tarikatın kolları olan Sünbülîyye, Gülşenîyye ve Ruşenîyye'nin yayılmasını sağlamıştır. Dulkadirli Türkmenlerinin bir diğeri yurdu olan Bozok bölgesinde ise XVI. yüzyılın sonuna gelindiğinde dahi herhangi bir şehir merkezinin bulunmaması medrese kaynaklı İslam öğretisinin etkinliğini sınırlamıştır. Bölgedeki din öğretisinin kaynağını aşiretler arasına giren ve büyük kısmı Kalenderî mezhep dervişler ve zâviyeler oluşturmuştur. Safeviyye'nin en fazla Bozok bölgesinden taraftar toplamasını sağlayan da bu keyfiyettir.

Bu tespit, Türkmenlerin Anadolu'yu terk ederek İran'a gitmelerindeki nedenlerin başında gösterilen merkezî devlet anlayışının aşiretler üzerinde baskı oluşturduğu görüşünü, en azından Dulkadirli için yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira Dulkadir Türkmenleri, Safevi Devleti'nin kuruluşuna Osmanlı Devleti

sınırları dışından, boy birliğine göre teşkilatlanmış Dulkadir Beyliği topraklarından gitmiştir. Ayrıca Dulkadir Beyliği'nin merkezi olması nedeniyle devlet otoritesini yakından hissetmeleri beklenen Maraş bölgesindeki aşiretlerden İran'a gidenler son derece azdır. Dulkadirlilerden Safevi birliğine asıl katılımın olduğu yer Bozok'tur. Oysaki Bozok'ta aşiretler beylik merkezinden uzak olmaları ve kendi içlerinden çıkan boy beylerince idare edilmeleri sebebiyle daha müstakil hayat sürmüşlerdir. Bu itibarla, Dulkadirlilerin İran'a yönelmelerindeki asli sebep din gayreti olmalıdır.

Kaynaklar

1. Arşiv Kaynakları

BOA, TD., (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tahrir Defterleri Tasnifi). Numara: 155, 218, 315, 402, 998.

KKA, TD. (Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, Tahrir Defterleri Tasnifi). Numara: 108, 116, 168, 30.

2. Yazılı Kaynaklar

Aşıkpaşazâde. (1949). *Tevârih-i Âl-i Osman (Aşıkpaşaoğlu Aşiki), Osmanlı Tarihleri*. Haz. Nihal Atsız. İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Aydoğmuşoğlu, Cihat. (2011). “Şah Abbas ve Zamani”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Azamat, Nihat. (2000). “İbrâhim Gülşeni”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 21, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., ss.301–304.

Celal-zâde Mustafa. (1990). *Selim-nâme*. Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Cevanşir, Babek. (2007). “İran'daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler (Safevi Döenmi- I. Şah Tahmasb Hâkimiyetinin Sonuna Kadar/1576)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Demirtaş, Faruk. (1949). “Bozulus Hakkında”. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi* VII/1, 29-60.

Eyicil, Ahmet. (2005). “Afşin Ashab-ı Kehf.” *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 156, 11-27.

Gülten, Sadullah. (2015). *XVI. Yüzyılda Bozok Türkmenleri*. İstanbul: Pervane Yayınları.

—. (2016). “Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler.” *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 11, 27-43.

Gündüz, Tufan. (2015). *Bozkırın Efendileri: Türkmenler Üzerine Makaleler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

- . (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Hasan-ı Rumlu. (2006). *Ahsen'üt-Tevârih*. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hinz, Walther. (1948). *Uzun Hasan ve Seyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişİ*. Ankara.
- Hoca Sadeddin Efendi. (1979a). *Tacü't-Tevârih*. Haz. İsmet Parmaksızoğlu. c.III. İstanbul:Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1979b). *Tacü't-Tevârih*. Haz. İsmet Parmaksızoğlu. c.IV. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbn Kemal. (1997). *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter*. Haz. Ahmet Uğur. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İskender Bey Türkmen. (1377/1999). *Tarih-i Âlem-ârâ-yı Abbasî*. Haz. Muhammed İsmail Rızvânî. Cilt I-III. Tahran.
- Kara, Mustafa. (1996). "Gülşeniyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss.256–259.
- Kazvinî, Abdüllatif. (2011). *Safevi Tarihi*. Çev. Hamidreza Mohemmenejad. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Kızılbaşlar Tarihi*. (2015). Haz. Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Koç, Yunus. (1989). *XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağının İskân ve Nüfus Yapısı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Melikoff, Irene. (2006). *Uyur İdik Uyardılar, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1995). "Emirci Sultan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c.11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.153-155.
- . (2000). *Babaîler İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- . (2004). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oruç Bey Bayat. (2014). *İlişkiler Bir Şii/Katolik*. Çev. Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Öngören, Reşat. 2008. "Rüşeniyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c.35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.271-272.
- Rumlu Hasan. (2004). *Şah İsmail Tarihi, Ahsen'üt Tevârih*. Çev. Cevat Cevan. Ankara: Ardınç Yayınları.
- Sarı, Arif. (2018). *XVI. Yüzyılda Dulkadirli Türkmenleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Savaş, Saim. (2013). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Saydam, Abdullah. (2009). "Sultanın Özel Statüye Sahip Tebaası: Konar – Göçerler". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9, 31-45.
- Sümer, Faruk. (1949-1950). "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XI (1-4), 509-523.
- . (1973). "Bozok Tarihine Dâir Araştırmalar I" . *Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne Armağan Kitabı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları. s.309-351.
- . (2007). "Ceridler, Bir Türk Oymağının Tarihi". *Maraş Tarihinden Bir Kesit Dulkadir Beyliği Araştırmaları I*, Haz. Yaşar Alparslan, Kahramanmaraş: Ukde Yayınları. s.199-206.
- . (1999). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: TTK Yayınları.
- Şah Tahmasb-ı Safevi. (2001). *Tezkire*. Çev. Hicâbi Kırlangıç. İstanbul: Anka Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1997). "Halvetiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.393-395.
- Uzun, Mustafa. (1994). "Dede Ömer Rüşenî". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.81-83.
- Witteck, Paul. (1963). "Osmanlı İmparatorluğunda Türk Aşiretlerinin Rolü". *Tarih Dergisi*, Çev. Ercüment Kuran. XIII (17-18), 257-268.
- Yazıcı, Tahsin. (1966). "Safeviler". *İslam Ansiklopedisi*, c.X. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. s.53-59
- Yinanç, Refet. (1989). *Dulkadir Beyliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yücer, Hür Mahmut. (2010a). "Sünbülüyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.136-140.
- . (2010b). "Sünbül Sinan". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.135-136.

ÇUBUK VE ŞABANÖZÜ BÖLGELERİ ALEVİ KÖYLERİNDEKİ CEM GELENEKLERİNE MÜZİKAL AÇIDAN BİR BAKIŞ*

A Musical View to the ‘Cem’ Rituals of Çubuk and
Şabanözü Alevis

Cenk GÜRAY**

Öz

Ankara şehri, gerek uzandığı tarihsel derinlik ve gerekse de beslendiği kültürel çeşitlilik açısından kapsamlı bir gelenek üzerine yerleşmiş ve Cumhuriyet Dönemindeki siyasi önemini geçmişindeki bu kültürel birikim ile pekiştirmiş bir merkezdir. M.Ö. 3000’li yıllardan itibaren zengin bir kentli kültür ile yoğrulmuş olan Ankara’nın nitelik ve nicelik açısından zengin geleneksel müzik kültürü, şehrin geçmişindeki kültür mirasının en önemli göstergeleri arasındadır. Söz konusu nitelikli müzik kültürüne paralel olarak ortaya çıkan değişik dini kültürlerin varlığı, Ankara’ya ait dini ve dindışı geleneksel müzik örneklerine bu dinlere ait simgelerin girmesini mümkün kılmıştır (Güray, 2017a: 46). Bu kadim kültür geleneğini Çubuk ilçesi özelinde değerlendirdiğimiz zaman, İslamiyet sonrası dönemde “Alevilik” inancının bu bölgenin yaygın inanç sistemlerinden biri olduğu görülebilmektedir. Bu çalışmanın amacı Çubuk bölgesi Alevi köylerindeki ‘cem’ ritüellerini özellikle kullanılan dini musiki formlarını ve bu formların işlevlerini inceleyerek, bölgeye has ortak ve özgün uygulamaların, önemli sembol ve simgelerin tartışılması ve bu manada Çubuk’taki Alevilik kültürünü dini müzik uygulamaları açısından benzer “ocak” sistemi içinde olan diğer bölgelerle benzerlik ve farklılıkların ortaya konmasıdır. Bu manada, Çubuk bölgesi ile “ocak” bazında bağlantı kurabilen Çankırı Şabanözü bölgesi de bu çalışma içine alınmış ve bu bölgeler arasında “ocak kültürüne” dayalı bir ilişkiler ağı ile aracılığıyla ortaya çıkan etkileşim “müzik” üzerinden incelenmiştir. Çalışma için yazar tarafından Çubuk’un “Susuz” köyünde yapılan röportaj ve alan araştırması kayıtları kullanılmış, bunun yanında daha önce bu bölge ile ilgili Alevilik müzik kültürü bağlamında yapılmış çalışmalardan da destek alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Alevilik, cem, ocak, duvaz-ı imam, semah, Çubuk, Şabanözü

Abstract

The city of Ankara-the capital of Turkish Republic-carries a great cultural importance regarding both its rich historical background and extensive multi-culturality. The city history going back to 3000 years B.C. has led to the improvement of an extensive traditional music culture within the Ankara city center and the neighbouring towns. This traditional music culture naturally carries the structures and symbols of various music cultures hosted by Ankara. Moreover, Alevi belief system which is quite widespread within the city and the connected towns specifically in the Çubuk region seems to be a main source for the symbolic structures of the religious music examples. The aim of this study, is to make a research on the “cem” rituals of the Alevi villages in the Çubuk region concentrating mainly in the forms, the functions and the symbolic characteristics of religious music examples performed during these rituals and to detect the possible similarities and the differences of these examples with the ones experienced in the regions sharing the similar “ocak” system with Çubuk region. Therefore, Çankırı Şabanözü region which has strong connections with Çubuk among the Alevi “ocak” system was also included in the study to examine the musical reflections of these connections of faith. Interviews, recordings acquired from regional surveys performed by the author will be utilized to perform the study. Also knowledge and data support is taken from the previous research studies performed in the region.

Keywords: Alevi belief system, alevi music, cem, duvaz-ı imam, semah, Çubuk, Şabanözü

* Makalenin Geliş Tarihi: 09.11.2019, Kabul Tarihi: 03.02.2019. DOI: 10.31624/ıkhbdv.2019.37

** Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı Müzik Bilimleri Bölümü Müzik Teorileri Anabilim Dalı , cenk.guray@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>

1. Giriş: Ankara Dini Müzik Kültürü İçinde Çubuk'un Önemi

Ankara şehri Anadolu geleneği adına, Cumhuriyet dönemindeki siyasi öneminin köklerini uzandığı tarihsel derinlik ve beslendiği kültürel çeşitlilik aracılığıyla destekleyen önemli bir kültürel merkez olagelmıştır. “M.Ö. 3000’li yıllardan itibaren zengin bir kentli kültür ile yoğrulmuş olan Ankara’nın nitelik ve nicelik açısından kapsamlı geleneksel müzik kültürü, şehrin geçmişindeki kültür mirasının en önemli göstergeleri arasındadır. Söz konusu zengin kültürün içindeki çok kültürlü bileşenlerin de etkisiyle ortaya çıkan değişik inanç sistemlerinin varlığı, Ankara’ya ait dini ve dindışı geleneksel müzik örneklerine bu sistemlere ait simgelerin girmesini mümkün kılmıştır.” (Güray, 2017a: 46) Bu kadim kültür geleneğini “Anadolu’nun en eski Türkmen yerleşimlerinden olan” Çubuk ilçesi (Çalık, 2016: 181-190) özelinde değerlendirdiğimiz zaman, İslamiyet sonrası dönemde ‘Alevilik’ inancının bu bölgenin en yaygın inanç sistemlerinden biri olduğu görülebilmektedir (Demir, Güray, 2016: 240). Bu çalışmanın amacı Çubuk bölgesi Alevi köyleri ile bu köylerin “Alevilik inancı ve ocak sistemi açısından” irtibatlandırılabilirdiği Çankırı Şabanözü gibi Çubuk ile “coğrafi-inançsal” temelde komşuluk ilişkisi olan bazı bölgelere ait köylerin “cem” gelenekleri içinde müziğin işlevi ve kullanımı açısından karşılaştırmalı bir biçimde incelenmesidir. Bu bölgelere ait “cem” gelenekleri içinde yer alan dini müzik formlarının kullanım ve işlevlerindeki benzerlik ve farklılıklar, bu bölgeler arasındaki “ocak” ilişkileri açısından da yorumlanarak bölgeye veya “ocak” geleneklerine ait bazı ortak uygulamaların da işaret edilmesi hedeflenmektedir. Araştırmada “literatür taraması” ve “alan araştırması” yöntemleri, “içerik analizi” ve “ezgisel analiz” teknikleri kullanılarak (Karahasanoglu, Yavuz, 2015: 21-34, 59-79), “Alevilik içindeki ocak ilişkilerinin dini musiki uygulamaları” açısından bir ortaklık yaratıp yaratmadığı sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu çalışma için öncelikli olarak “yazar” tarafından Çubuk ilçesi Susuz köyünde yapılan “alan çalışmasında” ortaya çıkan rapor ve kayıtlar aracılığıyla elde edilen veriler kullanılmıştır. Bunun yanında daha önce bu bölge ile ilgili Alevilik müzik kültürü bağlamında yapılmış çalışmalardan da destek alınarak bu kaynaklarda üretilen veriler, alan araştırmasındaki bilgilerle bir arada incelenmiştir. Bu anlamda derlenen tüm bilgiler “içerik analizi” ve “ezgisel analiz” teknikleri aracılığıyla “analiz” edilerek araştırma sorusu cevaplanılmaya çalışılmıştır.

2. Çubuk’ta Alevilik

Çubuk İlçesi, sınırları içerisinde barındırdığı çok sayıdaki Alevi köyü ile Alevi toplumunun dini geleneklerine dair pek çok önemli bilgiyi yansıtabilme gücüne sahiptir. Özellikle son dönemde emekli kesimde artan kentten köye doğru “gerisine” göç ve köylerdeki aktif cemevlerinin mevcudiyeti ile Alevilikte “yol kardeşliği” anlamına sahip olan musahiplik (Yaman, 2011: 207) geleneği sayesinde bu köylerdeki dini uygulamalar canlı bir şekilde devam etmektedir (Arslanoğlu, 2001: 109). Bu manada Çubuk ilçesi, bu makalede ağırlıklı olarak işlenecek olan Susuz Köyü ve diğer Alevi köyleri aracılığıyla Ankara’nın Alevilik inancına dair geleneklerini en yoğun biçimde yansıtan yörelerinden biri olarak öne çıkmaktadır (Elden, 1997: 9). Bu özellik,

Çubuk Havalisindeki Alevi “ocaklarının” çeşitliliği aracılığıyla da tespit edilebilir. Ali Yaman (2007) “ocak” kavramını şöyle tanımlar: “Ocak terimi, Alevilerde dinsel hizmetleri gören Dedelerin aileleri ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyonu ifade etmektedir. Alevilerde her dede ve talip ailesi bir ocağa dâhildir. . . Alevi topluluklarda ocak disiplinine dayalı organizasyon kutsal temellere dayanmaktadır, çünkü bu ocakları oluşturmuş aileler aynı zamanda keramet sahibi ululardan da gelmektedir. . . Alevi ocakları, Dede Garkın, Sarı Saltuk ve Hıdır Abdal gibi Alevi geleneğinin evlad-ı resul (seyyid) saydığı ve kutsal kabul ettiği din ulularının adlarını taşımaktadır.” (Yaman, 2007: 230-231)

Bu tanımıyla “ocak” kavramı bir yandan Alevi inanç geleneğinin tarihsel açıdan sürekliliğini sağlarken, öbür yandan da ocaklar arası iletişim aracılığıyla Alevi toplulukları arasındaki etkileşimi ve ortaklığı da şekillendirmektedir. “Çubuk Havzası Alevî Ocakları” olarak adlandırılan ve hiyerarşik olarak birbirine bağlı olan Alevî ocakları şunlardır (Ersal, 2011b: 188): Şah Kalender Veli Ocağı, Seyyid Hacı Ali Turabi Ocağı, Cibali Sultan Ocağı, Seyyid Hacı Muradı Veli Ocağı, Mehmed Abdal Ocağı. Söz konusu beş ocak Ankara-Çubuk, Çankırı-Şabanözü merkezli olarak teşkilatlanmıştır ve bu ocaklar arasında ileride de ifade edilebileceği gibi yoğun bir inançsal etkileşim vardır.

Bu çalışma kapsamında, gerek yazarın alan araştırması yaptığı Ankara-Çubuk-Susuz köyü (2012), gerek Armağan Elçi tarafından gerçekleştirilen alan araştırmasına (2007) dair verilerin Elçi ve “yazar” tarafından yapılan “içeriksel” ve “ezgisel analizler” ile ortaya konduğu Çankırı-Şabanözü-Kutluaşar köyü gerekse de İbrahim Arslanoğlu tarafından araştırılan (1998) ve ortaya konan verilerin diğer köylerdeki verilerle “karşılaştırmalı olarak incelendiği” Ankara-Çubuk-Çit köyüne ait cem ritüelleri, “cem töreninin” simgesel altyapısı ve “ibadet” temelini oluşturan “hizmetler” (Güray, 2012a: 133), bu hizmetleri gerçekleştiren görevliler ve bu söz konusu hizmetlerin müzikle irtibatı temellerinde tartışılıp, analiz edilmiştir. Çalışmada elde edilen müzikal örnekler anlamsal, ezgisel ve ritmik analize tabi tutularak incelenilen yöreye dair bazı temel dini müzik tercihlerinin tespit edilmesine gayret gösterilmiştir. İnceleme yapılan köylerden Ankara-Çubuk-Susuz (KK-1, KK-2; Güray, 2018: 551-555) ve Çankırı-Şabanözü-Kutluaşar (Elçi, 2011: 136) köylerinde “görgü cemi” olarak da yapılandırılan (Güray, 2012a: 147) “Abdal Musa” cem törenleri teşhis edilirken, Çit köyünde ise “ölüm ritüelleri” ile bağlantı kuran “Dar Kurbanı Cem’i” ile ilgili literatürdeki bilgiler (Arslanoğlu, 1998: 11-34) “içerik analizi” tekniği ile incelenip, ortaya çıkan sonuçlar tartışılmıştır.

3. Çubuk ve İnançsal Olarak Bağlı Olduğu Bölgelerin Alevi Kültüründe Dini Musikisi Uygulamaları: Susuz ve Kutluaşar Köylerindeki Cem Geleneklerine Bir Bakış

3.1 Çubuk Susuz Köyü: Coğrafi Konum

Susuz Köyü Çubuk bölgesinde Alevi inançlarına dair gelenekleri en yoğun biçimde yaşamaya devam eden köylerden biridir. Köy batıdan Sele ve Çit köyleri ile Kuzeybatıdan Yukarı Çavundur, güneybatıdan Tahtayazı, güneyden Kızılöz, güneydoğudan Yukarı Emirler, kuzeyden Kalfat, kuzeydoğudan Dalyasan, Meşeli, güneydoğudan Kuyumcu köyleriyle çevrilidir. Susuz Köyü, kuzeyinde yer alan 1895 m yüksekliğindeki Aydoğdu Dağı'nın eteklerinde kurulmuştur. Aydoğdu Dağı, Batı Karadeniz Dağlarının en güney sınırını oluşturan Köroğlu Dağlarının en güney ucunda yer alır. Daha çok volkanik yapı etkisini gösterir. Köyün coğrafi konumu daha çok dağlık olup ova görünümündeki düzlükleri yok denecek kadar azdır (Elden, 1997). Köydeki birkaç küçük akarsu Çubuk Çayı'na ulaşır. Çubuk II Barajı köy sınırlarına oldukça yakındır. Köyün ilçeye uzaklığı 15 km.dir. Avcı'nın ve kaynak kişilerin verdiği bilgilere göre daha önce köyün adı "Yeniköy" iken, bu ismi sonradan köyün giriş kısmındaki 'Susuz Mevkiinden' almıştır (KK-1, KK-2, 2012; Aktaran Arslanoğlu, 2001: 86).

3.2 Çubuk Susuz Köyü: Sosyo-kültürel Yapı

Köyün Sosyo-kültürel yapısı ile ilgili de 1 Temmuz 2012 tarihinde "yazar" tarafından Dede-Arif Hikmet Dalkılıç ve Zakir Battal Dalkılıç ile yapılan görüşmede bazı bilgilere ulaşılmıştır (KK-1, KK-2, 2012). Bu duruma göre köyün sakinleri kökenlerini Horasan'dan gelen Emirce Aşireti'ne bağlamaktadırlar ki bu aşiretin de geçmişinin "Oğuzların uç beylerine" dayandığı kaynak kişiler tarafından ifade edilmektedir (KK-1, KK-2, 2012). Söz konusu aşiret Horasan'dan sonra sırasıyla Mardin-Cizre, Halep-Antep, Sivas ve Konya-Karaman bölgelerine uğrayarak şu an konuşlandıkları bölgeye gelmişlerdir. Aşiretin kültürel etkileri göçler aracılığıyla Tunceli, Yozgat, Sivas ve Tarsus'a dek ulaşmıştır (KK-1, KK-2, 2012) Ocağın simgesel olarak kökeni XV. Yüzyıl'ın önemli tarihi kişiliklerinden *Seyit Cibali Sultan'a* (Seyyid Sultan Cibali) dayandırılmaktadır ve bu anlamda ocak "Cibali Sultan Ocağı" olarak tanımlanmaktadır (KK-1, KK-2, 2012). Seyyid Sultan Cibali "Horasan" kökenli olduğuna inanılan "alperenlik" geleneğinin son kuşak temsilcileri arasındadır. Kendisi, II. Murat ve Fatih Sultan Mehmet ile kurduğu yakın ilişkiler aracılığıyla temsil ettiği inanç anlayışının Osmanlı devlet geleneği içinde de yaygınlaşmasını sağlamıştır. Sultan Cibali'nin Bursa'da "subaşlık" görevini yapmış olması bu durumun sonuçlarından biridir (KK-1, KK-2, 2012). Cibali Sultan'ın, Fatih'in hocası ve Hacı Bayram Veli'nin müridi olan ve Bayramiyye'nin "şemsiyye" kolunun kurucusu Akşemseddin (Güray, 2012a: 101) ile de yakın ilişkiler içinde olduğu bilinmektedir. Çubuk'un Susuz köyü, "ocak kültürü" tarafından aktarılan manevi mirası cem gelenekleri ve süreği aracılığı ile büyük bir canlılıkla sürdürmektedir.

3.3 Çubuk Susuz Köyü-Cem Gelenekleri

1 Temmuz 2012 tarihinde yazar tarafından, “Dede” Arif Hikmet Dalkılıç ve “zâkir” Battal Dalkılıç’la yapılan görüşmede Susuz köyündeki cem geleneklerine dair bazı bilgiler edinilmiştir. Bu bilgilere göre, cem törenlerinin tarihleri eski yıllarda genelde Perşembe günlerine denk gelecek bir biçimde ayarlanırken, günümüzdeki planlamanın genelde cemaatin uygun gün ve saatlerinin ve “cem’i” gerçekleştirmeyi gerekli kılan “ölüm” gibi durumların dikkate alınarak yapıldığı anlaşılabilmektedir (KK-1, KK-2, 2012). Geçmiş yıllarda özellikle “görgü cemi” olarak da tasarlanan “Abdal Musa Cemi’nin” de “ocak aylarında” planlandığı da görüşülen kaynak kişiler tarafından aktarılmıştır (KK-1, KK-2, 2012).

Arslanoğlu 2001 yılında yaptığı alan çalışmasında, Susuz köyündeki cem geleneklerini yürüten erkân ve hizmet sahibi kişileri aşağıdaki gibi tanımlamıştır (2001: 77-78):

1. Dede: Zülfikar Elden
2. Gözcü: Ahmet Sayıcıoğlu
3. Zakirler: Fazlı Tavan, Battal Dalkılıç, Yukarıemirler Köyünden Yakup Akdoğan, Hasan Eryılmaz, Feti Yıldız
4. Lokmacı: Rıza Eryılmaz- Kemal Dönmez
5. Kurbancı: Kasım Yıldırım
6. Saki: Ahmet Erseven
7. Carıcı: Emin Sayar
8. Seccadeci: Veli Yıldırım
9. Delilci: Halil Aslan
10. Sakkacı: Arif Hikmet Dalkılıç
11. Sır Suyu: Zübeyde Dilmen
12. Yasavurlar: Mehmet Harmancı, Murat Akyar
13. Sofracı: Nesimi Gülletutan
14. Kilerci: Bayram Gürcan

2012 yılında tarafımızca yapılan görüşme ve alan çalışmasında ise dedelik postunda Arif Hikmet Dalkılıç’ın yer aldığı dikkat çekmiştir, Battal Dalkılıç ise zakirlik görevine devam etmektedir. Yapılan söyleşide ilk dikkat çeken nokta, aşiretin tarihinin anlatılırken Yavuz Sultan Selim (1470-1520) ile ilgili olumsuz bir bakış açısının yansıtılmasıdır. Bu durumun sebebi olarak Yavuz Sultan Selim’in Osmanlı Devletini Türk kökenlerinden uzaklaştırarak Arap kültürüne yaklaşırması gösterilmektedir

(KK-1, KK-2, 2012; Demir, Güray, 2016: 241). Aşağı Emirler Köyü kökenli âmâ bir ozan olan XIX. Yüzyılın sonu XX. Yüzyılın başında yaşamış olan Budala İsmail, cem törenlerinde kullanılan eserlerin bir kısmının bestecisi olarak gözükmektedir (KK-1, KK-2, 2012). Köyün hizmet sahipleri arasında “rehber” hizmetini üstlenen bir kişinin mevcut olmamasının sebebi, “ocağın” kökeninin peygamber soyu ile bağlantısına dayandırılmaktadır (KK-1, KK-2; Arslanoğlu, 2001: 98). Alevi cem geleneğinde nispeten seyrek rastlanan “seccadeci” hizmetine Susuz köyünde rastlanmaktadır (KK-1, KK-2).

Abdal Musa Cem’i ya da “Görgü Cem’i” halen Susuz köyünde yürütülen sürette özel bir anlama sahiptir. Bu cem töreni Hz. Muhammed’in hayatına temas eden ve oradan esinlenen içeriği ve “tövbe (gurbet çekme), dara durma-hellalleşme, musahiplerle ilgili sorgunun yapılması gibi bölümleriyle (KK-1, KK-2, 2012) adeta bir tür “ahlaki yüzleşmeyi” içermekte ve toplumsal düzen adına ciddi bir önem arz etmektedir (Güray, 2012a: 146-147). Bu Cem’e ancak ikrar vermiş, yani “erkân-tarikat kulları ve yolu” açısından olgunluğu kabul edilmiş kişiler katılabilir (Çağlayan, 2017: 35). Yine, genel istek doğrultusunda Musahiplik Cem’inin ya da Dar Kurbanı (vefatın 52. günü) Cem’inin de köyde zaman zaman düzenlendiği kaynak kişiler tarafından ifade edilmiştir (KK-1, KK-2, 2012).

Susuz köyünde ifâ edilen Cem törenlerinde her hizmetin sonunda bir müzik icrası kısmı yer almaktadır, bu kısımlarda 12 imamın isimlerinin tekrarlanarak, övüldükleri “duvaz-ı imam” türündeki eserler (Güray, 2012a: 138) özel bir ağırlık taşımaktadır (Güray, 2012c). Yazar tarafından yapılan görüşmede cem törenlerindeki akışın aşağıdaki sırada cereyan ettiği tespit edilmiştir (KK-1, KK-2, 2012):

1. Kurban için tekbir verildikten (tekbirleme) sonra önce “Kevser Suresi” okunur, ardından âşık (zakir), üç adet duvaz-ı imam okur.
2. Kurbanlar kesildikten sonra kazanda kaynatılırken de Susuz köyüne özgü bir duvaz-i imam icra edilir. Törenin bu bölümüne “kazan hizmeti” ya da “kazan hakkı” ismi verilir. Bu bölümde tören sonunda ikram edilecek “lokmanın” pişmesiyle insanın olgunlaşması eşleştirilerek bir tür gönül birlikteliği oluşturulur (Çağlayan, 2017: 74). Ekseriyetle bu bölümden önce “muhabbet” edilebilmesi için birkaç deyiş icrası söz konusu olabilir, söz konusu muhabbet kısmı “gaip erenler hakkı” olarak da ifade edilir.
3. Genelde icra edilen ezgilerin yöresel icra gelenekleri ile benzerlik göstermesi dikkat çekicidir. Özellikle duvaz-ı imam ezgileri son derece özgün bazı yöresel kalıpları ihtiva etmektedir.
4. Hizmetlerin arasındaki muhabbet kısımları esnasında çalınan ezgiler ise “Emlek Bölgesi” âşık ezgilerini andırır.
5. Âşık (zâkir) tarafından bir “safalama” icra edilir.

6. Delil (Çerağ Uyandırmak) Hizmeti için bir deyiş seslendirilir, bu deyiş Kalecik'te icra edilen aynı türdeki ezgiler (Güray vd., 2010: 77) ile de ciddi benzerlik içerir, 12 İmam'ın ismini içerdiğinden dolayı bu eserin de duvaz-ı imam kategorisinde değerlendirilmesi mümkündür. Eser diğer duvaz-ı imam örnekleriyle benzerlik içermektedir.
7. Bir "vicdani" sorgulamanın da yaşandığı "Dar'a çekme" anında ve Dar kurbanı esnasında da duvaz-ı imam okunması geleneği vardır. Bu Duvaz-ı İmam içerdiği sözleri aracılığıyla dardaki kul için bir anlamda şefaet ve yardım dilemektedir. (Hak, Muhammed Ali, Yetiş darda koyma beni; Ey Muhammed Mustafa (Hz. Ali) el aman yetiş...)
8. Susuz köyündeki cem geleneklerinin hemen her adımında Kuran-ı Kerim referansları ile hareket edildiği görülmektedir. Bu durum Çubuk, Çankırı, Ordu Alevisi'nde görülen bir alışkanlıktır (Elçi, 2011: 135-138). Dede, söyleşide hemen her hizmet için Kuran-ı Kerim'den bir referans aktarmış, örneğin "Tanrısal nura" ulaşmayı sembolize eden "delil uyandırma" için "Nuh suresini" (Çağlayan, 2017: 59) referans vermiştir.
9. Musahipler "Erkan'dan geçerken", yere yatırılıp üzerlerine beyaz çarşaf örtülerek, adeta "ölmeden önce ölmek" simgesinin canlandırılması gündeme gelmektedir. Bu esnada "Bacılar" yani "Musahiplerin eşleri" de "darda" durmaktadır. Musahiplik temelli kardeşlik olgusu kaynak kişilerden alınan bilgiye göre "Hz. Muhammed'in hicreti sonrası" Medine'de ortaya çıkan sosyal zorlukların "ensar (ev sahibi-yerli)" ve "muhaçir (yabancı-göçmen)" uzlaşmasıyla aşılması hadisesi temel alınarak oluşturulmuştur (KK-1, KK-2, 2012).
10. Cem ibadetinin değişik noktalarında Alevi müzik geleneği içinde yer alan değişik makamsal ezgilerin de kullanılması dikkat çekicidir. Abdal Musa Cem'inde Erkan'ı simgeleyen duvaz-ı imam ezgisi musahipler "erkân'dan" geçerken icra edilir.
11. Yiyecek içmeden önce muhabbet kısmı gelir ve bu kısımda bir Kerbela ağzı seslendirilir, Bu kısmın ardından "yürek hakkı" kısmı başlar. Bu kısımda musahipler "kurbanın yüreğini" "sırrı paylaşmayı" simgelemek adına birlikte yerler ve bu esnada kısa bir duvaz-ı imam icra edilir.
12. Bu kısma müteakip olarak "miraçlama" kısmı başlar ki bu kısımda "Geldi Cebrail" sözleriyle başlayan ve Cebrail'in Tanrısal bilgiyi Peygamber Hz. Muhammed'e aktarmasını simgeleyen "miraçlama" türünde bir ezgi seslendirilir. Arkasında "La İlahe İllallah" sözleriyle başlayan ve "Allah'ın birliğinin ve bu birliğin evrendeki yansımalarının zikredildiği" Tevhid kısmı gelir (Güray, 2012a: 21).
13. Bu kısmın ardından Kırklar Semahı icra edilir, kaynak kişiler bu semahın "musahipler" tarafından dönüldüğü ifade etmişlerdir (KK-1, KK-2, 2012). Semah'ın sözleri 'Vardık Kırklar Dergâhı'na' dizeleriyle başlar. Semah değişik ri-

tim yapılarından oluşan iki kısımdan ibarettir, içinde geçen ‘Elleri çalpara çalar’ sözleri Anadolu’nun en eski dini müzik çalgılarından olan ve Hititler döneminde de dini ayinlerde kullanılan “çalparaya” gönderme yapar (Güray, 2017a: 158).

14. Ardından “5 Bacı” “İmam Zeynel Abidin’in” Kerbela’da “Ehl-i Beyt” kadınları tarafından korunmasını temsil eden (Güray, 2012a: 144) semahı döner, bu semahtaki sözler de Zeynel Abidin-Kerbela ve secde-niyaz kavramları ile iritbatlıdır.

15. Arkasından törenin “Şükürcelik Secdesi” kısmı gerçekleşir, bu kısım içinde “sırat köprüsü” simgesi de mevcuttur.

16. Ardından Kerbela’yı simgeleyen “sakka suyu” ikramı yapılır, bu noktada Kur’an tecvidini andıran ezgisel kalıplar eşliğinde “Kerbela” olayını lanetleyen ve buradaki acıyı yanıstan sözler, bağlama eşliği olmadan ifade edilir. Bu kısım için “Azhab Suresi’nin 57. Ayetine” gönderme yapılır (KK-1, KK-2, 2012; Çağlayan, 2017: 127).

17. Daha sonra Kerbela ile ilgili bir mersiye okunur, Mersiye’nin sözleri “Gön-lüm Hüseyin’in yasına düştü” dizeleriyle başlar. Ardından “Yezid’e” lanet edilir.

18. Sakka duasının okunması da geleneksel cem akışında mevcuttur. Bu kısım “Dede” tarafından yönlendirilir.

19. Kur’an-ı Kerim okunması ile törenin sonuna yaklaşılr.

20. Okunan Gülbeng duası ile günahlar için affedilme, dilenir “şefaaf” için yalvarılır, hayırlı bir hayat yolu ve yönü için temennide bulunulur (KK-1, KK-2, 2012; Çağlayan, 2017: 135).

21. Anadolu’nun değişik bölgelerindeki Cem törenlerinde de rastlanan (Güray, 2012a: 143) “oturan duran duası” ile tören sona erer. Bu dua ile gülbeng duası iç içe olarak da okunabilir (KK-1, KK-2, 2012; Çağlayan, 2017: 135) , “oturan duran” duası maddi ve manevi hayat arasında ikrarı korumayı diler.

Genel anlamıyla Susuz köyündeki ayin yapısı incelendiğinde Duvaz-ı İmam türünde veya bu türün simgelediği geleneğe yakın duran eserlerin yoğunluğu ve özellikle bu ezgilerdeki yöresel müzik ve şiir geleneğinin etkisi dikkat çekicidir. Bu anlamda Susuz köyünde rastlanılan tipik bir “duvaz-ı imam” ezgisi yazar tarafından notaya alınarak, bu kalıbın temel özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır (Nota 1). Duvaz-ı imam eserinin sözlerinin benzeri Çağlayan tarafından aşağıda aktarılmıştır:

“‘Kulû veşrebû’ zamanında var idi,
Hak Muhammed Ali’ye indi bu kazan,
‘Ve yüt’imûne’t-ta’âme alâ Hûbbihi’,
Hasan, Hüseyin’e indi bu kazan...” (2017: 163)



Nota 1: Kazan Hakkı için icra edilen “duvaz-ı imam” ezgisinde kullanılan temel ezgi ve ritim kalıpları

Yukarıda notası verilen ezgi yapısı yöresel icra pratiğinde sadece “duvaz-ı imam” ezgisi olarak adlandırılmakta ve duyulan hemen hemen tüm duvaz-ı imam ezgileri bu kalıpta icra edilmektedir. Yöresel kültürde kavramsal karşılığı mevcut olmayan bu yapıyı tanımlayabilmek için “geleneksel nazariyat” anlayışındaki kalıplar devreye sokularak, yapının tarihsel ve yapısal özellikleri tanımlanmıştır. Söz konusu ezgi yapısı, “Karcığar (B)”, “Nevruz-Hüzi (A)”, “Arazbar (C+A)” ve “Neva perdesi üzerindeki Buselik (C)” çekirdeklerinin bir birleşimi olarak görülmektedir (Güray, Karadeniz, 2018; Karadeniz, 1983: 93-109; Güray, 2017b, 88-90; Kutluğ, 2000: 143-204). Usül yapısı ise “Devr-i Turan (7/8, 2-2-3)” ve “Aksak (9/8, 2-2-2-3)” usüllerinin bir bileşkesi olarak ortaya çıkmıştır (Karadeniz, 1983: 35-42). Söz konusu makam yapılarının geçmiş XV. Yüzyıl müzik geleneğine dayanmaktadır (Kutluğ, 2000: 143-204). Söz konusu ezgisel çekirdeklerin bütününe baktığımız zaman, “yeden” perdesi olan rast’ın da etkisiyle “dügâh” perdesinde karar veren ezgi karakteri, neva perdesi üzerinde “hicaz çeşnisini” gerçekleştiren “hisar(bayati)-eviç” aralığının, “hüseyni-acem” aralığına dönüşmesi gibi özellikleri olan bir ezgi karakteri göze çarpmaktadır. Söz konusu ezgi yapısı, yukarıda bahsedilmiş olan “hüzi” makamının da etkisiyle rast perdesinde de asma karar yapmakta, hatta burada incelenen ezginin sonunda da “karar perdesi” olan “dügâh’a” gitmemektedir. Ama ezgide “dügâh’ın” bir ezgisel merkez olduğu işitilebilmektedir. Dolayısıyla, Nota 1’de işaret edilen ezgi yapısı “nazariyat kaynaklarında anlatılan” ve “yerel müzik geleneklerinde de” benzer özellikleri taşıyan yapısı ile “Karcığar” makamının sınırları içinde kabul edilebilmektedir (Kutluğ, 2000: 186-189; Karadeniz, 1983: 100-101).

Söz konusu ezgi ve ritim yapıları cem esnasında icra edilen “duvaz-ı imam” ezgilerinin hemen hepsinde görülürken, Miraçlama ve Tevhid’de de benzer kalıplara rastlanmıştır. Bu anlamda özellikle “duvaz-ı imam” ezgilerinde bazı karakteristik

makam ve usül kalıplarının değişik birleşimlerinin ezgi üretimi için kullanıldığı kabul edilebilir. Bu durum ortaya yöreye has özgün bir dini musiki repertuarı çıkarmıştır.

Susuz köyünün komşu olduğu ilçeler ile müzikal ve inançsal yönden olası etkileşimi, kuvvetle muhtemel Cem Töreni'nin müzikal yapısını taşıyan zakirlerin cem'lere katılmak için değişik Alevi köylerine gitmesi ile alakalıdır. Bu durumu inceleyebilmek adına Çit köyünde 1998 yılında gerçekleştirilmiş bir araştırmaya başvurulacaktır.

3.4 Çubuk Çit Köyü'nde Dar Kurbanı ve Cem Töreni

Çubuk ilçesine 16 km uzaklıkta olan Çit Köyü, Kalender Veli Ocağı'na bağlıdır, bu ocağın dedeleri Çubuk'un Kargın köyünden gelmektedir. Yazar tarafından incelenen Çubuk'un Susuz Köyü'ndeki Alevi yurttaşların talibi olduğu Cibali Ocağı'nın pirinin de Kalender Veli Ocağı olması, Susuz ve Çit köylerini olası bir “inançsal etkileşim” çemberi içine almaktadır. Bu köy Çubuk ilçesinin kuzeybatısına düşer. Avcı'nın verdiği bilgilere göre köy Aydoğdu Dağının eteklerine yakın Çit deresi denilen bir vadide kurulmuştur. Kuzeyinde Okçular, Hacılar, Balçılar, Kuzeydoğusunda Yukarı Çavındır Köyü, güneyinde Sele ve Manastır köyleri, batısında Tahta Yazı, Sarıkoz ve Mahmutoğlu köyleri bulunmaktadır. Ayrıca köye bağlı olan Avdullah Mahallesi köyün kuzeyinde yer alır (Aktaran Arslanoğlu, 2001: 79). Bu köyde 1998 yılında İbrahim Arslanoğlu tarafından “dar kurbanı ve bununla alakalı yapılan bir cem törenine” ait bir alan araştırması yapılmıştır (1998: 11-34). Söz konusu bilgiler yazar tarafından Susuz köyünden derlenen bilgiler ile karşılaştırılacaktır. Bu köyde ölen bir kişinin arkasından vefatından bir yıl sonra dar kurbanını yapılması adettir. Arslanoğlu'na göre: “Burada esas olan, ölenin hukuku olan kişilerle helalleştirilmesi olmakla birlikte bunun yanında o kişinin unutulmaması ve bir yıl sonra yakınları ve dostları tarafından tekrar anılması söz konusudur” (Arslanoğlu, 1998: 11).

Arslanoğlu söz konusu köyde 18 Nisan 1998 tarihinde gerçekleşen bir Dar Kurbanı'na ve ilgili cem törenine katılmıştır (1998: 11). Arslanoğlu'na göre köydeki cem törenlerinde 17 erkân hizmetinden bahsedebilmek mümkündür (Arslanoğlu, 1998: 14). Bu hizmetlerin ve bu hizmetlere atfedilen görevlerin 12'si cem törenleri sırasında yapılan tarikat hizmetlerini kapsar (Dede, Zakir, Sakkacı, Delilci, Karakazan [Lokmacı], Erkancı, Gözcü, Tıgıcı, Kurbanı, Yürekcı, Niyazcı, Paubuççu, Haberci [Peyik, Pazvant, Bekçi] ve bu hizmetleri yapanların “musahip” edinmiş olmaları şart koşular. Diğer 5 görev ise “şeriat” temellidir (Kahveci veya Çaycı, Carıcı [Süpürgeci], El Suyu, Seccadeci, Ocağcı [Gürgürücü] ve bu hizmetler için musahip edinmiş olmak şart koşulmaz (Arslanoğlu, 1998: 15-16). 17 hizmetin dışında, cem törenlerine gelenlere yer gösteren ve sonradan gelenleri töreni bozmadan yerlerine oturtan bir “kapıcı” bulunmaktadır. Ayrıca yemekten önce sofraları seren ve kaldıran sofracı, cem töreni sırasında sır suyu dağıtan “kadıncık ana” da söz konusu görev sahipleri içinde yer alır. Üç bacı olarak adlandırılan semahçılar da cem töreninde görev almaktadır (Arslanoğlu, 1998: 15). Susuz ve Çit köylerinde incelenmiş olan “cem törenleri” her

ne kadar farklı içerik ve işleve sahip olsalar da, uygulama açısından “seccadeci” görevinin mevcudiyeti, “bacıların” semah dönmesi (semah dönen bacıların sayısındaki farka ragmen) gibi pek çok benzerliğe sahiptir. Bu durum her iki köyün ocaklarının birbirleriyle manevi ilişkisine yorulabilir (Güray, 2018: 562, 563). Ocaklar arasındaki bağlantının cem ritüellerine etkisini daha da derinlemesine açıklayabilmek için “Çankırı”nın Şabanözü ilçesine bağlı Kutluaşar Köyü’nde icra edilen ve 2001 yılında Armağan Elçi tarafından kayıt altına alınan bir cem töreni ele alınmıştır. Bu cem töreninde Elçi tarafından tespit edilen ezgiler, Elçi ve makalenin yazarı tarafından “müzikal-makamsal analiz” tekniği ile incelenmiştir.

3.5 Çankırı-Şabanözü Kutluaşar Köyü’nde Abdal Musa Cemi

Ankara Çubuk ve Çankırı Şabanözü merkezli Alevi köyleri açısından Kalender Veli Ocağının ve bu ocağın taliplerini barındıran Şabanözü İlçesi Kutluaşar Köyü’nün özel bir önemi vardır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Çubuk’un Susuz Köyü’ndeki Alevi yurttaşların talibi olduğu Cibali Ocağı’nın piri Kalender Veli Ocağı’dır (Arslanoğlu, 1999: 61-73). Şabanözü Kutluaşar Köyü’nde talipleri bulunan Hacı Murad-ı Veli Ocağı’nın piri Hacı Ali Turabi Ocağı, yine aynı köyde talipleri de olan Hacı Ali Turabi Ocağı’nın da piri Kalender Veli Ocağı’dır (Arslanoğlu, 1999: 61-73). Bu yüzden, Şabanözü Kutluaşar köyünde talipleri olan üç ocaktan biri olan Kalender Veli Ocağı Çubuk ve Şabanözü bölgesi Alevi süreğini belirleyen temel ocak olarak gözükmektedir (Güray, 2018: 562).

Ankara/Çubuk-Çankırı/Şabanözü merkezli ocakları temsilen 04.04.2007 tarihinde Çankırı/Şabanözü-Kutluaşar köyünde izleyip kayıt altına alınan Abdal Musa ceminin düzenini Armağan Elçi aşağıdaki şekilde aktarmış (Elçi, 2011: 136-138), cemdeki hizmet sırasının da gözlemlenebilmesi için söz konusu sıralama bazı yorumlarla birlikte metne yansıtılmıştır:

Cem’e hazırlık aşaması; gusül abdestinin alınması, cem yapılacak evin kapısında Bakara suresi 58. Ayeti ya da A’raf suresi 161. Ayetinin okunması, eşişe ve pazuvantın (bekçinin) omzuna niyaz edilmesi, dedenin Kırklar Meydanına gelerek niyâz alıp postunu selamlaması, kemerbestini beline bağlaması, tarikat namazının kılınması, dedenin sefalanması, dedenin açış (akşam) gülbankını seslendirmesi, kahve ya da çay eşliğinde sohbet eyleminin gerçekleşmesinden ibarettir.

Cem töreninin başlamasının ardından hizmet sahiplerinin dara durarak dua alması, post âşığının Şah Hatayi’den on iki hizmet nefesini okuması, gözcünün cemin içeriği hakkında bilgi vermesi, bütün canların birbirleriyle görüşmesi (küsülü kalmamak adına), Kur’an okunması (Dede ya da canlardan bir kişi tarafından Bakara 37-38, Âl-i İmrân 103, Mâide 55-56, En’am 71, Tevbe 7, Kiyamet 14-15, Ahzab 46, Tahrir 8, Nisâ 26, A’raf 23 surelerinin tecvidi), dedenin istiğfar (tövbe, af dileme) gülbankını seslendirmesi ve görgü aşaması (Âl-i İmrân 103, Tahrir 8, Âl-i İmrân 29, Fâtur 18, İsrâ 13-14; Seccadeci hizmeti aracılığıyla Müsahipli canların seccadeye gelmesi; İstiğfar ayetinin okunması; görgünün yapılması; Dedenin Fetih Suresi’nin 10. ayeti

okuması; Dedenin tecellâ duasını okuması; carcının hizmeti gerçekleşmektedir. Bu kısmın ardından cem birleme hizmeti, carcı hizmeti, sır suyu hizmeti ve çerağcı hizmeti gelmektedir. Bu esnada âşıklar, çerağ kavramı ile ilgili üç adet “duvaz-ı imam” ezgisi seslendirmektedirler. Sonrasında gelen “kurban hizmeti” kısmında ise “kurban sahiplerinin görümü”, “kurban rehberinin gülbanklanması”, “kurban dualaması” bölümleri gerçekleştirilmektedir. Bu kısmın ardında da âşıklar kurbanla ilgili üç adet duvaz-ı imam ezgisini seslendirirler. Kurban hizmeti hizmetinin gerçekleşmesiyle kurban meydana gelmiş olur, kurbanın pay edilmesi kısmında adeta erenlerin ruhları da ceme davet edilmektedir (Çağlayan, 2017: 73). Lokmacı (kara kazan) hizmeti ile “insanın olgunlaşmasını” yansıtan “pişme ve pişirme” hadisesi de (Çağlayan, 2017: 74) gündeme gelmektedir. Aşıkların kara kazan kısmıyla ilgili okudukları üç adet “duvaz-ı imam” ezgisinin arkasından, “temizlenme ve bağışlanma” noktasında gönderme yapan (Çağlayan, 2017:76) erkândan geçme hizmeti başlar. Cem töreni âşıkların erkânla ilgili iki nefes, bir duvaz okuması ve yüreğin dualanması süreçleri ile devam eder. Nazniyâz hizmeti âşıkların nazniyâzla ilgili duvaz-ı imam ezgisini seslendirmeleriyle sonuçlanır ve dem hizmetine geçilir. Bu iki hizmette, Kırklar Cemi’nde Hz. Muhammed’in Selman-ı Farisi’nin getirdiği bir adet üzüm tanesinin kudret eliyle ezilip Hz. Ali tarafından Hz. Muhammed’e aktarılması ve Hz. Muhammed’in bu taneyi tüm canlılara yetecek bir anlamda pay etmesi hadisesi hatırlanır (Çağlayan, 2017: 104). Ardından yürek lokması hizmetinin dedenin lokmayı kontrol etmesi ve “yürek hakkının” verilmesi kısımlarıyla sonuçlanmasının ardından âşıklar “yürek” ile ilgili üç adet “duvaz-ı imam” seslendirirler. Bu kısmı takip eden “aşıkların” hizmet bölümünde ise “Miraçlama’nın (son beş dörtlüğünde semah dönülerek), “tevhidlerin”, “Turnalar” ve “Kerbelâ” semahlarının icra edilmesiyle ayinin manevi açıdan önem arz eden “Miraç’ta tanrısal bilgi ile buluşulması”, “vahdet görüşünün içselleştirilmesi”, “sonsuz döngü” ve “hak” kavramlarının “müzikal uygulama” ile güçlü bir şekilde inananlara aktarımı sağlanmaktadır. Sakka suyu hizmeti Kerbelâ ile ilgili yoğunlaşmayı arttırır, bu noktada âşıklar “sakka” ile ilgili üç adet duvaz-ı imam seslendirirler. Sofra ve el suyu hizmetlerinin gerçekleştirilmesi, Kur’an okunması, hizmet sahiplerinin dua alması, eksik-noksan duasının yapılması ve “outran-duran” duasının icrası ile cem töreni sona erer ve cem yapılan yerin temizlenme aşaması başlar.

Cem töreni ile ilgili olarak Elçi tarafından aktarılan bilgilerin, Çubuk Susuz köyündeki uygulamalar ile birlikte incelendiğinde aşağıdaki bazı ayrıntılar dikkatimizi çekmektedir:

Cem töreni ile ilgili verilen sıralamaya göre yedi farklı yerde duvaz-ı imam türünde ezgilerin seslendirildiği görülmektedir, çerağ hizmetinden kurban hizmetine geçişte, kurban hizmetinden kurban hizmeti hizmetine geçişte, kara kazan hizmetinden erkân hizmetine geçişte, yürek hakkının verilmesinden aşıkların hizmet bölümü aracılığıyla sakka suyu hizmetlerine geçişte ve sakka suyu hizmetinden sofracı hizmetine geçişte duvaz-ı imam ezgilerinin “üçer kez” seslendirilmekte olduğu görülebilmektedir. Erkân hizmetinden yüreğin dualanması hizmetine geçişte iki adet nefes ve bir

adet duvaz-ı imam ve naz-niyâz hizmetinden dem hizmetine geçişte ise bir adet “duvaz-ı imam” ezgisi okunduğu işaret edilmiştir. Diğer bir deyişle bölgede aynı Çubuk geleneğinde olduğu gibi özellikle erkân (hizmet) geçişlerinde genelde üç “duvaz-ı imam” okuma geleneği hakimdir. Bazı durumlarda okunan “duvaz-ı imam” sayısı değişse de bu türün simgesel önemi değişmemektedir. 12 sayısının Aleviliğin ve Bektaşılığın en önemli sembollerinden biri olduğu ve 12 temel hizmet, bu hizmetlerle ilişkilendirilen 12 post ve 12 imam’ı temsil etmekte olduğu tekrar hatırlanırsa, cem töreninde söz konusu eserlere verilen önemin de anlaşılması çok daha kolay olacaktır (Güray, 2012a:138). Duvaz-ı imam eserleriyle geçişi sağlanan veya dikkat çekilen hizmetler incelendiği zaman “duvaz-ı imam” ezgilerinin adeta “cem töreninin” temel anlamını işaret eden kısımlara “12 imam” sembolizmi aracılığıyla “kutsallık” atfettiği görülebilmektedir. Özellikle “Tanrısal bilginin” ön plana alındığı çerağ hizmeti, paylaşım, gönül birlikteliği ve olgunlaşmayı ifade eden kurban, kurbanca, sofracı ve kara kazan hizmetleri, “vicdani” sorgulamanın esas alındığı “erkân” hizmeti, “sırrın” paylaşımını esas alan “yürek hakkı” hizmeti ve “hak-adalet” kavramlarının beşeri ve ilahi açıdan “Kerbelâ” kavramıyla bağlantılı olarak incelendiği “sakka suyu” hizmeti ve yine “vahdet” ve “adalet” kavramlarına gönderme yapan “naz-niyâz” ve “dem” hizmetlerinin anlamları (Çağlayan, 2017: 104-105) cem esnasında “12 imamın” adıyla taçlandırılmaktadır. Bu durum bize “cem’in” temel amaçları olan “vicdani-ahlaki temizlenme, vahdet görüşünde buluşma, Tanrısal bilgiye ortak olabilme, gönül birlikteliği, “kemâlata erme” ve toplumsal adalet kavramlarının (Güray, 2012: 106) adeta “duvaz-ı imam” ezgileri ve sözleri ile gelenek içinde mühürlendiğini, sırlandığını ifade etmektedir.

Bu bilgilerin ışığı altında, Şabanözü Kutluaşar Köyü’ndeki cem gelenekleri ile ilgili aşağıdaki genel tespitleri yapabilmemiz mümkündür:

Gülbeng okunmasına özel bir önem atfedildiği,

1. Duvaz-ı İmam türüne verilen genel önemin yüksek olması,
2. Cem töreninde Kur’an referanslarının çok güçlü ve yönlendirici bir biçimde kullanılması ki bu durumun, bölgedeki temel pir ocağına ismini veren Kalender Veli’nin etrafında toplanmış olan temel İslam bilgisine dayalı fikirlerin yoğunluğundan oluşmuş olması muhtemeldir (Arslanoğlu, 1999: 62).
3. Abdal Musa Cemi’nde öngörülen ve Çubuk Çit köyünde de dikkat çeken 17 hizmetin burada da mevcut bulunması,
4. “Yürek hakkı” ritüeline burada da aynı Çubuk geleneğinde olduğu gibi özel bir önem verilmesi.
5. Cem’deki hizmet ve görevlilerin Çubuk örnekleri ile paralellik taşıması.

4. Çubuk ve Şabanözü Bölgelerindeki Cem Törenlerinde İcra Edilen “Duvaz-ı İmam” Ezgilerinin Makamsal Yapılarına Dair Bir Değerlendirme

Dikkat edilirse cem geleneği içindeki “musiki” icrası tüm Alevi topluluklarında olduğu gibi Çubuk ve Şabanözü bölgelerindeki topluluklar için de çok önemli bir aktarım aracıdır. Bu musiki örneklerinde kullanılan kalıplar arası benzerliklerin, hem inanç kültürüne dair etkileşimin hem de simgeler ile müziğin yerel kültürde bağdaşmasının örnekleri olarak değerlendirilebilmesi mümkündür. Bu anlamda yazarın Susuz köyünden elde ettiği müzikal sonuçların, söz konusu köyün etkileşim halinde olduğu diğer bölgelerle de karşılaştırılabilmesi adına Armağan Elçi’nin birbirleriyle inançsal bağlantı taşıyan Çubuk ve Çankırı Şabanözü bölgelerindeki Alevi kültürüne dair yaptığı araştırmalar sonucu elde ettiği (2017) “duvaz-ı imam” örnekleri de incelemenin kapsamına alınmıştır. Duvaz-ı İmam yapısı içinde kabul edilebilecek 9 adet dini musiki örneğinin “makamsal analizi” Elçi ve makalenin yazarı tarafından gerçekleştirilmiştir. Söz konusu analiz, yazarın “Bin Yılın Mirası” isimli nazariyat eseri (2017b) ile “Ekrem Karadeniz’in” “Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları” başlıklı (1983) ve Yakup Fikret Kutluğ’un “Türk Musikisinde Makamlar” başlıklı (2000) eserlerinin kılavuzluğunda yapılmıştır. Nota 2’de Elçi tarafından tespit edilen Duvaz-ı İmam ezgilerinden birinden kesitler paylaşılmıştır:



Nota 2: Dar-ı Hüda Birliğini Seversen-Ankara Çubuk Dağkalfat Köyü-Hüseyin Çufadar ve Süleyman Ahi’den 09.12.2016’da derleyen ve notaya alan Armağan Elçi (2017).

Söz konusu ezgiler ile ilgili Elçi ve makalenin yazarı tarafından “birlikte” yapılan analizlerde aşağıdaki temel sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Bölgede üretilen “duvaz-ı imam” ezgileri ağırlıklı olarak ‘Karcıgar’ makamı içinde kabul edilebilecek kalıplar aracılığıyla üretilmektedir. Bu ezgiler çoğunlukla düğâh perdesinde bazen de neva veya çargâh perdelerinde (asma karar) karar vermektedir. Nota 2’deki ezginin (Dağkalfat köyü) a kısmı çargâh’da asma karar veren bir ezgiyi örneklerken, Nota 1’deki ezginin (Susuz köyü) b kısmında ise neva’da asma karar veren bir ezgi görülmektedir. Söz konusu yapı “Karcıgar” makamının temel özelliklerini yansıtacak bir biçimde “çoklukla” neva perdesi üzerinde bir “hicaz” ya

da çargâh perdesi üzerinde bir “nikriz” çeşnisi üzerine, düğâh perdesi üzerinde bir “Nevruz” (Güray, 2017b: 88-91) ya da “Uşşak” çeşnisini eklemektedir. Kararın bir pest sesi olan rast’ın da kullanımı “Hûzi” çekirdeğini de akla getirmektedir (Karadeniz, 1983: 93-109; Kutluğ, 2000: 203). Bazı durumlarda yine Hûzi makamının etkisiyle “rast-çargâh” perdeleri arasında atlamalar da teşhis edilebilmektedir.

2. Karcığâr eserlerden neva ve çargâh merkezlerini gösteren eserlerden bir kısmı neva perdesinde “hisar” ve “acem” perdelerine dokunarak bir tür Arazbar makamı hareketini de ortaya çıkarırlar (Karadeniz, 1983: 101). Böylesi bir ezgi yapısı Nota 2’nin b kısmında da teşhis edilebilmektedir. Bu ezgi yapısı “Susuz” köyü örneğindeki (Nota 1 c) “neva üzeri buselik” yapısına da benzemektedir. Dikkat edilirse birbirine yakın nispetlerdeki “hisar” ve “hüseyni” perdeleri birbirleri yerine de kullanılabilir. maktadır.

3. Susuz köyünden alınan eser karar perdesi olan düğâh’a gitmemekte ise de (Nota 2 b) Dağkalfat köyünden alınan eser “düğâh” perdesiyle bitmektedir (Nota 2 c).

Dolayısıyla Çubuk ve Şabanözü merkezli ocaklara bağlı köylerde Elçi ve Güray tarafından tespit edilen 10 adet duvaz-ı imam ezgisinde aşağıda gösterilen ezgisel çekirdek yapılarına rastlanmaktadır (Nota 3). Bu anlamda ezginin karar bölgesinde kullandığı Nevruz, Hûzi ve Arazbar kalıpları Nota 3c’de; orta bölgede kullanılan Neva’da Hicaz ve Neva’da Buselik Nota 3a ve 3b’de, yine yörede sıklıkla karşılaşılan “Hisar (Bayati) ve Hüseyni perdeleri arasındaki değişim” (Güray, 2017b: 123) ise Nota 3d’de gösterilmiştir. Bu anlamda ezgilerdeki makamsal yapı Karcığâr’ı temel almakta ve Hüseyni, Necid Hüseyni (Karadeniz, 1983: 99), Nevruz, Hûzi ve Arazbar gibi makam yapılarına da temas etmektedir.

Nota 3: Çubuk ve Şabanözü bölgelerindeki duvaz-ı imam ezgileri içinde yaygın bir biçimde rastlanan ezgi çekirdekleri

5. Değerlendirme ve Sonuç

Çubuk'taki Alevi kültürü tüm gelenekleriyle canlı bir biçimde geleceğe aktarılmaktadır. Bu geleneğin en önemli kısımlarından biri de “cem” gelenekleri ve bu geleneklerin vaz geçilmez bir parçası olan dini musiki örnekleridir. Çubuk ve inanç sistemi açısından irtibat içinde bulunduğu Şabanözü ilçesindeki Alevilik geleneklerini diğer bölgelerdeki uygulamalardan farklılaştırdığı tespit edilebilecek bazı özellikler dikkatimizi çekmiştir. Bu özellikler aşağıda işaret edilmiştir:

1. Hem Çubuk hem de Çankırı ilinin Şabanözü ilçesinin Alevi köyleri için Kalender Veli Ocağı temel bir süre referansı teşkil etmektedir.

2. Buradaki cem törenlerinde Kur'an referanslarının önemli bir ağırlığı olması ve neredeyse buradaki törenlerde Kur'an'ı temel alan bir *virde*'in¹ teşkil edilmesi son derece önemlidir. Bu teamülün oluşmasında muhtemelen temel ocak olarak görülebilecek Kalender Veli Ocağı'nın ardındaki Kalender Veli mitolojisi, bu mitolojiyi besleyen Seyyidlik olgusu hatta Ankara temelli tasavvuf görüşleri ve Hacı Bayram Veli kültü etkili olmuştur.

3. Bölgeye ait cem geleneklerinde önemli bir rol oynayan “yürek hakkı” hizmeti ve bu hizmet ile öne sürülen sırrın musahipler arası paylaşımı ile insanlar arası “paylaşımın” öğütlenmesi Erdebil sürecine ve Şah Hatayi'ye bağlanabilecek bir etkidir². Bu manada bölge Alevilik geleneğinde ‘kurban’ temelli hizmetlere verilen önemin de altı çizilmelidir.

4. Duvaz-ı İmam formu hem Çubuk hem de Şabanözü'nde son derece önemlidir, bu eserlerde bölgeye has bir ezgisel karakter tespit edilebilmektedir. Belirli hizmetlerden diğerine (özellikle kurban temelli hizmetler) geçişte duvaz-ı imam türündeki üç eserin icrası söz konusu türe ve 12 İmam'a dair bölgede oluşmuş olan hassasiyeti ortaya çıkarır.

5. Bölgelerde okunan gülbengler de ciddi bir çeşitlilik içermektedir³.

6. 3 bacının semah dönmesi başka bölgeler ile birlikte Çubuk ve Şabanözü bölgeleri için önemli bir ritüeldir.

7. Söz konusu iki bölgenin Beypazarı, Kalecik ve Eskişehir'in bazı bölgeleri ile iletişimi ve inançsal bağları söz konusudur⁴. Bu durum muhtemelen tüm bu bölgelerin en eski Türkmen yerleşim hatları üstünde olmasından kaynaklanmaktadır.

8. Karcığar makamı ve barındırdığı ezgi kalıpları her iki bölgenin dini musikisi açısından da temel üretici öge olarak durmaktadır. Bu etki en fazla, bölge adına çok önem arz eden bir dini musiki türü olan “Duvaz-ı İmam” ezgilerinde dikkati çekmektedir. Söz konusu “Duvaz-ı İmam” ezgilerini oluşturan makam kalıplarının önemli bir kısmı kaynaklarda XV. Yüzyıl nazariyat geleneğine kadar takip edilebilmektedir. Bu durum incelenilen müzik kültürünün dayandığı kadim gelenek ile ilgili bir fikir verebilmektedir.

Alevilik geleneği, XI. Yüzyıldan beri devam eden Anadolu'nun "Türk ve İslam" kültürleriyle buluşma ve kaynaşma tarihinin adeta kültürel bir şahidi olmuştur. Bu şahitliğin en önemli örnekleri, Alevilik'te "insan-evren-Tanrı" tasavvurunu anlamak adına en kadim ve önemli kılavuzluğu ortaya koyan "dini müzik" örneklerinde gizlidir. Söz konusu dini müzik örneklerinin araştırılması ve incelenmesi Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen âşıklık ve müzik geleneklerini anlayabilmek adına büyük önem teşkil etmektedir. Özellikle Çubuk ve Şabanözü'nün önemli merkezlerinden birini oluşturduğu "Orta Anadolu" temelli Türkmen Alevi ocakları söz konusu kadim mirasın günümüzdeki en ciddi temsilcileridir. Bu bölgelerde halen güçlü bir biçimde temsil edilmeye devam edilen cem gelenekleri Anadolu'nun geçmişini, geleceğe bağlayabilecek en önemli manevi yolu işaret etmektedir.

Sonnotlar

1. Kaynak kişiler 2012 yılındaki görüşmede "Cem töreninin" asayişini sağlayan "gözcünün" "törenin tüm işleyiş ve erkânını yürüten dede ve törenin müzikal açıdan aktısını sağlayan zakir" ile beraber törenin en önemli görevlilerinden olduğunu işaret etmişlerdir.
2. Bu iki cem yapısının anlam ve erkân açısından benzerliğine Çağlayan da dikkat çekmiştir (2017: 88).
3. Bu gelenek ile ilgili farklı bir örnek için bkz. (Çağlayan, 2002). Söz konusu duvaz-i imam yapılarının müzikal karakteri makale içinde de tartışılacaktır.
4. Musahiplik ile ilgili benzer uygulamalar Anadolu'da çeşitli bölgelerde de görülebilmektedir (Ersal. 2011a:1058-1083).
5. Bu noktada Zakir Dalkılıç, Aleviler tarafından Kerbela hadisesinin "müsebbibi" olarak adde edilen "1. Muaviye bin Ebu Süfyan (602-680)" ile ilgili olarak zaman zaman "olumlu" ifadelerin kullanılmasını eleştirmiştir (KK-2, 2012).
6. Hel'eta Suresine hem "sosyal paylaşım" hem de "devir" kavrayışı ile ilgili gönderme yapan bu şiir, bu yönüyle Ankara'daki divan şiiri kültürüne ve bu kültürün müzikal yansımaları olan divanlara da gönderme yapmaktadır (Güray, 2017a: 151). Şiir Çağlayan tarafından "Ali" mahlasıyla yayımlanmıştır (Çağlayan, 2017: 163).
7. Sözlerinin "Budala İsmail'e" ait olduğu söylenen (KK-1, KK-2, 2012) "Duvaz-ı İmam" ezgisi Battal Dalkılıç'ın icrasından Cenk Güray tarafından notaya aktarılmıştır. Notalar elektronik ortama Deniz Şahin tarafından geçirilmiştir. Portedeki bemol işareti belirli bir "entervalde" oynak olan, yani "ezginin gidişine göre" tizleşip, tekrar pestleşebilen bir bemolü yansıtmaktadır.
8. Söyleşide bulunulan kişiler tarafından aktarılan bilgiler arasında Bektaşî inancına bağlı grupların da Cem başlangıçlarında Kuran-ı Kerim (İhlas Suresini içerecek bir şekilde) okudukları ve mezheplerinin Caferî olduğu da vardır (KK-1, KK-2, 2012).
9. Muhtemelen bu köyün ismi de erken dönem (XII.-XIII. Yy) Abdalan-ı Rum dervişleri içinde kabul edilen Dede Garkın'dan gelmektedir (Güray, 2012a: 91).
10. Bu ezgi çekirdekleri temelli analiz tipi ile ilgili uygulamalar için Cenk Güray'ın Bin Yılın Mirası / Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği adlı eserinin 116-137. sayfaları arasındaki kısmı ile Ertuğrul Bayraktarkatal ve Okan Murat Öztürk'ün "Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı - Hüseyini Makamının İncelenmesi" adlı eserleri incelenebilir.
11. Belirli zamanlarda manevi bir görev olarak düzenli okunan ayet, esma-i hüсна veya dualar. (Güray, 2017a: 153)
12. Daha detaylı bilgi için: Ersal, Mehmet. (2017). Alevilik, Kavramlar ve Ocak Sistemi: Çubuk Havzası Örneği. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi 25.

13. Daha detaylı bilgi için: Ersal Mehmet ve Serpil Ersöz. (2013). “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”, G.Ü. Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 65, 53-80.

14. Daha detaylı bilgi için: Ersal, Mehmet. (2011a). “Alevilik İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik”, Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 6/1, Spring, 1067-1078.

*Ali Fuat Aydın ve Deniz Şahin’e sonsuz teşekkürler...

Kaynaklar

1. Sözlü Kaynaklar

KK-1: Arif Hikmet Dalkılıç, 1937 doğumlu, dede, ilköğretim, emekli, 1.07.2012, Susuz Köyü, Çubuk, Ankara.

KK-2, Battal Dalkılıç, 1948 doğumlu, zakir, Akşam Sanat Okulu, emekli, 1.07.2012, Susuz Köyü, Çubuk, Ankara.

(KK-1 ve KK-2 ile ilgili görüşmeler: Çubuk Alan Araştırması, UNESCO-Türkiye-Kazakistan Ortak Müzik Etkileşimi Projesi, UNESCO Türkiye Milli Komitesi, Armağan Elçi, İsmet Doğan, Evrim Ölçer Özünel ve Dilek Türkyılmaz ile beraber (2012)).

2. Yazılı Kaynaklar

Arslanoğlu, İbrahim. (1998). “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 6, 11-34.

—.(1999). “Çubuk Yöresi Alevi Ocakları ve Kurucuları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 10, 61-73.

—.(2001). “Çubuk Yöresi Alevi Köyleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 18, 75-118.

Avcı, Mustafa Onay ve Mehmet Kayan. (1978). *Bütün Yönleriyle Yeşil Çubuk*. Ankara: Çubuk Sosyal Yardım ve Köylere Hizmet Birliği Yayını.

Bayraktarkatal, Ertuğrul ve Okan Murat Öztürk. “Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı - Hüseyini Makamının İncelenmesi”. *Porte Akademik Makam Çalışmaları Özel Sayısı* (Şubat 2012), 24-59.

Çağlayan, Alper. (2017). *Kur’an ve Ehl-i Beyt Kaynaklı Alevi Yolunda Erkan-Çubuk Yöresi Örneği*. İstanbul: Dörtkapı Yayınları Alevi Erkânı Dizisi.

—.(2018) “Çubuk Yöresinde Erkan”. Erişim tarihi: 8.11.2018. http://uludivan.de.tl/45_-EK-d--5.htm.

Çalık, Sıddık. (2016). “Çubuk Sele Köyü’nde Bir Alevi Ocağı: Kalender Dede Tekkesi”, *Bütün Yönleriyle Çubuk Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Der. Hüseyin Çınar, Tekin Önal. Ankara: Çubuk Belediyesi-AYBÜ, 181-190.

- Demir, Arif ve Cenk Güray. (2016). “Çubuk ve Çevresinde Dini Müzik Yaklaşımları”. *Bütün Yönleriyle Çubuk Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Der. Hüseyin Çınar, Tekin Önal. Ankara: Çubuk Belediyesi-AYBÜ, 229-250.
- Elçi, Armağan. (2011). “Duvazlar/Duvazımlar Üzerine Bir Müzikal Çerçeve”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, 131-174.
- . (2017) *Çubuk-Şabanözü Merkezli Alevi Ocaklarında Cem Zakirliği*. Ankara: Gazi Yayınevi.
- Elden, Bektaş. (1997). “Susuz Köyü”. *Aydost Gazetesi*, sayı: 1, Ankara.
- Ersal Mehmet ve Serpil Ersöz. (2013). “Alevi Gülbenglerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 65, 53-80.
- Ersal, Mehmet. (2011a). “Alevilik İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/1, Spring, 1067-1078.
- . (2011b). “Alevi Cem Zakirliği: Battal Dalkılıç Örneği”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* (Alevi-Bektaş Kültür Enstitüsü, Almanya), 1, 188-205.
- . (2017). *Alevilik, Kavramlar ve Ocak Sistemi: Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi 25.
- Güray, Cenk vd (2010). *Anadolu’da İnanç ve Müzik İlişkisi: Bir Sonsuz Devir* (Kitap ve CD). Ankara: T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları-Ekol Ajans-Metropol Müzik içinde (Erdem Şimşek-Duvaz-ı imam-Kudret Kandilinde Parlayıp Duran).
- Güray, Cenk ve İsmet Karadeniz. (2018). “Horasan’dan Keskin’e Bir Çılgılık: Muharrem Ertaş”, IX. Uluslararası Hisarlı Ahmet Sempozyumu (Müzik Teorileri) Analiz Atölyesi-Sözlü Sunum, Kütahya: Kütahya Güzel Sanatlar Derneği-Afyon Kocatepe Üniversitesi Devlet Konservatuarı.
- Güray, Cenk. (2012a). “Anadolu’daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2017a). “Ankara’da Türk Din Musikisi”. *Anadolu’nun Sırlı Sesi: Müziğiyle Ankara*. Der. Ömer Türkmenoğlu. Ankara: Ankara Kalkınma Ajansı Yayınları, 146-163.
- . (2017b). *Bin Yılın Mirası-Makamı Var Eden Döngü “Edvâr Geleneği”* (2. Baskı). İstanbul: Pan Yayıncılık.

- . (2018). “Çubuk Bölgesi Alevi Köylerindeki Cem Geleneklerine ve Bu Kapsamdaki Dini Musiki Uygulamalarına Bir Bakış”. *Bütün Yönleriyle Çubuk ve Çevresi 2. Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ankara: Çubuk Belediyesi-AYBÜ, 549-565.
- Karadeniz, M. Ekrem. (1983). *Türk Müsîkîsinin Nazariye ve Esasları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karahasanoğlu Songül ve Elif Damla Yavuz. (2015). *Müzikte Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: İTÜ TMDK Yayınları.
- Kutluğ, Yakup Fikret. (2000). *Türk Musikisinde Makamlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tekin, Ezgi. (2017). “Ege Abdalları ve Müzik Gelenekleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uludemir, Muammer. (1995). *Eskişehir Semahları*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yaman, Ali. (2007). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (2011). *Alevilik-İnanç, Edep, Erkân*. İstanbul: Demos Yayınları.

MUHABBETTEN HINCA: BEKTAŞI AYNASINDA YAKUP KADRI KARAOSMANOĞLU*

From Affection to Grudge: Yakup Kadri Karaosmanoğlu in Bektashi Mirror

Yalçın ÇAKMAK**

Öz

Bu makalede, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Bektaşiliğe bakışını şekillendiren etkenlerin, yaşamı ve çalışmaları bağlamında ele alınması amaçlanmaktadır. Bahse konu amaç doğrultusunda, Karaosmanoğlu'nun romanları ve özellikle Nur Baba olmak üzere çalışmalarındaki belirli simalar ve hadiselerin hayat öyküsünden kesitler içerdiği öne sürülmektedir. Bu bakımdan Yakup Kadri'nin Bektaşilik algısı ve tasviriyile kendi gerçek yaşamına ışık tuttuğu anlaşılacaktır.

Nur Baba, Yakup Kadri'nin bir edebiyatçı olarak Bektaşiliğe dair tecrübeleri ve bu düşüncelerini romanlaştırdığı öncü çalışmasıdır. Romanın kaleme alınmasında halkın Kızılbaş/Alevi ve Bektaşilere yönelik merakının etkisi de vardır. Kızılbaş/Alevi ve Bektaşiler, çoğu zaman kendileri dışındaki topluluklarca bir merak konusu oldu. Yapılan araştırmalar da göstermektedir ki onlar ile aynı inancı paylaşmayanlar, tarih boyunca söz konusu topluluklar aleyhine birtakım iftira ve ithamlar üretti. Cinsel içerikli suçlamalar bunların başlıcalarıdır. Söz konusu durumu besleyen nedenlerin başındaysa, Kızılbaş/Alevi ve Bektaşilerin tarihsel tecrübeleri ve inançlarının bir gereği olarak, ibadetlerini dışı kapalı gerçekleştirmeleri gelmiştir. Bu da özellikle cem törenleri merkezli dile getirilen “mum söndü” metaforu üzerinden, aleyhlerine yöneltilen çeşitli dedikoduların üretilmesine vesile oldu. Bu nedenle Yakup Kadri'nin, merkezinde bir Bektaşi tekkesi ve şeyhinin olduğu Nur Baba romanıyla mevcut tartışmaları yeniden alevlendirdiği ve aynı zamanda birçok eleştirinin de muhatabı olduğu görülmüştür.

Çalışmada ilk olarak, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun eserlerindeki belirli temalar ortaya konulmaktadır. Bunu, dönem ve zamanı bağlamında Nur Baba'nın içten bir analizi takip edecektir. Akabinde, bu genel çerçeve içerisinde, Yakup Kadri'nin romanını hangi motivasyon ve etkilerle kaleme aldığı ve romanın tefrikalar halinde yayımlanmasından sonra meydana gelen tartışma ve eleştiriler ortaya konulmaktadır. Takip edilen yöntem uyarınca da bir bütün olarak Yakup Kadri Karaosmanoğlu edebiyatında Bektaşilik kurgusu ve bu kurgunun gerçekle olan ilişkisi irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Nur Baba, Bektaşilik, Kızılbaş, Alevi.

Abstract

The aim of this paper is to explore the factors that shaped Yakup Kadri Karaosmanoğlu's approach towards Bektashism in the context of his life and his works. In line, it is put forward that in Karaosmanoğlu's novels and works, especially in *Nur Baba*, certain characters and events bear biographical traces. In this respect, it is well understood that through his perception and representation of Bektashism, Yakup Kadri casts a light upon his own life. *Nur Baba* is Yakup Kadri's major work in which he fictionalized his thoughts and experiences as to Bektashism. People's curiosity about the Qizilbash/the Alevi and the Bektashi also motivated him to write the novel. The Qizilbash/the Alevi and the Bektashi has most of the time been an object of curiosity. Studies have shown that those who do not share their belief system have asserted malicious prosecutions and inculcation against them throughout history, the primary ones of which are sexual. The main reason has been that they conduct their religious rituals, owing to their historical experiences and as a requirement of their beliefs, in a

* Makalenin Geliş Tarihi: 16.11.2018, Kabul Tarihi: 25.02.2019 DOI: 10.31624/tkbbvd.2019.38

** Dr. Araş. Gör., yalcincakmak82@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7065-2659>.

self-enclosed way, which results in gossips directed at them, drawing on the metaphor of mum söndü (the-candle-blown-out) based on the cem (the service) rituals. Consequently, it is seen that Yakup Kadri in his Nur Baba centered on a Bektashi lodge and a Bektashi sheikh aggravated the disputes already existing and became an addressee of many criticisms at the same time. This study first reveals certain themes in Yakup Kadri Karaosmanoğlu's works, followed by a detailed analysis of Nur Baba in the context of the age and the time he wrote it in. Thereafter, in this frame, what kind of motives and factors made him write the novel and the discussions and criticisms upon the publishing the novel in periodicals are presented. In this light, the fictionalization of Bektashism and its relevancy to reality is scrutinized in its wholeness in Yakup Kadri Karaosmanoğlu's literature.

Keywords: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Nur Baba, Bektashism, Kizilbash/Qizilbash, Alevi.

1. Giriş

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemleri aralığında adını duyuran, kendine has roman tekniği ve konularıyla ön plana gelen bir yakın dönem Türk edebiyatçısıdır. Bu bakımdan, içine doğduğu ve yaşadığı hayatı çeşitli yönleriyle kaleme alan yazarın çalışmalarını, tematik olarak belirli dönem aralıklarıyla kategorileştirmek mümkündür. Yakup Kadri açısından 1909-1914 arasındaki yıllar “İnkârlar ve Tereddütler”, 1914-1922 arası ise “Hal ve Cemiyetle Barışma” devresinden oluşan bir ilk döneme tekabül eder. İlk yazılarını 1909 yılında yayımlayan yazarın, sanatını icra ederken birçok etkiye açık olmakla beraber his, fikir ve dünya görüşünü ifade ederken yerli ve yabancı kaynaklara bağlı olduğu görülür.¹ 1914 yılına değin devam eden ilk evre, Yakup Kadri'nin aynı zamanda psikolojik olarak karamsar bir ruh haline sahip olduğu, ben merkezli ve geçmişe özlemini barındıran bir zaman aralığından oluşur (Akı, 1960: 27-40). Özellikle de *Erenlerin Bağından* başlıklı (1918-1919) nesirlerden oluşan çalışması, yazarın içinde bulunduğu *pesimist* [kötümser] ruh halini yansıtan; karamsarlık, ölüm, yalnızlığa yöneliş, düş kırıklıkları, dünyanın/insanın bozulmuşluğu-tekinsizliği-kötülüğe olan eğilimi, günahkarlığı, geçmişin ve saflığın yitirilişi, acı çekme, yorgunluk ve aşk acısı gibi temalar etrafında şekillenmiştir (Karaosmanoğlu, 1985).

Yakup Kadri, bu karamsar bakışını tamamen yitirmemekle birlikte, ilk dönemin ikinci evresine girişle birlikte giderek topluma açılmaya başlar. Bu durum romanlarındaki toplumsal vurgunun artmasıyla kendini gösterecektir. 1922 yılından sonrasına tekabül eden ikinci dönemle birlikteyse bireysellikten ziyade, toplumsal vurguyu daha çok ön plana getirecek ve en büyük amacı da toplum, vatan ve millet meselelerine eğilmek olacaktır (Akı, 1960: 42-43, 110-111). Bu aşamadan sonra yazarın, romanlarında uzun bir tarihi dönem içinde Türk toplumundaki değişim ve dönüşümü farklı yönleriyle resmettiği söylenebilir.²

2. Tematik Bir Unsur Olarak “Değişim, Dönüşüm ve Bozulmuşluk”

Osmanlı'nın son dönemlerinden başlamak üzere yaşanan modernleşme süreci, Yakup Kadri'nin romanlarında geniş bir yer edinmiştir. Bu durum karşısında yazarın aldığı konum daha çok değişim ve dönüşümün toplum üzerinde yaratmış olduğu olumsuz etkiye dairdir. Burada Osmanlı Devleti'nin giderek Batı etkisine girmesi ve Milli Mücadele sürecinde toplumda görülen bozulmuşluğun etkisi de vardır. Yakup

Kadri'nin söz konusu durum karşısındaki tavrıysa, bu durumu romanlarında tematik bir unsur olarak işlemesidir. Böylece, romanlarında, yaşadığı dönemin geçirdiği değişim ve dönüşüme dair fikirlerini de roman karakterleri üzerinden dile getirir. Bu da daha çok gelenek ve göreneklerde görülen bozulmaya dairdir. Bu durum ilk romanı *Kıralık Konak*'ta (1920) eski kuşağı temsilen Naim Bey ile ailesi arasındaki diyaloglardan belli olur. Özellikle de Naim Bey'in, torunu Seniha'nın modern Avrupa yaşamına olan öykünmesi ve sevgilileriyle birlikte yaşadığı açık ilişkiler üzerinden kuşak çatışmasını resmedecektir. Naim Bey, zamanın ve koşulların değiştiğini kabul ederek buna uyulmak zorunda olunduğunun bilincinde olmasına rağmen yine de "bazı yeni âdetleri sadece güzel ve hoş" bulmayan bir karakterdir (Karaosmanoğlu, 2013:36,42,77, 132).

Yazarın kuşaklar arasındaki farklılığı resmettiği romanda kendine yakın hissettiği karakter ise Naim Bey'in kız kardeşinin torunu Hakkı Celis'tir. Bu nedenle eserde kuşaklar arası çatışma yer yer dile getirilir (Karaosmanoğlu, 2013: 167,175).

Yakup Kadri'nin *Kıralık Konak* romanından sonra benzer temaları işlediği bir diğer romanı da 1928 tarihli *Sodom ve Gomore*'dir. Romana ismini veren başlık, Tanrı'ya karşı işledikleri günahlarından ötürü Tevrat'ta hikâye edilen "Sodom" ve "Gomore" kavimlerinden alınmıştır (*Tevrat*, "Yaratılış", 19: 1-29). Bu nedenle yazar romandaki her bir bölüme, daha çok Tevrat ve İncil'den alıntılacağı epigraflarla başlar. Bu alıntılar da özellikle, roman bölümlerinin kurgulandığı inşaya uygun olarak, bahse konu kutsal kitaplardan seçilmiş olumsuz fiillerle ilişkilendirilir (Karaosmanoğlu, 1981). Yakup Kadri'nin böyle bir tercihte bulunmasının nedeniyse romanına konu olan İstanbul'daki sosyete yaşamının Mütareke yıllarındaki bozulmuşluğudur. Bu romanında Türkler arasında betimlediği bozulmuşluk örneklerinin başındaysa; nişanlılarını ve eşlerini aldatan kadınların başta İngilizler olmak üzere Avrupalılarla geliştirdikleri münasebetler, Avrupalı yaşama öykünme, işgal kuvvetlerini olumlama ve erkekler arası eş cinsel ilişkiler gelir (Karaosmanoğlu, 1981).³ Aynı zamanda tersi bir şekilde Avrupalıların Türklere olan olumsuz bakış açısı da yer yer romanın yabancı karakterleri üzerinden dile getirilmiştir (Karaosmanoğlu, 1981:155,159). Diğer romanlarında olduğu gibi Yakup Kadri'nin burada da kendini bir roman karakteriyle özdeşleştirdiği görülür. Yazarın, olumsuz bir tablo içerisinde betimlediği roman karakterlerinden farklı olarak bu romanında kendini özdeşleştirdiği karakter İngiliz nefretiyle bilinen Necdet'tir (Karaosmanoğlu, 1981:23,29,325).

1932 yılında kaleme alsada konusu itibarıyla Milli Mücadele dönemi Anadolu'sunda köylü üzerinden olumsuz bir çerçeveye çizdiği diğer bir romanı da *Yaban*'dır. 1921 yılında çıktığı bir gezinin ürünü roman, Anadolu köylüsünün milli duygular hususundaki eksikliği ve aynı zamanda Türk aydını ile köylüsü arasındaki derin uçurumu konu edinir (Karaosmanoğlu, 1986: 55-56). Yakup Kadri bu romanında ise mâlûl bir subay olan Ahmet Celâl üzerinden konuşmaktadır (Özkırımlı, 1986: 18). *Sodom ve Gomore*'de olduğu gibi burada da Anadolu köylüsünün düşman kuvvetleriyle olan ilişkileri ve geri kalmışlığı eleştirilir (Karaosmanoğlu, 1986: 136). Türk aydı-

nının köylünün bu durumu karşısında duyduğu endişe, bir yönüyle yazar tarafından yine bu entelektüellerin kendisine de pay edilir. Bu sebeple yazarın Ahmet Celâl'in ağzından; aydınların halk ile olan kopukluğunun, meydana gelen bu tablo üzerinde etkisinin olduğunu dile getirdiğini görürüz (Karaosmanoğlu, 1986: 136, 212).⁴ Reşat Nuri Güntekin'in de ifade ettiği gibi Ahmet Celâl'in vatanın en derin yerlerinde vatansızlık bulması, yurdun esas unsurlarından yurda karşı bir nevi yabancılık görmesinin (1986: 234) romanın bu ana karakteri üzerinden Yakup Kadri'nin de -diğer romanları da göz önünde bulundurulduğunda- bu zaman aralığında Anadolu insanına dair duyduğu güvensizlikten kaynaklanmaktadır. *Yaban*'daki diğer ilgi çekici husus da Yakup Kadri'nin tıpkı bu döneme dair kaleme aldığı diğer romanlarındaki "ahlaki bozulmuşluk" örneği olarak, evli kadınların eşlerine yönelik sadakatsizliklerini burada da işleridir.⁵ Bunlar içerisinde özellikle de Ahmet Celâl'in köylü İsmail'in eşi Emine'ye duyduğu aşkın Yakup Kadri'nin ahlaki tasavvuruyla uyuşmayan bir tezatlık sunduğu söylenebilir (Karaosmanoğlu, 1986).

Yazarın, 1956 gibi geç bir tarihte kaleme almasına rağmen zaman olarak 19. yüzyılın sonunu konu edindiği bir diğer romanı da *Hep O Şarkı*'dır. Romanda, başkarakter olan Münire'nin dilinden anlatılan hikâyede, çocukluk aşkı Cemil Bey ile uzun yıllara yayılan ilişkisi konu edinilir. Her ikisi de devlet erkânından yüksek çevrelerin çocukları olan Münire ile Cemil Bey'in ilişkisi, Münire istememesine rağmen Şeyhülislam Nafi Molla'nın Kazasker oğlu Rüknettin Molla Bey ile evlenmesi sonucu kopar (Karaosmanoğlu, 2009: 54-65). Fakat bu evlilikten iki yıl sonra Cemil ile ilişkileri gizli bir şekilde kaldığı yerden devam edecektir (Karaosmanoğlu, 2009: 66-126). Akabindeyse Cemil'in, kendisiyle evlenmek isteyen bir sultanın teklifini reddetmesinden ötürü babasının dönemin sultanı Abdülaziz'in gözünden düşerek, ailecek Sivas'a sürülmelerinden ötürü aradaki ilişki son bulur (Karaosmanoğlu, 2009: 128). Bu sebeple bir sonraki görüşmeleri de yirmi beş yıl sonrasında gerçekleşir (Karaosmanoğlu, 2009: 153 ve devamı). Yakup Kadri'nin diğer romanlarında olduğu gibi *Hep O Şarkı* romanında da evlilik dışı ilişkilerin yaşandığı görülür. Münire'nin eşinin onu evin hizmetçileriyle aldatması gibi Münire'nin de eşini Cemil Bey ile olan kaçamak ilişkisiyle aldattığı görülür (Karaosmanoğlu, 2009: 53-61).

3. *Nur Baba'yı Eser-Yazar-Dönem Etkileşimi Bağlamında İçerden Okumak*

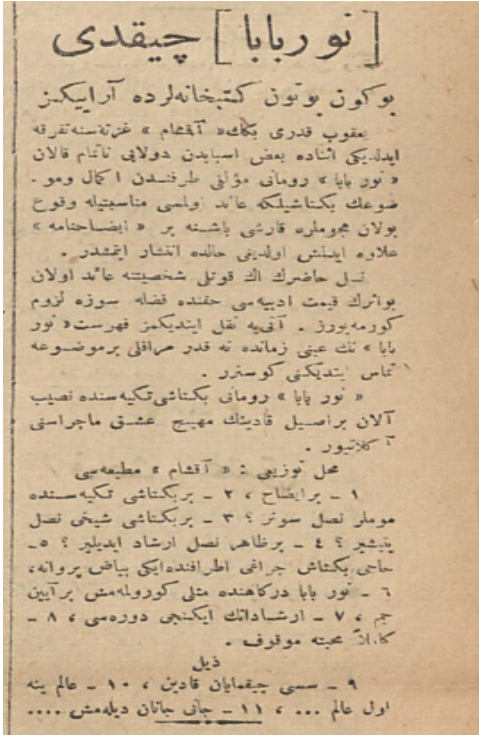
Yazarın Bektaşilikle olan serüveninin yukarıda bahse konu bağlam uyarınca ele alınmasına vesile çalışmalarının başında *Nur Baba* romanı gelmektedir. Roman, Yakup Kadri'nin *Nur Baba Dergâhı* olarak tarif ettiği bir Bektaşî tekkesi etrafında geçen hadiseleri konu edinmekle birlikte, kendi kişisel yaşamından hadiselerin de yer yer sindirildiği *mimesisçi* [sanat eserlerinin hayatı taklit ettiği] birtakım izler taşır. Bu da başta söz konusu roman olmak üzere Bektaşiliğe dair düşüncelerin dile getirildiği çalışmalarının, bir yönüyle yazarın yaşamına da ışık tuttuğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Yakup Kadri'nin bu çalışmaları ve sonrasında Bektaşiliğe dair dile getirdiği düşüncelerinin analizi, "Bektaşilik aynasında" bizzat kendisinin değerlendirilmesine de olanak sunmaktadır. *Nur Baba* romanı ile yazarın yaşamı arasındaki bu *resonance*

lar [yankılaşım], Yakup Kadri'nin bu dönemki çalışmalarının tamamına sirayet eden genel temalarla [değişim, dönüşüm, bozulmuşluk] uyumlu bir harmoni içerisinde ele alınmıştır. Bu açıdan Karaosmanoğlu'nun romanlarının muhtevasını oluşturan toplumsal ve ailevi bozulmuşluk hissi, adı geçen romanıyla dini bir kurumsal yapı üzerinden ifadesini bulacaktır.⁶ Böylece söz konusu başlık altında da *Nur Baba*'nın *introspektif* (içebakışçı) bir yaklaşımla içerden okunmasına çalışılacaktır.

3.1. Romanın Kaleme Alınmasındaki Motivasyon

Yakup Kadri'nin *Nur Baba* romanını kaleme almasında çeşitli saiklerin etkisi olmuştur. Bunlar arasında; Bektaşilik üzerine eserlerin yayımlanması, intisap ettiği Bektaşî Tarikatı'na ait bir tekkenin mistik ortamında hastalığı ve içinde bulunduğu ruh haline teselli bulma ihtiyacıyla birlikte tarikatın gizemine dair toplumca beslenen merakın romancı kişiliği üzerinde oluşturduğu etki gelmektedir (Kudret, 1978: 150-151; Tanilli, 1995: 185). Benzer yönde düşünceler, ilk olarak Bezmi Nusret Kaygusuz tarafından romana dair aynı yıl kaleme alınan eleştirel bir risalede dile getirilir (1338[1922]: 4). Bunun yanı sıra eserin oluşturulmasında Yakup Kadri'nin bu yıllarda tesiri altında kaldığı “Neo-Helenizmin” de roman kurgusu üzerinde etkisi olduğu ve Nev-Yunanilik akımının diyonizyak/dionizyak fikirlerinden etkilendiği görülecektir (Akı, 1960: 114-115; Kudret, 1978: 151-152; Tanilli, 1996: 188).⁷

Nur Baba romanının ilk kısımları daha önce *Akşam* gazetesinde tefrika edilen yazılardan oluşur. Bu nedenle yazar, eserinin ilk baskısına yazdığı girişte [Bir izah]; daha önce yayımlanan bu kısımlardan ötürü meydana gelen yanlış anlamalara yeniden meydan vermemek için bir açıklama yapmayı gerekli görmüştür. Yakup Kadri'nin ifadelerine göre bu itirazların ilki, kitabın bir “sırrı fâş etmiş” olmasıdır. Buna göre, tarikat ehli tarafından kabul edildiği Bektaşî ayinlerini “alenen tasvir ve hikâye” etmekle “hainane ve boşboğazlıkla” suçlandığı ve bunun neticesinde de kendisine gösterilen “emniyet ve itimadı suiistimâl” etmekle itham edildiği anlaşılır (Karaosmanoğlu, 1922:5). Fakat kendisine göre “ortada hakikâten gizli tutulması lâzım gelen” bir şey olmadığı için suçlamalar yersizdir. Zira romanın dokuz yıl önce (1913) yazılmasına rağmen basılmak için bu tarihi (1922) beklemesi de yazarın bir zamanlar gerçekte bir “Bektaşî sırrı”nın olduğuna inanması ve bu sırrın fâş edilmesinden sakınma nedeniyle açıklanmıştır. Buna rağmen aradan geçen süre zarfında gerek yaptığı araştırmalar, gerekse şahsi gözlemleri sonucu böyle bir sırrın bulunmadığı ve bunun da tamamen halkın zihnindeki asılsız bir düşünce olduğu fikrinde karar kılmıştır.⁸



1- Nur Baba Romanının İkdâm Gazetesi' n- de Çıkan Tamtım Yazısı

[Nur Baba] Çıktı

Bugün bütün kütüphânelerde aramızız

Yakup Kadri Bey'in «Akşam» gazetesinde tefrika edildiği esnada ba'z esbâbdan dolayı nâtamam kalan «Nur Baba» romanı müellifi tarafından ikmâl ve mevzûun Bektâşîliğe aid olması münasebetiyle vukûu bulan hücumlara karşı başına bir «izâhnâme» ilâve edilmiş olduğu halde intişar etmiştir.

Nesl-i hâzırın en kuvvetli şahsiyetine aid olan bu eserin kıymet-i edebiyesi hakkında fazla söze lüzum görmüyoruz. Âtiye nakl ettiğimiz fihrist «Nur Baba»nın aynı zamanda ne kadar meraklı bir mevzûa temas ettiğini gösterir.

«Nur Baba» romanı Bektâşi tekeyesin-de nasib alan bir asil kadının müheyyic-i aşk macerasını anlatıyor.⁹

Bu sebeple Yakup Kadri'ye göre Bektâşilik de diğer tarikatlar gibi “hiçbir perde ile mestur [gizli]” olmayan ve düzenlenmiş eski kitaplarında “erkân ve âdâbının gizli tutulacağına” dair hiçbir açık ibarenin bulunmadığı bir tarikattır (Karaosmanoğlu, 1922:5-6).¹⁰ Bir yüzyıl öncesine değin cem âyinlerine tarikat dışındakilerin dahi iştirak ettiğini belirten yazar, Bektâşi babalarının da halk arasında açık bir şekilde çalışmalarında [irşâdât] bulunduğunu dile getirir. Devamındaysa, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ocakla daha çok ilişkili olan söz konusu tarikat mensuplarının bir dizi koğuşurma ve cezanın muhatabı olduğuna işaret edecektir. Bütün bu yaşanılanlar da Bektâşi dergâhlarının gizemli bir toplantı mekânı haline gelmesi ve ayinlerin de gizli-kapaklı icra edilmesi şeklinde yorumlanmıştır. Yazar bu açıdan Bektâşi dergâhlarını ve buralarda gerçekleştirilen ayinleri, Roma İmparatorluğu'ndaki ilk Hıristiyanların gizli ayinlerini gerçekleştirdiği “katakomplara” benzeter.¹¹ Bu açıdan tıpkı Romalıların bahse konu bu ilk Hıristiyanlar aleyhine ürettikleri gibi Bektâşiler aleyhine de cahil halk tarafından uydurulmadık efsane, inanılmayacak yalan ve iftira kalmadığını belirtir. Böylece Bektâşiler ne kadar gizlendiyse haklarındaki kötü fikirlerin de o denli arttığı kanaatine varılacaktır (Karaosmanoğlu, 1922: 6-7).

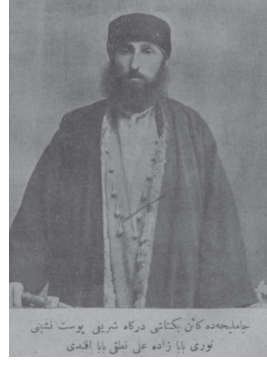
Yazarın romanda yaptığı da tam olarak, halk arasında Bektaşiler aleyhine dile getirilen bu hikâyeleri kurgusal bir dille ifade etmektir (Karaosmanoğlu, 1922: 7-8). Çoğu kere romanlarında fikir ve heyecanlarını kahramanlarının dilinden ifade eden Yakup Kadri'nin, kendini *Nur Baba*'da özdeşleştirdiği en yakın karakter Macid'tir (Akı, 1960: 115; Kabaklı, 1978: 407-408; Uç, 2005: 161). Bu bakımdan yazar, cem ayinlerinin gerçek mahiyetini belirlemek iddiasıyla Hacı Bektaş Ocağı'na hizmet ettiğini dile getirirse de Macid vesilesiyle iştirak edilen bu sülûk törenin kendisini yer-mekten geri durmayacaktır (Karaosmanoğlu, 1922: 83-84).¹² Bu durum aşağıda da dile getirileceği gibi Yakup Kadri ile birlikte Çamlıca Bektaşî Tekkesi'ne giden Yahya Kemal'in tekkede icra edilen ritüeller karşısında duyduğu telaş ve endişeye Yakup Kadri'nin bizzat kendisinin de kapılıp, yadırgamasından belli olur (Karaosmanoğlu, 1969: 169).

Bazı Bektaşî tekkelerinde görülen yozlaşmayı ülke genelindeki büyük resmin bir parçası olarak değerlendiren Yakup Kadri, aynı zamanda birçok yüce âdetin de bu tekkelerde tamamen yanlış anlaşılıp, uygulandığını düşünür. Bektaşî erkân ve âdabının altüst oluşuna neden olan bu durumun tek sebebi de Bektaşî müridlerinin başlangıç düzeyindeki tasavvufî ilkelerden mahrum olmaları ve tarikat mensuplarının (*muhîb*) tarikat muhabbetini anlayabilecek idraktan yoksun, “kör ve çiğ” kalmalarıyla gerekçelendirilir (Karaosmanoğlu, 1922: 7-8). Dolayısıyla, bu muhiblerin gözlerini açacak, ruhlarına gerekli olan özel anlayışı verecek rehberin kendisinin de ayrıca bir rehber ihtiyacı olduğu düşünülür. Yazara göre Bektaşî dergâhlarındaki bu içler acısı durum başta gelenekten yetişmiş hakiki ve samimi Bektaşîleri yaralamaktadır. Bu bakımdan Yakup Kadri, kendisini de bu “Bektaşîlerden” biri olarak sunup, romanında bahse konu bu duruma parmak basarak tedavisine de nereden başlamak gerektiği iddiasını taşımıştır. Çünkü yine kendi ifadeleriyle iş yalnızca bu marazın teşhisiyle bırakılmayıp, Hacı Bektaş Ocağı'nın sadık hizmetçilerince “âlem-i zâhir'in hâm ruhları esen bu vîraneyi tâmir ve ıslâha” çalışmalıdır (Karaosmanoğlu, 1922: 8). Peki, yazarın tedavisi için parmak basma gerekliliği duyduğu bu hususlar nelerdir?

Yakup Kadri, Bektaşîliğe karşı bir hayal kırıklığı içerisinde olduğunu Mustafa Baydar'a cevaben yazdığı mektubunda ifade eder: “ben yarı Tasavvuf'a düşkünlüğüm, yarı Bektaşî sırrı denilen şeye karşı merakım saikasıyla Tarikat'a girmek kararımı bu dergâhta [Kısıklı Bektaşî Dergâhı] gerçekleştirmiştım. Yani Ali Baba'dan 'Nasip' almıştım. Fakat, ilk günden itibaren, Ali Baba başta olmak üzere orada herkes ve her şey beni bir hayal kırıklığıyla etkilemekten öteye geçememiştir. Ali Baba, Tasavvuf'la hiç alakası olmayan hatta okuyup yazması kıt bir adamdı” (Baydar: 1974: 30).¹³

Buradaki Kısıklı Bektaşî Dergâhı ile kasıt Üsküdar'da Çamlıca-i Kebir'de bulunan Kısıklı Karyesi'ndeki Tahir Baba Tekke'sidir (Yılmaz, 2015: 127-128). Diğer yandan romanın kurgusuna konu olan Nur[i] Baba karakterleriyle ilgili, gerçek yaşamdaki Bektaşî babaları içerisinde çeşitli kişiler söz konusu olmuştur. Yakup Kadri'nin ifadeleriyle romanda karakter olarak Nur Baba ile özdeşleştirilen kişi Ali

[Nutmî] Baba olup, romanın ismini ise bu kişinin babası Çamlıca Bektaşî Dergâhı postnişini Nûrî Baba'dan aldığı söylenebilir.



2- Çamlıca'da kâin dergâh-ı şerifin postnişini-i sâbıkı merhum Nûrî Baba. (Ahmet Rıfki, 1328: 24).

3- Tarikat-ı aliyye-i Bektâşîye babagânından merhum Hâfız Nûrî Baba (Ahmet Rıfki, (1325: 136).

4- Çamlıca'da kâin Bektâşî dergâh-ı şerifi postnişini Nuri Babazâde Alî Nutmî Baba Efendi (Ahmet Rıfki, 1328:8)

Yakup Kadri 1974 tarihli bir röportajında ise *Nur Baba*'yı; Kısıklı Bektaşî Dergâhı'nda yaşadığı bu düş kırıklığından ötürü Bektaşilikte umduğunu bulamamanın verdiği bir "hınçla" yazdığını itiraf eder (Ayda, 1974: 26-27). Yazarın, Bektaşî tarikatındaki bozulmaya dair eleştirilerini romanlaştırdığı *Nur Baba*'da çizdiği tablo, kendi yaşamında cereyan eden hadiselerle yönelik sergilediği tutumla tezatlık arz eder. Bu bakımdan dergâhta düzenlenen içki meclisleri ve muhtevalarına yönelik romanda dile getirdiği eleştirilerin, arkadaşı Yahya Kemal [Beyatlı] ile birlikte Çamlıca Bektaşî Tekkesi'nde bizzat kendisinin de iştirak ettiği içkili toplantılar gerçeğiyle uyuşmadığı görülür (Karaosmanoğlu, 1969: 71-172). Benzer yönde bir durum, eşlerini aldatan evli kadınlar üzerinden aile kavramının bozulmasına yönelik tarikata yönelttiği eleştiriler için de geçerlidir. Çünkü yine aynı Yakup Kadri, Yahya Kemal'in bu tekkede tanıştığı evli bir kadın ile yürüttüğü ilişkinin "gayr-i ahlakiliğinden" ziyade, arkadaşının "türlü ruh krizleri ve kıskançlık kuruntuları yüzünden" bu birlikteliği sürdürmemesini eleştirecektir (Karaosmanoğlu, 1969: 172-173). O halde, Yakup Kadri'nin Bektaşilikteki "yozlaşmaya" yönelik dile getirdiği eleştirilerin hangisinin doğru olduğu gibi bir soru zorunlu olarak gündeme gelmektedir. Ya da tarikata yönelik "hıncının" arkasındaki gerçek saik/ler neydi? Zira diğer türlü söz konusu bu hususları dışarıda tutulursa, gerek *Nur Baba* romanında gerekse hatıratında dile getirdiği gibi tekkede icra edilen *ayin-i cem* ve *erkân*ların muhtevalarında (yazarın kurgusal bazı eklemeleri ve yine kurgudan kaynaklı bilgi değişiklikleri dışında) pek bir bozulmuşluktan söz edilemeyeceği görülür (Karaosmanoğlu, 1922: 78-85; 1969: 78-85).¹⁴

Nur Baba'nın, yazarın da itiraf ettiği gibi bir hıncın ürünü olduğu görülse de romanın Bektaşiliğin hedef haline getirilmesi için kaleme alındığı yönündeki değerlen-

dirmelere ihtiyatla yaklaşmak gerekir (Gariper ve Küçükçoşkun, 2014: 33-34). İddia sahiplerine göre Yakup Kadri, *Nur Baba*'yı kaleme alarak Bektaşiliği Kemalist iktidara hedef göstermiş ve akabinde de tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla Bektaşî tekeleri de kapatılmıştır.¹⁵ Daha önce de dile getirildiği gibi *Nur Baba* ilk olarak 1913 yılında, Cumhuriyet'in kuruluşundan henüz on yıl önce tefrika halinde yayımlanmıştır. Bu tefrikaların bir araya getirilerek kitap halinde yayımlanması ise Cumhuriyet'in ilanından bir yıl öncesine (1922) tekabül eder. Söz konusu tarihlerden de anlaşılacağı gibi yazarın her ne kadar Bektaşîliğe karşı bir düş kırıklığı ve hınç beslediği doğrusu da Bektaşîliği doğrudan, henüz akıbetleri belli olmayan Cumhuriyet'in kurucu kadrosuna hedef göstererek, tekkelerinin kapatılması gibi bir niyetinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim romanın bizzat Mustafa Kemal'in dikkatini çektiği de görülür. Fakat kendisi romanı okuduktan sonra Nur Baba'nın gerçek yaşamda temsil ettiği Kısıklı Bektaşî Dergâhı şeyhi Ali Baba'yı getirerek yoklamalarda ve denemelerde bulunmuş ve söz konusu kişinin romanda anlatılan Nur Baba'ya benzememesinden ötürü baba hakkında Yakup Kadri'ye yakınmıştır.¹⁶ Bu bakımdan Wilson'un da (2017: 234, 253) yerinde vurgusuyla, romanın sufi tekkelerini ortadan kaldırmayı teşvik edip-etmediği açık olmamakla birlikte, onu, sufilik ile ilgili Türkiye ve evrensel ölçekte dönemin modernist ve milliyetçilerince sürdürüle gelen düşüncelerin edebi bir ifadesi olarak görebilmek mümkündür. Yakup Kadri'nin Bektaşîliğe yönelik hayal kırıklığı ve hıncının izlerine dair bir diğer iddia da karşılıksız bırakılan aşkına dairdir. İddia sahiplerine göre Yakup Kadri romanını bir Bektaşî babasının kızına âşık olması fakat kızın babası tarafından kendisine verilmemesi üzerine intikam alma duygusuyla yazmıştır (Ersever, 2005: 173).

Yakup Kadri'nin romanı üzerine dile getirdiği bir diğer husus da roman karakterleri ile ilgili yöneltilen, gerçek hayattan kişiler oldukları yönündeki iddidadır. Yazarın buna cevabı, romandaki hiçbir karakterin gerçek bir kişiliğin tasviri olmadığı ve Bektaşî dergâhında da bu tür karakterlere rast gelmediğidir. Buna göre gerek hikâye ettiği vakanın gerekse tasvir ettiği şahısların tamamıyla hayal ürünü olduğunu belirtmektedir (Karaosmanoğlu, 1922: 9). Fakat bu açıklama, yukarıda da dile getirildiği gibi Bektaşîlikten umduğunu bulamadığı için *Nur Baba* romanını yazan Yakup Kadri'nin bahse konu "düş kırıklığı" ve "hıncı" ile örtüşmez. Çünkü bizzat kendi ifadeleriyle romandaki Nur Baba ile gerçek yaşamında Bektaşîliğe intisap ettiği Kısıklı Bektaşî Dergâhı şeyhi Ali Baba arasında birtakım benzerliklerin olduğunu dile getirir: "[Ali Baba'nın] Kalıbının, çehresinin bazı niteliklerinden başka benim Nur Baba'ya benzer tarafı yoktur. (Kadınlara düşkünlüğünden ve kadınların ona kapılmalarından başka)" (Baydar, 1974: 30).

Aynı şekilde yazar, hikâye ve olayların geçtiği Nur Baba Dergâhı'nın hayal ürünü olduğunu iddia etse de yıllar sonra kaleme aldığı *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları* başlıklı eserinde bu dergâhın Kısıklı ya da diğer adıyla Çamlıca Bektaşî Tekkesi olduğu anlaşılacaktır.¹⁷ Yakup Kadri aynı zamanda, Yahya Kemal ile aynı evi paylaştığı dönemlerde ziyaret ettiği söz konusu bu dergâhtaki işleyişin *Nur Baba*'da anlatıldığı

gibi olduğunu da itiraf edecektir (Karaosmanoğlu, 1969: 167). Bu bakımdan Yakup Kadri'nin bazen günlerce gecelediği bu dergâhtan eve “derin bir vicdan azabı” içinde döndüğü ve bu azabın da o sıralar yazmakta olduğu *Nur Baba* romanının müsveddelerini okurken bulduğu Yahya Kemal'den ötürü yüz kızartıcı bir utanca dönüştüğü anlaşılır. Söz konusu utancın Yahya Kemal'i evde yalnız bırakmaktan mı yoksa dergâhta kaldığı süre boyunca yaşadıklarından mı kaynaklandığı net değildir. Böyle olduğu için de Yahya Kemal'i alıp Çamlıca'daki tekkeye götürür (Karaosmanoğlu, 1969: 166-167). Burada, bir Nevruz gününe denk gelen tekkedeki seremoni karşısında hayretler içinde kalan Yahya Kemal'in Bektaşilik ile ilgili fikirleri de devreye girer (Karaosmanoğlu, 1969: 169).

Yakup Kadri bu durumun her ne kadar roman bağlamında söz konusu olmadığını belirtse de karakterlerin yine de okuyucu tarafından kendi çevrelerindeki gerçek kişiler ile örtüştürülmesini kendisi için bir başarı olarak addeder. Bunu da güçlü romancıların bir başarısı olarak değerlendirip, yarattığı karakter tiplerinin de gerçek yaşamdaki kişiler ile uyuşmasına bağlamıştır. Dolayısıyla kendi okurlarının da tanıdıkları kişiler ile *Nur Baba* romanındaki karakterler arasında bir benzerlik kurduklarını ifade eder. Bu nedenle her ne kadar romandaki karakterlerin hiçbir tarih ve yerde yaşamayan, hayal ürünü karakterler olduğunu ifade etse de betimlediği şartlar dâhilinde yaşamlarının mümkün olduğunu söylemekten de geri durmamıştır (Karaosmanoğlu, 1922: 9).

3.2. Roman Karakterlerinin Yakup Kadri'nin Yaşamındaki Yeri

Romanda Macid karakteriyle konumlanan Yakup Kadri'nin, benzer şekilde diğer bazı karakterler ve etraflarında dönen hadiseler bakımından da kendi gerçek yaşamından kesitler sunduğu görülür. Bu bakımdan Ziba karakteriyle Yakup Kadri'nin gerçek yaşamındaki halası arasında bir benzerliğin olduğu söylenebilir. Bu da yazarı, Ziba Hanım'ı roman içerisinde inşa ederken halası ile babasının aralarının açılmasının nedeni Bektaşilik algısı üzerinden konumlandırmasına neden olmuştur. Çünkü Bektaşiliğin, Yakup Kadri'nin henüz küçük yaşlarında aile efradı içerisinde ne denli büyük kötülüklerle özdeşleştirildiği aşikârdır (Karaosmanoğlu, 1980: 118). Yazarın gerçek yaşamında halası üzerinden bahse konu olan bu durum, romanda Nigâr Hanım'ın halası olan Ziba Hanım üzerinden kurgulanır. Buna göre, Ziba Hanım'ın da Bektaşiliğe intisabından ötürü erkek kardeşi ile anlaşamayıp, ailede reddedildiği ve bu nedenle aile içerisinde Bektaşiler ve Bektaşilik aleyhinde birçok şeyin anlatıldığı görülmektedir (Karaosmanoğlu, 1922: 33, 41). Bu da Bektaşiliğin, zihinlerde olumsuz bir yargıya sahip olan “Kızılbaş” imgesi üzerinden dile getirilmesine vesile olmuştur. Bu bakımdan söz konusu durumun yazarın yaşamındaki bir anının roman kurgusu içerisinde ifade bulduğu muhakkaktır.

Buradaki dikkat çekici bir diğer ayrıntı da Yakup Kadri'nin, gerek büyüdüğü muhit gerekse ailesi içerisinde Bektaşiliğe sıcak bakılmadığıdır. O halde küçük yaşta Mevlevî ve Rûfai ayinlerine katılan yazarın, bunlar içerisinde büyük bir muhabbet

duyup dervîşi olmak istediği Mevlevilikten (Karaosmanoğlu, 1980: 46-48, 116-117, 120-13) sonrasında çevresinde bu denli olumsuzlanan Bektaşiliğe merak salmasının kendine has bir izahı olsa gerektir. Yazarın gerçek yaşam ile roman karakterleri arasında kurduğu alegorik anlatıya dair dikkat çekici bir diğer husus da yakın arkadaşları arasında yer alan Yahya Kemal'in yaşamıyla ilgilidir. Romanda, Nur Baba Dergâhı'nın şeyhi Nur Baba, Nasib ve Nigâr Hanım karakterleri evli olmalarına rağmen "gayr-i ahlaki" bir ilişki içerisinde olan kişilerdir. Bu bakımdan Yakup Kadri'nin anlatımıyla Yahya Kemal'in de Çamlıca Bektaşî Tekkesi'nde tanıştığı evli ve çocuk sahibi bir kadın ile böyle bir aşk yaşadığı anlaşılacaktır (Karaosmanoğlu, 1969: 173).¹⁸

3.3. Romanın İçerik ve Kurgusu

Yakup Kadri'nin roman için seçtiği bölüm başlıkları dikkat çekicidir. Bu açıdan söz konusu başlıklar arasında birini özellikle zikretmek gerekir ki o da doğrudan Bektaşî ve Alevilere yöneltilen cinsel içerikli iftiralara göndermede bulunur: "Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner?"¹⁹ Diğer bazı başlıklarda bunun gibi doğrudan bir gönderme olmasa da altlarını dolduran anlatıların muhtevaları itibarıyla başlıkların kendisi ile uyuşmadığı ve dolaylı olarak da ithamla yüklü oldukları söylenebilir.²⁰ Romanın "Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner" başlıklı ilk bölümü, kadın ve erkeklerden oluşan bir grup Bektaşî'nin, dergâhlarında rutin bir şekilde sürdürdükleri bir *bezm-i nûş* [içki meclisi] sahnesiyle açılır. Dergâhta düzenlenen bu içki âlemleri de esas itibarıyla yazarın roman boyunca sık sık başvurduğu bir dekordur. Bu durum gerçek yaşamda Yakup Kadri'nin Çamlıca Bektaşî Tekkesi'nde de yakından gözlemlediği ve bizzat kendisiyle birlikte arkadaşı Yahya Kemal'in de iştirak ettiği içki âlemleriyle uyuşur (Karaosmanoğlu, 1969: 171). Söz konusu beyanlar üzerinden Bektaşiliğe dair çizilen olumsuz tablo yer yer roman karakterleri üzerinden de dile getirilir. Bu açıdan bahse konu içki âleminde Nur Baba'nın eşi Celile Hanım ile Nesimî Bey arasında geçen diyalog, esas itibarıyla Yakup Kadri'nin Bektaşî dergâhlarındaki ananelerinin bozulduğuna dair eleştirisinin girişi mahiyetindedir (Karaosmanoğlu, 1922: 12-13).

Romandaki içki meclisinde adı geçen söz konusu kişiler kimdir? Yakup Kadri bununla ilgili malumatı ise "Bir Bektaşî Şeyhi Nasıl Yetişir?" başlıklı ikinci bölümde sunar. Bu da daha çok altında gayr-i ahlaki bir havanın sindirildiği bir örgüyle ifade bulmuştur. Romana adını veren Nur Baba'nın gerçekte adı Nuri olup, sekiz dokuz yaşlarında kısırlığından ötürü çocuğu olmayan dergâhın babası Afif Baba tarafından Anadolu'dan getirilen bir çocuktur (Karaosmanoğlu, 1922: 23). Nuri, yirmili yaşlarının başlarında ve Afif Baba da ölüm döşeğindeyken, kendisini büyüten babanın eşi Celile Hanım ile birlikte olmaya başlamış ve babanın ölümü sonrasında onunla evlenmiştir (Karaosmanoğlu, 1922: 24-25). Küçük bir yaşta dergâha intisap eden Nuri'nin babanın ölümüyle birlikte kendisini büyüten, annesi yaşındaki Celile Hanım ile evlenmesi bir Bektaşî babasının gayr-i ahlakiliğine (bir nevi ensest) yönelik bir göndermedir.²¹ Dergâhın başına geçen Nuri, bir aralık Celile Bacı'nın kontrolü altında dergâhı idare eder. İlk etaplarda Celile'nin, iradesine her karşı gelişinde karşılık ola-

rak aldığı “dergâhın selâmeti için” uyarısı (Karaosmanoğlu, 1922: 26) Nuri'nin ilerleyen dönemlerdeki fiillerinin meşrulaştırıcısı gibidir (Karaosmanoğlu, 1922: 57). Bu bakımdan denilebilir ki muhibbeleri ile sürekli ilişki içerisinde olan Nur Baba, Alevi ve Bektaşî geleneğinin temel düsturlarından olan “eline, diline ve beline” ilkesine de riayet etmeyen bir kişiliktir. Benzer bir durum tekkesine bağlı kişiler için de geçerlidir (Kaygusuz, 1338 [1922]: 72). Nuri, daha sonra kendisine intisap eden Ziba Hanım tarafından “Nur Baba” olarak adlandırılmasıyla artık bu isimle anılır (Karaosmanoğlu, 1922: 31). Ziba Hanım, Sultan Abdülaziz döneminin saray erkânından olan Safa Efendi isimli saygın, zengin birinin kızı olup, bir dönem Nuri Baba ile aşk yaşayan bir muhibbedir. Servetini Nur Baba'ya vakfederek ona “Nur Baba” ismini vermesi kadar, kişiliğinin şekillenmesi üzerinde de etkili olmuştur (Karaosmanoğlu, 1922: 32-33). Aralarındaki ilişki, kendisinden küçük olan Nur Baba'nın çapkınlıklarından ötürü nihayetine ermiş ve bundan sonra aralarında yer yer büyük tartışmalar yaşanmıştır. Yazarın, Ziba Hanım ile Nur Baba arasında yaşanan tartışmaları resmetme biçimi de cinsel göndermelerle yüklüdür (Karaosmanoğlu, 1922: 21-22). Romanın bir diğer karakteri de Nasib Hanım'dır. Evli ve çocuk sahibi olmasına rağmen, kocasını Rauf Bey ile aldatan bir karakter olarak resmedilir (Karaosmanoğlu, 1922: 89). Bu bakımdan dergâhı adeta bir “randevu” yeri olarak gördüğü dile getirilen Nasib Hanım (Karaosmanoğlu, 1922: 36) ile Rauf Bey arasındaki ilişkinin betimlemesi de dikkat çekicidir. Bu durum Yakup Kadri'nin Bektaşî dergâhlarına yönelik dile getirdiği eleştirileri barındırır (Karaosmanoğlu, 1922: 37). Bir diğer yerdeyse Nasib Hanım'ın, Hacı Bektaş Ocağı'nı sevgilisi Rauf Bey'le birleşmek için en müsait yer olarak gördüğü (Karaosmanoğlu, 1922: 42) ve dergâha gelmek için misafirlerini, kocasını ve hatta ateşler içinde yanan çocuğunu dahi yeni bir dadının ellerine bırakacak kadar vicdansız bir şekilde resmedildiği görülür. Böylece Nigâr Hanım üzerinden çizilen bu tablo da Bektaşî dergâhlarının aile hayatı aleyhine kurulan kurumlar olarak görülmesine neden olacaktır (Karaosmanoğlu, 1922: 77).²²

Yakup Kadri'nin, yer yer diğer karakterler üzerinden Bektaşîliğin güncel durumuna dair eleştirilerini sunduğu kadar, kendini romanın neredeyse “en temiz” karakteri olan Macid ile özdeşleştirdiği hissedilir. Bu vesile ile adı geçen karakter üzerinden adı geçen Bektaşîlerin her biri kendilerine has karakter yapıları ve dergâhın işleyişi içerisinde adeta “günahkâr” olarak resmedilir. Dolayısıyla, sahip oldukları olumsuzluklarından ötürü adeta bir ortak “günah” çukuru içerisinde resmedilen bu kişilerin de birbirlerinin “ahlaksızlıklarını” olağan bir durum olarak gördükleri anlaşılır. Burada sadece Macid -göstermelik bir şekilde tarikata intisap ettiği tören dışında- bu organizasyona dâhil olmayıp, onlar gibi yaşamadığı için ayrı tutulur. Öyle ki bu göstermelik ayin dahi Macid tarafından “mânâsız, zilletlik bir his, kendine karşı işlenmiş bir günahın mücâzâtı [cezası] ve bir sirk ortamı olarak” görülür (Karaosmanoğlu, 1922: 83). Netice olarak da kadın karakterlerin yanı sıra, romandaki diğer bütün erkek karakterlerin de olumsuz bir yapıya sahip oldukları görülür. Bu ise daha çok karakterlerin

çürümüşlüğüyle toplum ve imparatorluğun çürümüşlüğü arasında kurulan bir analogi gibi durur.²³

Romanda Nuri Baba, güzel ve zengin kadınlara olan zaafından ötürü dergâhı bunun için kullanan ve kadınların dergâha gelmesi ya da getirilmesi için uğraşılarda bulunan bir kişidir (Karaosmanoğlu, 1922: 16-17). Bu durum en son Ziba Hanım'ın yeğeni Nigâr Hanım'a olan ilgisiyle gün yüzüne çıkar. Nur Baba'nın, bir Bektaşî babası olarak otuzuna yaklaşan evli ve iki çocuk sahibi Nigâr Hanım'a gösterdiği ilgi kendi nezdinde Bektaşî tarikatının vaziyetine yönelik bir diğer gayr-i ahlaki göndermedir. Üstelik Nur Baba bunda yalnız da değildir. Çünkü dergâhın diğer muhibleri de onun Nigâr'a olan aşkının karşılık bularak, Nigâr'ın dergâha gelmesi için uğraşmaktadır. Buradaki en uç örnekler arasında; eşi Celile'nin suskunluğu ve durumu kabul edilmesi kadar, bir zamanlar kendi de Nur Baba ile aşk yaşayan Ziba Hanım'ın başlangıçta karşı gelse de sonrasında gerekirse kendi ihtirasları yüzünden yeğeni Nigâr'ı Nur Baba'nın "kolları arasına" kendi elleriyle itmeye çalışması gelmektedir. Benzer şekilde evli olmasına rağmen dergâh muhiblerinden Rauf ile aşk yaşayan Nasib dahi istediği takdirde Nur Baba ile aşk yaşamaya açık olduğunu belirtecektir (Karaosmanoğlu, 1922: 47, 51-52). Bektaşîlere yönelik halk arasındaki algı henüz Bektaşîliğe intisap etmemiş olan Nigâr Hanım üzerinden dile getirilir. Aile içerisinde Bektaşîler aleyhine söylenen sözler ve anlatılan hikâyelerin korkunçluğu için başvuru tabirinin kendisi ise "Kızılbaş"tır. Bu açıdan Kızılbaşlara yönelik nefret, halası Ziba Hanım'ın Bektaşîliğe intisabıyla babası tarafından dile getirilenler arasındaki en ürkütücü ifadedir (Karaosmanoğlu, 1922: 41). Böyle olduğu için Bektaşî tekkeleri de tehlikeli bir eşığe sahip, karanlık bir mahfel [toplantı yeri] olarak resmedilir. Aynı şekilde buradaki âyinler de Neron, Petro ve Trimalikiyo'nun safâhat âlemlerine benzetilmiştir (Karaosmanoğlu, 1922: 42). Bektaşî ananelerine yönelik olumsuz göndermeler sadece bunlardan ibaret değildir. Bektaşî babaları tarafından muhiblere sunulan içkinin [dem] reddedilmemek üzere içilme âdeti "iğrenç ve âdi" görülmekte ve bizzat Nur Baba'nın âşik olduğu kadınlar da tarikat adabı uyarınca onun "evlatları" olarak zikredilmektedir (Karaosmanoğlu, 1922: 45-46, 51,84). Burada bir nevi, kendi evlatlarıyla birlikte olan bir "baba" portresi çizilmiştir.

Bektaşîlerin Kızılbaşlar ile özdeşleştirilmesi üzerinden dile getirilen olumsuzlama, romanın bir diğer karakteri olan Macid üzerinden farklı bir şekilde dile getirilecektir. Bektaşîliği ilkel ve kabataslak bir panteizm olarak gören Macid'e göre Bektaşîler *rind* [sarhoş], *lakayt*, *reybi* [şüpheli] ve *kelbidir* [kinik]. Bu bakımdan Bektaşî dervişleri de genellikle İslamiyet'ten vazgeçmiş ve saflıklarını kaybetmiş bir "Diyojen" olarak görülür (Karaosmanoğlu, 1922: 60).²⁴ Bektaşî erkânı içerisindeki kimi uygulamalar ise diğer Doğulu dinlerdekinden daha manasız, gülünç, "âdi" ve zahmetli bir mecburiyet olarak belirtilecektir (Karaosmanoğlu, 1922: 70). Dergâhtaki âyinlerin sonrasında düzenlenen içki meclislerinde kadın ve erkekler arasında ulu orta sergilenen davranışlar da Bektaşîliğin olumsuzlanması açısından dikkat çekicidir. Nigâr Hanım'ın tarikata giriş gecesindeki ayinden sonra Nur Baba ile olan diyalogu

Macid'in ağzından şöyle betimlenecektir: “Yanı başımdaki sihirbaz sözlü kadın ne derse desin, Nigâr hakkında bu gecenin pek hayırlı olmadığını hissediyorum; O, bu gece, bu yarım sefâhat sofrasında hayatın pek mühim bir köşesini dönüyor. Yanındaki siyah sakallı adam [Nur Baba] gittikçe kabaran siyah bir ihtirâs dalgası halinde onu her an biraz dahâ kendine doğru çekiyor, yavaşça kaplıyor, sessiz, sessiz sarıyor. Bunu yalnız ben seziyorum; Zibâ Hala bile kaç defa gözünün ucuyla bana onları işaret etti.” (Karaosmanoğlu, 1922: 91).

Söz konusu içkili meclisin kadın-erkek arasında yarattığı yakınlaşma Nur Baba'nın davranışları kadar Macid'in saygı duyduğu Nigâr Hanım üzerinde de etkisini gösterir. Bu durum, meclisteki diğerleri için alelade bir tutum olarak kanıksandığından olsa gerek bir tek Macid'in dikkatini çekmiştir (Karaosmanoğlu, 1922: 91). Macid'in gözlemleriyle Nur Baba ile Nigâr arasındaki yakınlaşma sadece bundan da ibaret değildir. Aldığı içkiden ötürü sarhoş olan Macid ile ilgilenen Nigâr'ın gecenin bir yarısında Nur Baba tarafından götürüldüğüne de tanık olunur (Karaosmanoğlu, 1922: 94). Yakup Kadri'nin Macid karakteri üzerinden resmettiği tablo, yine aynı karakterin yaşadığı düş kırıklığı ve Bektaşilik aleyhindeki görüşleriyle nihayetine erdirilir (Karaosmanoğlu, 1922: 78). Bu nedenle Macid'e göre tüm bu yaşanılanlar da adeta buradaki insanların henüz olgunlaşmadan çürüyen acıklı hikâyelerinin bir ifadesidir. Durum böyle olunca, bu görüntü içerisinde Nur Baba'nın rolü de hayli dikkat çekici bir şekilde resmedilir: “Serâpâ [baştanbaşa] ihtirâs, serâpâ iştihâ olan bu adam İstanbul'un sakin bir köşesinde, kurûn-ı vustâ [ortaçağ] masallarındaki sihirbazlar gibi, ateşi hiç sönmeyen bir *ocak* üstünde, birçok ruhların kaynadığı şeytanî kazanı, fâsılasız karıştırmakla meşgul oluyor.” [vurgular bize aittir] (Karaosmanoğlu, 1922: 95). Dolayısıyla metaforlaştırılan bu “ocağın” ve üzerinde ruhların kaynadığı “şeytani kazanın” ne olduğunu tahmin etmek de uzak bir ihtimal olmasa gerekir: Bektaşilik ve Nur Baba Dergâhı.

Macid, Nur Baba Dergâhı'nda gerçekleştirilen sülûk töreninden ve hemen gecesinde yaşanılanlardan sonra dergâh ile olan bu ilk ve son temasıyla beraber Nigâr Hanım ile olan uzun süreli iletişimini de kesecektir. Fakat Nur Baba'nın Nigâr Hanım'a olan aşkı, evveliyatında gösterdiği sevgi gösterileriyle birlikte giderek daha da güçlü bir hale bürünür.²⁵ Sonuçta da evli ve iki çocuk sahibi olan Nigâr Hanım'ın akıbeti de kendini tamamen genç ve yaşlı birçok kadının garamî *râşelerle* [aşk dolu titreyişlerle] dizlerine kapandığı kalpler *sayıyâdı* [avcısı], muhabbet mürşidi Nur Baba'nın muhabbetine teslim etmek olur (Karaosmanoğlu, 1922: 116,119). Bu andan itibaren Nur Baba ile Nigâr Hanım'ın iki âşık olarak sürdürdükleri bir döneme girilir.²⁶ Bütün bunlar olurken Nur Baba'nın “dergâhın selâmeti” ve çıkarları adına da olsa kendine âşık zengin fakat yaşlı kadınların yanında “zoraki” de olsa belirli mevsimlerde kalmayı sürdürdüğü görülecektir. Bu kişi yetmişine gelmiş, dul bir kadındır. Söz konusu durum öylesine büyük bir gariplikle karşılanmıştır ki ilk etaplarda aralarında eşi Celile Bacı ve Ziba Hanım'ın da bulunduğu dergâhın diğer muhibbanları tarafından

da tepkiyle karşılaşılır. Gerek Nur Baba gerekse dergâh bağlılarının bu olağanüstü durumları onları diğer Bektaşî tekkeleri nezdinde de farklı bir yere oturtmaktadır. Bu nedenle yer yer Nur Baba'ya bir "mülhid" gözüyle bakılmakta ve "evlâtlarına" da her karşılaşmada hakaretler edilmektedir (Karaosmanoğlu, 1922: 124-125).

Yakup Kadri'nin Nur Baba Dergâhı üzerinden çizdiği bütün bu olumsuz tablo, olayların merkezinde yer alan Nur Baba ile Nigâr Hanım arasındaki ilişkinin nihayete doğru yol almasıyla son demlerine gelir. Bu süre zarfında yazar, Nur Baba için ailesini terk ederek dergâha yerleşen Nigâr üzerinden hem söz konusu ilişkilerin yarattığı ahlaki çöküntüye hem de bir ailenin nasıl parçalandığına dikkatleri çekecektir. Üstelik Nigâr'ın kaybı sadece eşi ve çocukları da değildir. Çünkü yaşanılardan duyduğu üzüntüden ötürü annesini de kaybetmiştir (Karaosmanoğlu, 1922: 140). Buna bir de Nur Baba nezdinde de bir zamanlar sahip olduğu ilgi ve alakayı kaybetmek de eklenecektir. Alkol âlemleri, uyuşturucu ve yorucu bir aşkın sonrasında kısılan sesi gibi artık Nur Baba'nın o her güzel ve zengin kadın karşısında duyduğu aşk da yoktur. Çünkü Nur Baba'nın diğer birçok kadında denediği aşk maceraları yerini bu kez eşi Celile ve Nigâr Hanım'ın hemen gözü önünde kendisiyle nikâhlanacağı Süheylâ isimli başka bir kadına bırakacaktır (Karaosmanoğlu, 1922: 149-159).²⁷

3.4. Romanın Yarattığı Yankılar

Yakup Kadri, yukarıdaki izahatlarına rağmen, eserinin ilk baskısının kısa bir süre içerisinde tükenmesiyle gerçekleşen ikinci baskısına yazdığı diğer bir önsözde, yeniden bir açıklama yapma gereği hisseder. Çünkü eserin kamuoyu tarafından gördüğü ilgi yazarı mutlu etmemiş ve bu denli merakla karşılanmasının nedeni de romanda bahsedilen konunun duyulmamasına yorulmuştur. Bu açıdan yazarı en çok eleştirenler, kendi tabiriyle, romana yönelik kaleme alınan "mütalâaların, söylenen sözlerin ekseriyetle edebî tehzebden [eğitimden] mahrum kimseler" olmuştur (Karaosmanoğlu, 2000: 27). Dolayısıyla yazar, istisnalar dışında, romanına dair okuduğu ve dinlediği fikir ve eleştirilerin hemen hemen hepsini "edebî gururunu okşamayan bir mahiyette" görmüştür (Karaosmanoğlu, 2000: 27). Romanın Bektaşîlik ile ilgili uyandırdığı yankı da yazarı özellikle asabileştirir. Bu eleştirilerin başında ise yazarın Bektaşîliği anlatamamış olması gelmektedir. Böyle olduğu için de söz konusu eleştiri sahiplerini "kendi cinsinden insanlar" olarak görmeyip, kendini ve onları lisan ve maksat olarak farklı kulvarların insanı olarak değerlendirir (Karaosmanoğlu, 2000: 29). Böylece "her hangi bir tarikat bir romanla tetkik ve tarife kalkışacak kadar hafif meşrep olmadığını" ifade ederek "doğrudan doğruya edebiyata ait olması lâzım gelen bu bahsi dinî ve felsefî bir vadiye dökecek kadar da malûmatfuruş [bilgiçlik taslayan]" olmadığını belirtir (Karaosmanoğlu, 2000: 29).²⁸

Yakup Kadri'nin tepkilerinden de anlaşılacağı gibi roman yayımlandıktan sonra aynı yıl içerisinde lehte ve aleyhte birçok eleştiriyi muhatap olur. Lehte değerlendirmelerin başında ilk olarak Fevzî Lütfî imzasıyla kaleme alınan tanıtım yazısı gelmektedir. Yazar, romana dair eleştirilerde bulunan insanları tıpkı Yakup Kadri gibi "hissen

bedhah ve mürâ'i insanlar" olarak değerlendirip, Nur Baba'da ne ifşâya ne de hücum ve teşhire yönelik bir şey görmediğini ileri sürer. Bu da romandan, Bektaşiliği kötü bir şey olarak düşünenlere karşı kuvvetli bir müdâfaaname çıkarmasına neden olur (Fevzî Lütfî, 1338 [1922]: 27). Dolayısıyla, romandaki "Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner" başlıklı başlangıç bölümünü halk ağzında gezen bir iftiranın reddi olarak kaleme alındığı ve işin içinde "ne bir kasd ne bir süfliyet ve behîmiyyet" olmadığı yönünde değerlendirir. Öyle ki, kendisi de Bektaşiliğe karşı önyargılı olan Fevzî Fıkrî, bu romanı okuduktan sonra Bektaşiliğe yönelik bu inançlarını lehte bir şekilde düzelttiğini belirtecektir (Fevzî Lütfî, 1338 [1922]: 27). Bu nedenle Bektaşileri de, Yakup Kadri'nin tarikata yönelik bir sırrı fâş ettiğine sinirlendikleri için, tarikatı "bu kadar basit, maddi olarak bir ruh ve esrar halinde değil [de] bir eşya halinde" gösterdikleri için üzülmeye davet eder (Fevzî Lütfî, 1338 [1922]:28). Son olarak da Yakup Kadri'nin, bu romanında; ruh ve gönüllerin gizemine ererek kaleme aldığı alışlageldik çalışmalarının dışına çıktığı ve romanın karakterlerini daha çok "bir doktorun gözüyle süzölmüş gibi kanlı, canlı ve sınırlı" bir şekilde maddi olarak resmettiği kanaatine varır (Fevzî Lütfî, 1338 [1922]: 28).

Fevzî Lütfî'nin bu değerlendirmelerini Ahmet Hâşim'in roman üzerine kaleme aldığı yazısı izleyecektir. Hâşim'e göre; yayınlandığı ilk günden itibaren halk arasında büyük bir rağbetle karşılanan roman aynı zamanda bin türlü münakaşaya kaynaklık etmiş ve bu nedenle İstanbul adeta "Nur Baba'nın badesiyle sarhoş" olmuştur. Diğer yandan romanın yarattığı bu etki Hâşim tarafından aynı zamanda bir yenilik olarak da görülür (Ahmet Hâşim, 1338[1922]: 3). Bununla birlikte Ahmet Hâşim de Fevzî Lütfî gibi, *Nur Baba*'yı Bektaşiliğin aleyhinde yazılmış bir eser olarak görenlerin yanıdığı fikrindedir. Bu açıdan romandaki kahramanların tamamen Yakup Kadri'nin hayal ürünü olduğunu belirterek, günlük yaşamdaki Bektaşî dervişlerinin bu karakter tiplerinden uzak olduğunu belirtir (Ahmet Hâşim, 1338[1922]: 3).

Romanın yayımlanmasından sonra lehte bir yazı kaleme alanlar arasında Halide Edip de bulunur. Esere yönelik ön plana gelen eleştirileri canlı ve hakiki çalışmaların yarattığı tepkiye bağlayan Halide Edip, Nur Baba'nın kuvvetli bir şekilde tesiri altına kaldığını ifade ederek, çoktan beri Türkçede böyle bir sanat eseri görmediğini ifade eder. Daha öncesindeki eleştirilenlerin belirttiği gibi o da bu romanın Yakup Kadri'nin diğer eserlerinden havası, dekoru, dili ve kahramanlarının durumları açısından farklı olduğunu düşünmüştür (Halide Edîb, 1338[1922]: 3). Bununla birlikte isim vermeden Ahmet Hâşim'in *Akşam*'da yayımlanan yazısına göndermede bulunarak, eserin bir hayal ürünü olmaktan ziyade Yakup Kadri'nin bu romanıyla, alışık olmadıkları bir hayatı ve çevreyi bütün inceliğiyle acemice ve taklide düşmeden çizdiğini öne sürecektir. Bu da Halide Edîb'in *Nur Baba*'yı -tıpkı Fevzî Lütfî gibi- eti, kanı ve sınırları olmak üzere bütün maddiyetiyle sadece ruha ve akla değil aynı zamanda "musiki ve resim gibi insanın havasını istilâ eden bir eser" olarak değerlendirmesine vesile olmuştur. Bundandır ki Halide Edîb, romandaki karakterlerin etkili bir şekilde tasvir edilmiş biçimlerinin taşıdığı gerçekçilik yönünün Bektaşileri haklı olarak

hakiki ve de haklı bir telaşa sürüklediğini düşünmüştür (Halide Edib, 1338[1922]: 3). Dile getirilen bütün bu etkilerinden ötürü *Nur Baba* ve yazarı Yakup Kadri'nin günün en kuvvetli hadisesi haline geldiği ve bunun da tıpkı bir milletin kazandığı savaş kadar mühim olduğu sonucuna varılmıştır. Çünkü unutulmayan milletlerin tam da sanatlarıyla zaaf ve kudretlerini tarihe bıraktıkları düşünülecektir (Halide Edib, 1338[1922]: 3). Halide Edib *Nur Baba*'nın etkisi üzerine dile getirdiği bu görüşlerinin yanı sıra romanın konusu ve kahramanları üzerine de birtakım değerlendirmelerde bulunacaktır. Bu bakımdan özellikle de *Nur Baba*'yı, doğaüstü yetenekleri ve ikna kabiliyeti hususundaki etkisiyle bilinen Rus mistik Grigory Rasputine benzetmiştir (Halide Edib, 1338[1922]: 3). Yazar, romana ve Yakup Kadri'ye yönelik dile getirdiği bu övgülerinin yanı sıra aleyhte bir değerlendirme olarak Yakup Kadri'nin kadınlara yönelik ezeli düşmanlığına da dikkat çeker (Halide Edib, 1338[1922]: 3). Son olarak, Yakup Kadri'nin romanda kendini özdeşleştirdiği Mâcid karakteri üzerinden fikir ve düşüncelerini dile getirdiğini de ifade eder (Halide Edib, 1338[1922]: 3).

Romana yönelik olumlu değerlendirmelerde bulunan bir diğer kişi de Falih Rıfkı'dır. Romanda sadece Bektaşiliğin bozulmuş ve yozlaşmış bir tekkesinden bahsedilmesine rağmen bütün Bektaşilerin Yakup Kadri'yi kınadıklarını ifade eden Rıfkı, bunun nedenini içerdeki bozulmuşluğun dışarıya aktarılmasındaki gizlilikte arayacaktır (Falih Rıfkı, 1338[1922]: 3). Bu değerlendirme de Falih Rıfkı'nın Bektaşilikle güncel siyaset arasında ilişki kurmasına neden olur. Çünkü ona göre “fırkalar ve cemiyetler bir müddet geçtikten sonra birer tarikat haline” gelmekte “fırka aşkı ve ihvân râbitası bütün muhabbetleri ve alâkaları” geçmektedir. Bundandır ki, İttihât ve Terakki aleyhine gerçekleştirilecek bir eleştiride de yabancıların işe karıştırılmaması için gizli tutulması gerektiğine yönelik yanlış bir tutumun benimsendiğini ileri sürer (Falih Rıfkı, 1338[1922]: 3).

Romanın lehte beyanlarla gördüğü bu ilgi, tersi şekilde, aleyhte ve sert eleştirilere maruz kalmasını da beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerin başını ise Necîp isimli bir yazarın “İleri” gazetesinde kaleme aldığı dört makalesi çeker. Necîp'in romana yönelik ilk eleştirisi, Yakup Kadri'nin; Bektaşiliğe isnat edilen olumsuz nitelere rağmen romanını hiç de bu kanaatle yazmadığı ve tarikata atfedilen bazı çirkin ithamların alakasız olduğunu göstererek, aksine Hacı Bektaş Ocağı'na hizmet ettiği yönündeki iddiasıdır (Karaosmanoğlu, 1922:8). Necîp'e göre Yakup Kadri bu değerlendirmesiyle Bektaşilere bir de minnettarlık hissesi çıkarmaktadır. Hâlbuki ona göre Yakup Kadri bu romanyla “mukaddesâta hüürsüzlik” etmiştir (Necîp, 1338a [1922]: 2). Necîp değerlendirmelerine ilk olarak “Bektaşî sırrı” üzerine getirdiği yorumla başlar. Bektaşî sırrının zannedildiği gibi ne bir akîde ne de bir ibadet tarzı olduğunu ifade eder. Öyle olsaydı şayet o güne değin tarikata intisap edenler ve Yakup Kadri bunu ortaya koyarak herkesi meraktan kurtarırdı. Fakat Necîp'e göre bu durum sadece Bektaşiliğe özgü olarak değerlendirilmemelidir. Örnek olarak da her din ve tarikatın ibadet tarzının bunlara mensup olmayanlarca alay konusu edilmesini gösterecektir. Bektaşilerin ayinlerinde dışa kapalı ibadet etmesini “Bektaşî sırrı” olarak

değerlendirenlerin yanlış yolda olduklarını ileri süren Necîp'e göre bu sırta erenlerin de Nur Baba gibi bir romanı yazmayacağı muhakkaktır (Necîp, 1338a [1922]: 2). Romandaki Nigâr karakterinin düştüğü fuhuş ve sefâhat âleminin bir Bektaşî dergâhi olarak sunulmasını eleştiren Necîp, Yakup Kadri'nin; bu gibi çirkinlikleri bir ibadet-haneden ziyade kendileriyle özdeşleşmiş şeylerde ve kâbâhathânelerde aramamasını iyi niyetten uzaklaştığı ve kutsala olan ilgisizliği ile hürmetsizliğine yoracaktır. (Necîp, 1338a [1922]: 2).

Necîp'in Yakup Kadri'ye yönelttiği eleştiriler arasındaki dikkat çekici ve de haklılık payı taşıyan husus, yazarın Bektaşîliği kastederek birtakım genellemelerde bulunmasıdır.²⁹Yakup Kadri'nin Bektaşîlik üzerine gerçekleştirdiği okumaların yetersizliği ve yanlışlığına yapılan vurgu, gerek intisap ettiği dergâhtaki bozukluklar -doğru olsa dahi bütün tarikata genelleştirilemeyeceği- gerekse yazarın son dönemlerde tarikata intisap etmiş biri olarak samimiyetsizliğine yorulmuştur. Zira Necîp'e göre Yakup Kadri bizzat Pirevi'nden gelmiş hakiki bir Bektaşî olup da buradaki dergâhta gördüğü esef verici durumdan etkilenmiş olsaydı, söz konusu "dalâlet" [sapkınlık] halini kat be kat anlatmazdı (Necîp, 1338b [1922]: 2). Bu da Necîp açısından müesseselerin bütün bir akîdeyi temsil etmediği fikriyle izah edilir ki, örnek olarak da camileri verir. Bu açıdan camilerin de hiçbir zaman İslâm inancını temsil etmediğini olsa olsa İslamiyet'in o mahaldeki şekil bulmuş haline işaret ettiğini ileri sürer (Necîp, 1338c [1922]: 2). Bu da Yakup Kadri'nin "yalan yanlış bir dergâha intisâp" edip, gördüklerini anlayamaması ve "aslını bilmediği tarikâtı diline dolamış halkın fikir tecessüsünden istifâde" ederek tarikâtı yazdığı şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü Necîp'e göre Yakup Kadri samimi bir Bektaşî olsa idi, tarikatta gördüğü bu sapmaları hakikat dışı iftiralarla halka anlatmaz, meslektaşları arasında düzeltmeyi düşünürdü (Necîp, 1338b [1922]: 2). Yakup Kadri'nin "samimiyetsizliğine" yapılan bu vurgu romanın ilk bölümüne attığı "Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner" başlığı ve içeriği üzerinden de eleştiri konusu olur (Necîp, 1338b [1922]: 2). Yakup Kadri'nin romanının ilk bölümüne attığı bu başlık üzerinden Necîp tarafından eleştirilmesi, başlıkta yer alan "bir" kelimesinin isimden ziyade "isnât" olduğu şeklinde düşünülecektir (Necîp, 1338d [1922]: 2). Bu açıdan özellikle de Necîp'in Yakup Kadri'ye söz konusu başlıklar üzerinden dile getirdiği eleştiriler dikkate değerdir. Zira "Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner" başlığıyla "mum söndü" ithâmını çürütmeye çalıştığını söyleyerek kendini savunan yazarın, aynı şeyi bu kez de genelleme kabilinden romanın "Bir Bektaşî Şeyhi Nasıl Yetişir" isimli ikinci başlığıyla sürdürmesi izaha muhtaçtır. Yazar her ne kadar ilk başlıkta kendisini savunsa da ikinci başlıkta "Nuri" isimli Nur Baba'nın çocukluktan bir şeyh haline gelişine değin sergilediği olumsuz davranışların onun şahsından ziyade genel anlamda bir Bektaşî şeyhinin ne tür aşamalardan geçerek, şeyhlik mertebesine geldiğine dair genel hükümler taşıdığı açıktır.³⁰

Necîp'in Yakup Kadri'ye yönelik eleştirileri bunlarla da sınırlı değildir. Yazar, Yakup Kadri'nin Bektaşîliğe yönelik incelemelerde bulunup, onlara dair eserleri okuduğuna yönelik iddiasını da (Karaosmanoğlu, 1922: 6) doğru bulmaz ve birtakım

teknik bilgiler üzerinden romanın yazarını eleştirerek, onu bilgisizlikle itham eder (Necîp, 1338a [1922]: 2; 1338c [1922]: 2). Bunu da birtakım örnekler ile çürütmeye çalışır ki bunlar arasında en belirginini bizzat Yakup Kadri'nin romanın girişine yazdığı izahında geçen; cem ayınlarının bütün halka açık bir şekilde gerçekleştiği ve Bektaşî babalarının aleni bir şekilde irşâdâtta bulunduğu yönündeki sözlerinedir (Karaosmanoğlu, 1922: 6). Çünkü Necîp'e göre Bektaşî sırrı âdab ve erkânda olmayıp, bunlarda gizlidir. Bu sebeple buralarda tarikatın esasî vaaz edildiği için ibadetler dışarıya kapalı yapılmıştır. Bunların yanı sıra Necîp yazarın "ayin-i cem" ifadesini de problemlili olarak, doğrusunun "ayn'ül-cem" ya da "cem'ül-cem" olduğunu ve ayin-i cemin bunlardan farklı bir şekilde yeme-içme meclisi olduğunu ileri sürer (Necîp, 1338a [1922]: 2).

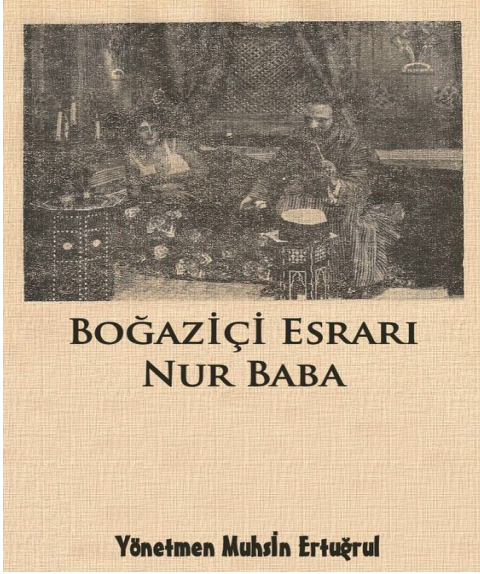
Necîp, Yakup Kadri'nin romanının girişinde kaleme aldığı izahta roman hakkında aleyhte eleştirilerde bulunanlara yönelik sarf ettiği "bedhah [kötü] ve mürâî [iki-yüzlü, riyakâr]" suçlamasını da kabul etmez. Çünkü bir romanı okuyup kızanlar bu sıfatlarla nitelendirilemez. Necîp'e göre özellikle de romanda itiraz ettiği "iftiraları" ve "târizleri görüp de kızmayanlar" inançsızlar olabilir. Diğer yandan romanın yazarını tebrik ve teşvik edenleri ise hak ve hakikati ters taraftan gören ya da hakikati görebilme anlayışından mahrum kişiler olarak nitelendirmiştir (Necîp, 1338b [1922]: 2). Birçok kereler Yakup Kadri'nin *Nur Baba*'yı yayımlama niyetini sorgulayan Necîp, yazarın daha önce tefrika halinde yayımladığı bu romanın bölümlerini neden yıllar sonra kitap haline getirdiğini de sorgulamaktan geri durmaz (Necîp, 1338c [1922]: 2).

Necîp gibi romana aleyhte eleştiriler yönelten bir diğer kişi de Bezmi Nusret Kaygusuz'dur.³¹ Kaleme aldığı "Nur Baba Masalı" başlıklı risalesiyle o da Yakup Kadri'ye benzer minvalde eleştiriler yönelir. Böylece, okuyucu için kitabın bölümlerini özetledikten sonra romana yönelik eleştirilerini dile getirecektir. Öncelikle romanı teknik açıdan değerlendirip, kurgu ve olaylar arasındaki kopuklukları eleştirir. Bu nedenle de romanın yazarını, küçük hikâyeler yazmaya alışmış ve bunun dışında ürün vermemiş acemi bir kalem olarak niteleyecektir (Kaygusuz, 1338 [1922]: 4 ve devamı). Necîp gibi Kaygusuz da yazarın *Nur Baba* romanını yazma amacını sorgulayarak, bu gayenin belirsiz olduğu ve romanda ancak insanların fuhuşa eğilimli olduklarını göstermeye yönelik güçlü bir eğilimin aşikâr olduğunu düşünür (Kaygusuz, 1338 [1922]: 15).³² Dolayısıyla romanda, her bir karakterin bu yöndeki eğilimlerinin ön plana getirilerek özetlendiğini ve aynı zamanda hiçbir karakterin de temiz bir ahlak, kalbi saf ve vicdanı pak olmadığını ifade eder. Bunu da daha çok "sanat sanat içindir" taraftarı olan Yakup Kadri'nin herhangi bir gaye veya ahlaki bir endişe gözetmemesinde aramıştır (Kaygusuz, 1338 [1922]: 16). Çünkü Nur Baba ile birlikte muhib ve muhibbeleri "eline, beline, diline" akidesinin tamamen aksine hareket eden ve haram olan her şeyi mübah görerek, müsamaha gösteren tipler olarak sunulmuştur. Bu nedenle de Kaygusuz'a göre "esâsen vahşî bir behimiyet [hayvanlık] içinde yüzen bir eserde dîn medâr-ı istinâd" olamaz (Kaygusuz, 1338 [1922]: 22).³³

Kaygusuz, bütün bu eleştirilerine rağmen tamamen olmasa bile romanda Bektaşî tarikatının erkân ve adabından kapma bazı ufak tefek şeylerin söz konusu olduğunu da ifade eder. Fakat romanda yer verilen Bektaşîliğe ait bu uygulamaların yanı sıra, tarikatla alakası söz konusu olmayan hususlar da mevcuttur.³⁴ Bütün bu iddialar da tıpkı Necib gibi Kaygusuz'un da Yakup Kadri'yi *Nur Baba* romanını Bektaşîliği bilmeden yazdığı değerlendirmesine götürür. Böylece Karaosmanoğlu'nun *Âşık Paşazâde Tarihi*, *Kâşifü'l-Esrâr* ve *Binbir Hadis* gibi Bektaşîlik aleyhine yazılmış kitaplardan alınmış "saçma ve garazkârâne" fikirleri eserinin muhtelif yerlerine saçtığı ileri sürülecektir (Kaygusuz, 1338 [1922]: 21, 24). Risale yazarına göre, Yakup Kadri Bektaşîliğe yönelik bir genellemeyle hareket etmektedir. Kendisi de içinden çıkılmaz bu garipliğin [*girîve-i garâbet*] farkına vardığı için, romanın ilerleyen sayfalarında Nur Baba ve evlâtlarının durumunu müstesna sunmak adına yaşam ve uygulamalarından ötürü onları diğer Bektaşîlerle husumetli göstermek gibi bilinçli bir tercihte bulunmuştur (Kaygusuz, 1338 [1922]: 23).³⁵ Bundan ötürü de yazarın roman bölümleri için kullandığı başlıklarla Bektaşîliğin sırrına tamamen vakıf olduğu intibası oluşturduğu gibi bir anlayış içerisine girdiği düşünülecektir. Bunun ise "bazı esnafın elde kalmış emtiasına müşteri celb etmek için kullandığı yaldızlı ve iğfâlkâr reklamlardan farksız olduğu" ve bu heyecanlı başlıkların altında "muharririn pek iyi tanıdığı anlaşılabilir kerhâne ve meyhâne âlemlerinin tasviriyle" uğraştığı hükmüne varılmıştır (Kaygusuz, 1338 [1922]: 24).

Yakup Kadri'ye göre; öncesinde açık bir şekilde icra edilen Bektaşî ayinleri Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesiyle (1826) bir gizlilik içerisine girmiş ve Bektaşî dergâhları da o zamandan itibaren esrarengiz bir toplantı yeri haline gelmiştir. Buralarda da bütün âyinler gizli kapaklı gerçekleştirilmiştir. Ayinlerin bu şekilde icra edilmesi de ortaya "Bektaşîlik sırrı" diye tarikat aleyhine birçok efsane ve iftiranın üretilmesine neden olmuştur (Karaosmanoğlu, 1922: 6-7). Yazarın bu şekilde ifade ettiği değerlendirmeler yukarıda Necîp tarafından reddedilmiş ve ayinlerin her zaman için gizlilik içerisinde icra edildiği dile getirilmişti. Böylece Bektaşîlik savunusu yapmak amacıyla Yakup Kadri'yi eleştiren Kaygusuz'un da Necîp'den farklı olarak Yakup Kadri ile uyduğu görülecektir (Kaygusuz, 1338 [1922]: 24). Bu durum da Yakup Kadri'yi eleştiren Bektaşîler arasında Bektaşîlik tarihine dair genel bir birlikteliğin olmadığını göstermektedir.

Son olarak, *Nur Baba*'nın yayımlanmasının akabinde kitaba yöneltilen eleştiriler, romanın aynı yıl içerisinde sinema filmi olarak çekilmesine yönelik de Bektaşîlerin büyük tepki ve tehditlerini beraberinde getirecektir (Ersever, 2005: 185).³⁶ Film, bütün bu zorluklara rağmen tamamlansa da bu sefer de sansür tarafından yayımlanmasına izin verilmez. Neticede de yeniden tepkilere neden olmasına rağmen bu kez Cumhuriyetin ilanından sonra, 13 Aralık 1923 tarihinde ismi "Boğaziçi Esrarı" olarak değiştirilip gösterime konulur (Ersever, 2005: 186).³⁷



5- Muhsin Ertuğrul tarafından
“Boğaziçi Esrarı Nur Baba” adıyla
film çekilen *Nur Baba*
romanının film afişi.

4. Karaosmanoğlu'nun Bektaşilikten Bahsettiği Diğer Romanları

Yakup Kadri'nin Bektaşılığı konu edindiği bir diğer romanıysa *Hep O Şarkı*'dir. Daha önce de söz edildiği gibi romanın başkarakteri olan Münire, âşık olduğu Cemil Bey'in ailesiyle birlikte sürgüne gönderilmeleri ve sonrasında da anne-babasının ölümü üzerine halasının yanına taşınmıştır (Karaosmanoğlu, 2009: 144). Buradaki hala karakteri Şâhinde Hanım'ın da gerek yazarın kendi gerçek halası gerekse *Nur Baba*'daki Ziba Hanım karakteriyle birçok yönden uyduğu görülür. İlk olarak, Şâhinde Hanım'ın da Münire'nin babası olan erkek kardeşiyle problemler yaşadığı ve bundan ötürü görüşmediği anlaşılır (Karaosmanoğlu, 2009: 35-36). Bir diğer benzerlik ise Şâhinde Hanım'ın da Bektaşilikle ilişkili olması ve kardeşiyle aralarındaki soğukluğun tamamen bundan kaynaklandığıdır (Karaosmanoğlu, 2009: 149). Romanda “gizli bir tarikat” olarak bahsedilen Bektaşilik mensuplarının, halkın muhayyilesinde, İstanbul'un uzak ve ücra semtlerinde yaşayan ve geceleri mumları söndürüp, karanlıkta gizlice buluşan kimseler oldukları anlaşılır. Bu bakımdan, yazarın roman karakterleri üzerinden birtakım erkânlarının olduğunu belirttiği Bektaşilik ile ilgili ön plana getirdiği tekkeyse Sütlüce'deki bir dergâh ve şeyhi de Mihri Baba'dır (Karaosmanoğlu, 2009: 149). Halası Şâhinde'nin ısrarları sonucu, içinde bulunduğu ruh halini dağıtmak için bu Bektaşî tekkesine giden Münire'nin anlatımlarından tekkede hali hazırda ayinlerin yapılıp, nefeslerin okunduğu görülür. Bunun yanı sıra, Münire'nin henüz bu tekkeye gitmeden evvel dile getirdiği gibi çocukluğunda birkaç defa Mevlevî tekkesine gitmiş olduğu itirafı da (Karaosmanoğlu, 2009: 151) yukarıda bahsedilen Yakup Kadri'nin kendi çocukluk anılarıyla uyuşur. Bu da yazarın diğerler romanlarında ol-

duğu gibi bahse konu bu romanında da kendi yaşam öyküsünden birtakım hadiseleri roman karakterleri üzerinden dile getirdiğini göstermektedir.

5. Sonuç

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun çalışmalarında Bektaşilik, özellikle kamuoyunun ilgisini *celbetmesi* ve *cezbetmesinden* ötürü bilinçli olarak tercih edilmiş bir konudur. Yazarın eserleri içerisindeki *Nur Baba* romanı doğrudan bu konuya hasredilmiş bir çalışmadır. Bu romanıyla olumlu ve olumsuz yönde birçok tartışmanın konusu olan Yakup Kadri, söz konusu çalışmasını, gençlik yıllarının belirli bir evresinde ilgi duyduğu Bektaşiliğe dair tecrübeleri sonucu kaleme alır. Burada aynı zamanda geriye dönük kişisel hikâyesinde, ailesi içerisindeki Bektaşilik ve Kızılbaşlık algısının etkisi de hissedilir. Dolayısıyla yazarın, başlangıçta tefrika, sonrasında roman formatına getirdiği bu çalışmasına yöneltilen menfi eleştirilere karşı cevabı, genel itibarıyla bu tarihsel bağlam göz önünde bulundurulmadan değerlendirilmiştir. Çünkü her ne kadar Yakup Kadri, romanında tamamen tahayyüle dayalı, spesifik bir Bektaşi tekkesini konu edindiğini dile getirerek niyetinin bir genelleme olmadığını ifade etse de yıllar sonra gerçekleştirdiği açıklamalarında bunun aksine beyanlarda bulunmuştur. Bu da en makul açıklama olarak, roman yayınlandıktan sonra sığdığı sığığına gerçekleştirilen eleştiriler karşısında duyduğu endişeden ötürü, kendini açık bir şekilde ifade edemediğini düşündürmektedir. Zira aynı yazarın benzer bir tutumu, Milli Mücadele dönemindeki davranışlarından ötürü açık bir şekilde eleştiriye tabi tuttuğu Anadolu köylüsünü anlattığı *Yaban* romanına getirilen eleştiriler karşısında da takındığı görülmüştür.

Yakup Kadri her ne kadar *Nur Baba*'da amacının Bektaşiliği yermek olmadığını ifade etse de, kullandığı dil ve bölümler için tercih ettiği başlıklar spesifik bir mekan ve olaydan ziyade, Bektaşiliğe yönelik genel bir intiba oluşturmuş/oluşturmaktadır. Bundan ötürü bizzat Bektaşilerin ağır eleştirilerine muhatap kalmıştır. Roman menfi eleştiriler kadar, "Bektaşi sırrı" etrafında kamuoyunca duyulan merakı canlandırmasından ötürü popüler bir eser haline gelmiştir. Kazandığı bu ilgiden ötürü sinemaya da uyarlanmıştır. *Nur Baba*'nın kendi dönemi içerisinde edindiği bu popülerite ilerleyen yıllarda diğer yazarların da gözünden kaçmayacak ve bizzat yine konusu Bektaşilik olan, aleyhte hikâyelerin kaleme alınmasına vesile olacaktır.

Sonnotlar

1. Bkz. Akı, 1960: 26-40; Kudret, 1978: 150-151. Ayrıca bkz. Karaosmanoğlu, 1985: 18-23, 48-52, 56-63, 73, 80, 83.
2. Yazar romanlarında "Sultan Abdülmecid devrinden 1950'lerin Türkiye'sine kadar geçen yüzyıl içindeki tarihi olayları ve sosyal değişimleri ele almıştır." (Polat, 2001: 466).
3. Tevrat'taki Sodom ve Gomora'nın yok edilme gerekçesi de eş cinsel ilişkiye olan eğilimlerdir (Bkz. *Tevrat*, "Yaratılış", 19. Bölüm. Özellikle de 19:4-9). Romanda da İngiliz Captain Marlow ile kendisine âşık Azize Hanım'ın eşi Atıf Bey arasında böyle bir ilişki söz konusudur (Karaosmanoğlu, 1981: 181-189).

4. Yazar romanının ikinci baskısı için kaleme aldığı önsözde romanına yöneltilen “köylülük aleyhtarlığını” kabul etmez (Karaosmanoğlu, 1986: 24).
5. Roman karakterlerinden Süleyman’ın eşi Cennet’in kocasını aldatıp, aşığıyla kaçması ve akabinde de onunla evlenmesi için bkz. Karaosmanoğlu, 1986: 77-80, 114-115.
6. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akı, 1960:115; Hayber, 1989: 259; Tanilli, 1995: 185; Gariper, 2005: 272.
7. Fr. *dionysiague*, İng. *dionysiac*: sefahat düşkünü, “orjiastik”, Dionysus gibi. Eski Yunan’da şarap tanrısı olarak bilinen Dionisos’un Roma’daki muadili Baküs, Mısır’da da Osiris’dir (Bkz. Eliade, 2007: 436-451). Roman kurgusunda etkili olan diyonizyak düşünceler üzerine yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Gariper ve Küçükçoşkun, 2009. Söz konusu yazarlar bu çalışmalarında daha çok, roman karakterlerinin dünyasını psikanalitik yöntemi kullanarak analiz etmeye çalışmıştır.
8. *Nur Baba*, 1913 yılında dokuz bölüm olarak tefrika edilmesine rağmen 1922 yılında “Zeyl” (ek) başlığı altında üç bölüm daha eklenerek kitap olarak basılmıştır (Karaosmanoğlu, 1922; Özkırımlı, 2000: 15). Söz konusu yerde sekiz bölüme ek olarak 3 bölümlük bir zeyl eklendiği görülür.
9. İlanın ilerleyen satırlarında ise romanın bölümlerine yer verilmiştir (İkdâm, 1340 [1922]: 4).
10. Kamuoyundaki “Bektaşî sırrı” merakı, henüz *Nur Baba*’nın tefrika olarak yayımlandığı 1913 yılından önce de çeşitli vesilelerle gündeme gelir ki bunlar da Yakup Kadri’nin bu hususta getirdiği açıklamaların güvenilirliğini şüpheli kılar. Öyle ki Ahmet Rıfki tarafından yayımlanan bir çalışma tamamen bu “sırra” gönderme yapan bir başlıktan (Bektaşî *Sırrı*) oluşmuştur (Bkz. Ahmet Rıfki, 1325 [1909]; 1327 [1911]; 1328 [1912]; Ahmet Cemaleddin Efendi, 1328 [1912]).
11. Katakomp: İlk Hristiyanların kayaları oyarak veya yer altını kazarak uzun dehlizler biçiminde yaptıkları, ölülerini gömdükleri veya tapınak olarak kullandıkları mezarlık. (Bkz. TDK Güncel Türkçe Sözlük, 2018). Yeniçeri Ocağı’nın lağvedilmesinden sonra Bektaşîlere yönelik gerçekleştirilen takibat ve diğer uygulamalar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Maden, 2013.
12. Törenin mahiyeti için bkz. Karaosmanoğlu, 1922: 78-84. Gariper ve Küçükçoşkun (2009:109-110), romandaki söz konusu kabul töreninin bazı açılardan Dionysos ritüelleriyle benzeştiğini ileri sürer.
13. Kısıklı Bektaşî Dergâhı ile kasıt Üsküdar’da Çamlıca-i Kebir’de bulunan Kısıklı Karyesi’ndeki Tahir Baba Tekke’sidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, 2015: 127-128. Diğer yandan romanın kurgusuna konu olan Nur[i] Baba karakterleriyle ilgili, gerçek yaşamdaki Bektaşî babaları içerisinde çeşitli kişiler söz konusu olmuştur (Bkz resim 2, 3, 4). Yakup Kadri’nin ifadeleriyle romanda karakter olarak Nur Baba ile özdeşleştirilen kişi Ali [Nutkî] Baba (resim 4), romanın ismini ise bu kişinin babası Çamlıca Bektaşî Dergâhı postnişini Nürî Baba’dan (resim 2) aldığı söylenebilir.
14. Bu hususla ilgili farklı görüşler için bkz. Özkırımlı, 2000: 15; Ersever, 2005: 186. Diğer yandan Yakup Kadri’nin bahsettiği tarikata sülük (katılma) töreni ve tekedeki kimi ayin ve âdap kurallarının karşılaştırması için bkz. Atalay, 1991: 21-28; Birge, 1991: 196-223; Yörükân, 2002: 312 ve devamı; Eröz, 2007: 210 ve devamı.
15. Schimmel (2001: 332-333), Tanilli (1995: 190), Ersever (2005: 185) Ağuıçenoğlu (2004: 36) Kök (2018) ve Karakaya (2018) bu yönde düşünenler arasındadır.
16. Bkz. Karaosmanoğlu, 1961: 3; Baydar, 1974: 30; Soysal, 1983: 9.
17. Bir diğer yerde ise yazar, bu dergâhın Kısıklı Dergâhı olduğunu ve şeyhin de Ali Baba olduğunu belirtir (Özkırımlı, 2000: 14).
18. Bu kadın, ünlü şair Nazım Hikmet’in annesi Ayşe Celile Hanım’dır. Yakup Kadri’nin adını vermeden ressamlığından bahsettiği Celile Hanım ressamlığı ile bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayvazoğlu, 2008: 88-92.

19. Her ne kadar yazar, eserde bir “örji” sahnesini çağrıştıran anlatımlarla niyetinin bu olmadığını belirtse de (Karaosmanoğlu, 1922: 7), bununla okurlarının hayal dünyasını okşadığı ve böylelikle yüzyıllardan beridir halk arasında dolaşan bir dedikoduya gönderme yaptığı anlaşılmalıdır (Kudret, 1978: 151; Tanilli, 1996: 188).
20. Örnek olarak “Bir Bektâşî Şeyhi Nasıl Yetişir”, “Bir Zâhir Nasıl İrşâd Edilir? (1-2)” “Nur Baba Dergâhında Misli Görülmemiş Bir Âyin-i Cem (1-2)” ve “İrşâdâtın İkinci Devresi” bölümleri gösterilebilir. Wilson’a (2017: 245) göre Yakup Kadri buradaki seremonileri bir “örji” olarak göstermese de “mum söndü” teması üzerinde oynayarak, Nur Baba Tekkesi’ni -Nur Baba’nın müritleriyle ve aynı zamanda müritlerin kendi aralarındaki aşk ilişkisini de göz önünde bulundurarak- bir gayrimeşru cinsellik sığmağı olarak sunar. Böylece, bütünsel olarak bakıldığında cem ayinini bir örji olarak tarif etmemesine rağmen tarih boyunca “mum söndü” üzerinden dile getirilen iftira ruhunu sürdürmüştür.
21. Benzer yönde bir ima, sonradan âşık olduğu Nigâr Hanım için Nur Baba’nın muhibbelerinden biri tarafından babanın yüzüne yönelik sarf edilen şu sözlerde de görülür: “ Merak etmeyin (...) Bir gün olur, onu evlâdlarınız meyânında görmek saâdetine erersiniz.” (Karaosmanoğlu, 1922: 51).
22. Ağuıçenoğlu (2004: 35) yazarın Nigar karakteri üzerinden dile getirdiği “Acaba her kadının benliğinde böyle doğmak için fırsat bekleyen rüşeym halinde bir fahişe mi saklıdır?” ifadesine dayanarak (Karaosmanoğlu, 1922: 91) Yakup Kadri’nin gerçek yaşamda da bu düşüncelere (*Ona göre her kadın kendi kişiliğinde bir fahişeyi barındırır*) sahip olduğunu öne sürer. Wilson (2017: 246) yazarın bu durumunu, 1913-1922 yılları arasında aydınlar arasında kadınların gelişimine dair öne sürülen ilericî düşünceleri sorgulamasına bağlamaktadır. Buna göre romanın cinsiyet ve kadın yazışması üzerine olan vurgusunun, sufi tekkelerinin çok ötesine uzatılan toplumsal cinsiyet rollerine dair duyulan kaygıların bir yansıması olduğu düşünülecektir.
23. Wilson (2017: 245) bu analogiyi sadece kadın karakterler üzerinden ifade etmiştir. Diğer yandan Macid karakteri de akrabasının eşine duyduğu gizli aşkından ötürü kabahatlidir.
24. Diogenes (Diyojen) Sokratesçi ekolden kabul edilen *kinizmin* en önde gelen üyelerindedir. Çağının uygarlık değerlerine aldırmaçlıklarıyla beraber mutluluğa ancak erdem ve dünyevi hazların reddedilmesiyle erişileceğini savunan kiniklerin erdem ilkesine göre insan özgür ve kendi iç bağımsızlığı ile yaşamını sürdürmelidir. Bu da insanın, bilgi sayesinde kendini kuşatan gereksinimlerden kurtulup kendine yetebilen bir varlık haline gelmesiyle mümkündür.
25. Yakup Kadri’nin, Nur Baba’nın bu dönemden itibaren Nigâr Hanım’a yönelik sergilediği tüm yakınlaşma ve yakından takipleri tarikat literatürüyle “irşâd” olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Bkz. “İrşâdâtın İkinci Devresi” başlıklı bölüm (Karaosmanoğlu, 1922: 95-120).
26. Yazarın başlayan bu ilişki için tercih ettiği başlık ise “Kâmilin Muhabbete Mevkûf” tur *-tamamıyla aşka tutulmuş-* (Karaosmanoğlu, 1922: 121).
27. Bu bakımdan Wilson (2017: 246) bütün bu gelişmelere dayanarak, Bektaşilere yöneltilen cinsel içerikli iftiralara kadınların kamusal alana katılmalarında görülen artışa yönelik duyulan endişelerin bir kombinasyonu olarak değerlendirir
28. Yazarın diğer tepkisi ise -her ne kadar eleştirileri dikkate almadığını ifade etse de- kendisini bir duvara benzetmesi ve haysiyet ile namusuna saldıran söz konusu kişiyi de bu duvara nafilere yere yumruk atarak, sadece kendi elini inciten birine benzetmesidir (Karaosmanoğlu, 2000: 29).
29. “Muhabbet, Bektâşî tâbirince, içmek, çalgı çalmak ilah...” (Karaosmanoğlu, 1922: 107).
30. Benzer bir durum romanın 3. ve 4. bölüm başlıkları için de geçerlidir: “Bir Zâhir Nasıl İrşâd Edilir.” Bkz. Karaosmanoğlu, 1922: 33, 40.
31. Her ne kadar eserin Milli Kütüphane koleksiyonunda bulunan kapağında “B. N” kısaltması kullanılmışsa da eserin kataloglanmasında (06 Mil EHT A 44145) doğrudan Bezmi Nusret Kaygusuz ismi tercih edilmiştir. Bu nedenle bundan sonra da eser sahibi Bezmi Nusret Kaygusuz olarak zikredilecektir.

32. Kaygusuz, Yakup Kadri'nin amacının belirsiz olduğunu dile getirirse de bir yerde; bazı yazarların eserlerine sevimli bir özellik veremeyeceklerini bildikleri için garip mevzuların peşinde koştuklarını ve bulacakları mevzunun kendi kendine canlı bir şey olarak, yeniliğiyle okuyucunun dikkatini çekmesini bekleediklerini ifade eder. Bu bakımdan söz konusu endişeye sahip genç muharrirlerden biri olarak Yakup Kadri'nin de dinî bir konuyu romanlaştırmaktan çekinmediğini ve Bektaşilikle alakalı bazı ifadelerle bir kısım halkın heyecan ve merakını tahrik ettiğini ileri sürmüştür (Kaygusuz, 1338 [1922]: 3-4).
33. Demir'e (2016: 60) göre ise Kaygusuz, romana dair bu değerlendirmeleriyle tamamen *mimesis-çi* bir anlayışta olup, *Nur Baba*'nın kurmaca bir metin olduğundan hareket etmemekte ve eseri hayattaki Bektaşiliğe göndermelerle ele almaktadır.
34. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaygusuz, 1338 [1922]: 18-23.
35. Kaygusuz'un buradaki kastı romanda geçen şu cümlelerdir: "Hele Nur Baba evlâdlarının diğer babalarla -her nedense- başları hiç hoş değildir; Onlar Bektaşilik içinde diğer bir Bektaşiliğin mümessilleri, ayrı bir sınıf ehl-i tarikat gibidirler. Hele Sütlüce postuna oturan bir ihtiyâr mürid Nur Baba'ya âdetâ bir mühlid nazarıyla bakıyor ve onun evlâdlarına her yerde her tesâdüfte türlü türlü hakâretler etmekten kendini alamıyordu (Karaosmanoğlu, 1922: 124-125).
36. Buna rağmen Yakup Kadri, yıllar sonra kaleme aldığı bir yazısında, gerçek yaşamda Nur Baba ile özdeşleştirilen Ali [Nutkî] Baba ile olan bir karşılaşması üzerine, onun ağzından şunları dile getirmiştir: "Vallahi o kitap yüzünden sana zerre kadar dargın değilim. Bilâkis müteşekkirim. Zira o bize büyük reklâm oldu. Dergâhımız yeni yeni «muhip»ler ve «mürit»lerle dolup taşı. Hepsinin bilmem istediği Nur Baba'nın gerçekten ben olup olmadığımıdır." (Karaosmanoğlu, 1961: 3). Filmin çekimi esnasında yaşanan olaylarla ilgili daha ayrıntılı bilgi için de bkz. Garipe ve Kütükoşkun, 2008: 68-70; 2009: 84-88.
37. Ayrıca bkz. Wikizeroo, 2018.

Kaynakça

- Ağuiçenoğlu, Hüseyin. (2004). "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba Romanında Bektaşiler". *Alevi Akademisi Bülten*, 5, ss. 33-36.
- Ahmet Cemâleddin Efendi. (1328 [1912]). *Bektâşî Sırrı Nâm Risâleye Müdâfaa*. Dersâdet (İstanbul): Manzûme-i Efkâr Matbaası.
- Ahmet Haşim. (1338 [1922]). "Nur Baba Münasebetiyle". *Akşam*, (9 Mayıs 1338-1922, 11 Ramazan 1340), No: 1305, s. 3.
- Ahmet Rıfki. (1325 [1909]). *Bektâşî Sırrı*. Cilt 1. Dersâdet (İstanbul): Bekir Efendi Matbaası.
- _____. (1327 [1911]). *Bektâşî Sırrı Müdâfaasına Mukâbele*. Cilt 4. Dersâdet (İstanbul): Asır Matbaası.
- _____. (1328 [1912]). *Bektâşî Sırrı*. Cilt 2. Dersâdet (İstanbul): Manzûme-i Efkâr Matbaası.
- Akı, Niyazi. (1960). *Yakup Kadri Karaosmanoğlu, İnsan-Eser-Fikir-Üslup*. İstanbul.
- Atalay, Besim. (1991). *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Ayda, Adile. (1974). "Yakup Kadri ile Mülâkat". *Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 3/32, ss. 26-27.

- Ayvazoğlu, Beşir. (2008). *Yahya Kemal, 'Eve Dönen Adam' Ansiklopedik Biyografi*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Baydar, Mustafa. (20 Aralık 1974). “Karaosmanoğlu, «Nur Baba», Rıza Nur ve «Atatürk» Üzerine Açıklamalar Yapıyor”. *Milliyet Sanat*, 111, s. 30.
- Birge, John Kingsley. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- Demir, Ahmet. (2016). “Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Nur Baba*'sı İçin Döneminde Bir Reddiye: *Nur Baba Masalı*”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 80, 51-78.
- Eliade, Mircea. (2007). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. Cilt 1. Çev: Ali Berktaş. 2. Baskı. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Eröz, Mehmet. (2014). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. 3. Baskı. İstanbul. Ötüken Yayınları.
- Ersever, İlhan Cem. (2005). *Çağdaş Türk Romanı ve Öyküsünde Aleviler*. İstanbul: Alev Yayınevi.
- Falih Rıfıkı [Atay]. (1338 [1922]). “Vatan Siyaseti, Fırka Politikası”. *Akşam*, No: 1381, (26 Temmuz 1338-1922), 29 Zilkade 1340, s. 3.
- Fevzî Lütfî. (1338 [1922]). “İstanbul'un Beş Günü, Kitaplar: 'Ruhlar' ve 'Nur Baba'”. *Dergâh*, No. 26 (5 Mayıs 1338), ss. 27-28.
- Gariper, Cafer ve Yasemin Küçükcoşkun. (2008). “II. Meşrutiyet Döneminde Yayımlanan *Nur Baba* Romanı ve Yarattığı Akisler”. *Bilig*, 47, ss. 45-78.
- Gariper, Cafer. (2005). “Işık ve Arayış Metaforu Çerçevesinde Yahya Kemal'in *İthâf Şiiri* ile Yakup Kadri'nin *Nur Baba* Romanında İnsanın Yitimi ve Süreksizlik” *Uluslar Arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- _____. (2009). *Dionizyak Coşkunun İhtişam ve Sefaleti*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- _____. (2014). “Edebiyat Eleştirisinin Uzağına Düşmüş Bir Eleştiri Anlayışı”. *Kurgan*, 20, ss. 30-34.
- Güntekin, Reşat Nuri. (1986). “Türk Edebiyatında «Yaban»”. *Yaban*. 20. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 233-235.
- Halide Edib. [ADIVAR]. (1338 [1922]). “Nur Baba”. *İkdâm*, No: 9096, 17 Zilkade 1340, 13 Temmuz 1338-1922, s. 3.
- Hayber, Abdülkadir. (1989). “Halide Edib, Yakup Kadri ve Reşat Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışması”. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

İkdâm. (30 Şaban 1340 [28 Nisan 1922]). No. 9022, s. 4.

Kabaklı, Ahmet. (1978). *Türk Edebiyatı*, 3. Cilt. 4. Baskı. İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. (1338-1922). *Nur Baba*. İstanbul: Akşam Matbaası.

_____. (1961). “Bir Bektaşî babasının sergüzeşti”. *Ulus*, 27 Nisan 1961.

_____. (1969). *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. Ankara: Bilgi Yayınları.

_____. (1980). *Anamın Kitabı*. 3. Baskı. İstanbul: Birikim Yayınları.

_____. (1981). *Sodom ve Gomora*. İstanbul: Birikim Yayınları.

_____. (1985). *Erenlerin Bağından*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

_____. (1986). *Yaban*. 20. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. (2000) “İkinci İzah”. *Nur Baba*. 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. (2009). *Hep O Şarkı*. 16. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. (2013). *Kiralık Konak*. 49. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Karakaya, Abbas. (2018). “Yakup Kadri’nin Nur Baba Romanında Alevi-Bektaşiler ve 1980 Sonrası Akademik Eleştirinin Körlüğü”, *artizan*. <http://www.art-izan.org/ulke-gundem/yakup-kadri-nin-nur-baba-romaninda-alevi-bektaşiler-ve-1980-sonrasi-akademik-elestirinin-korlugu> (Erişim tarihi: 5.11.2018).

Kaygusuz, Bezmi Nusret. (1338 [1922]). *Nur Baba Mâsâli*. İzmir: Ahenk Matbaası.

Kök, Kemal. (2018). “Şeyh Bedreddin’in Düşünceleri İzinde Bir Roman: Lâmekân”, *Sanat Cephesi, Sosyalist Gerçekçi Sanat Dergisi*, sayı 8. http://www.sanatchepesi.org/SC/293/seyh_bedreddin%E2%80%99in_dusunceleri_izinde_bir_roman_l%C3%A2mek%C3%A2n/ (Erişim tarihi: 19.05.2018)

Kudret, Cevdet. (1978). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, 1859-1959*. Cilt 2-3. Baskı. İstanbul: Varlık Yayınları.

Necîb. (1338a [1922]). “Nur Baba Romanı Münasebetiyle Bir Cevap”. *İlerî*, No: 1536, 11 Mayıs 1338-13 Ramazan 1340, s. 2-3.

_____. (1338b [1922]). “ ‘Nur Baba’ Romanı”. *İlerî*, No: 1539, 16 Mayıs 1338-18 Ramazan 1340, s. 2.

_____. (1338c [1922]). “Nur Baba’ya Cevap” *İlerî*, No: 1542, 19 Mayıs 1338-21 Ramazan 1340, s. 2.

_____. (1338d [1922]). “Nur Baba’ya Cevap” *İlerî*, No: 1547, 24 Mayıs 1338-26 Ramazan 1340, s. 2.

- Özkırımlı, Atilla. (1986). “Yaban Üzerine”. *Yaban*. 20. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. (2000). “Nur Baba Üzerine”. *Nur Baba*. 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Polat, Nazım H. (2001). “Yakup Kadri Karaosmanoğlu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 24: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Schimmel, Annemarie. (2001). *İslam'ın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Soysal, İlhami. (15 Ekim 1983). “Tarikattan Edebiyata Yakup Kadri Karaosmanoğlu”. *Milliyet*, s. 9.
- Tanilli, Server. (1996). “Le roman *Nur Baba* de Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1921-1922) et la Réalité du Bektachisme”. *Bectachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Der: Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein. İstanbul: ISIS.
- Tevrat*. (2011). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- TDK Güncel Türkçe Sözlük. (2018). “Katakomp”. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=KATAKOMP (Erişim tarihi: 20. 04. 2018).
- Uç, Himmet. (2005). *Hikaye ve Romancı Yakup Kadri Karaosmanoğlu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Wikizeroo. (2018). “Boğaziçi Esrarı” http://www.wikizeroo.net/index.php?q=aHR-0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQm_En2F6acOnaV9Fc3Jh-csSx (Erişim Tarihi: 03.06.2018)
- Wilson, M. Brett. (2017). “The Twilight of Ottoman Sufizm: Antiquity, Immorality, and Nation in Yakup Kadri Karaosmanoğlu's *Nur Baba*”. *International Journal of Middle East Studies*, 49, ss. 233-253.

XVI. ASIR ŞAİRLERİNDEN EMİRÎ'NİN *MERGÛBU'L-KULÛB* TERCÜMESİ*

Translation of the *Mergûbu'l-Kulûb* of Emîrî who is 16th Century Poet

İsa AKPINAR**

Öz

Hayatı hakkında tezkire ve diğer biyografi kaynaklarında bilgi bulunmayan Emîrî, 16. yüzyıl şairlerindedir. Şairin soyu, anne ve baba tarafından köklü ailelere dayanmaktadır. Babası Musâ Paşa, İsfendiyarlı Kızıl Ahmed'in oğludur. Annesi Ala Hanım ise Osmanlı sadrazamlarından Pîrî Mehmed Paşa'nın kızıdır. Küçük yaşta devlet hizmetine giren Emîrî, zamanla yükselerek sancak beyi olmuştur. 1579 yılında idârî görevlerinden ayrıldıktan sonra memleketi Bolu'ya dönmüş ve hayatının son dönemlerinde şiirle ilgilenmeye başlamıştır. Yaklaşık on yıl gibi kısa bir zaman zarfında, dört divan ve on dört mesnevi vücuda getirmiştir. Şiirlerinde Türkçe ve Farsçayı aynı düzey ve yoğunlukta kullanan Emîrî, döneminin velut şairlerinden olmakla birlikte edebiyat çevrelerinde tanınmamaktadır. Emîrî'nin neşre hazırladığımız mesnevisi, Şems-i Tebrîzî'ye atfedilen *Mergûbu'l-Kulûb*'ün tercümesidir. *Mergûbu'l-Kulûb*, tasavvufî zeminde kaleme alınmış bir nasihat-nâmedir. Didaktik özellik gösteren bu eser, tasavvuf yolununun sâliklerine rehber olmak üzere yazılmıştır. 150 beyitten oluşan bu eserde ayet ve hadis alıntılarında da yer verilmiştir. *Mergûbu'l-Kulûb* Türkçeye ilk kez Emîrî tarafından manzum olarak çevrilmiştir. Fatih Kütüphanesi, 3780 numaralı yazmada bulunan mesnevi, 187 beyitten oluşmaktadır. Bu makalede evvelâ, Emîrî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra *Mergûbu'l-Kulûb* adlı mesnevinin kime ait olduğu problemi üzerinde durulmuş ve eserin hususiyetlerinden bahsedilmiştir. Ardından Emîrî'nin tercümesi tanıtılarak yapı ve içerik yönünden değerlendirmelerde bulunulmuştur. Son olarak tercümenin traskripsiyonlu metni verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emîrî, Şems-i Tebrîzî, *Mergûbu'l-Kulûb*, mesnevi, tasavvuf, tercüme

Abstract

Emîrî, information of whom is not included in any biographical sources and thus about whom little is known, is one of the 16th century poets. The poet's ancestry stretches back to well-known families by their parents. His father, Musâ Pasha, was the son of İsfandiyarlı Kızıl Ahmed. Her mother, Ala Hanım, was the daughter of Pîrî Mehmed Pasha who was one of the Ottoman grand viziers. Emîrî who entered the state service at a young age, promoted significantly over time and became a sanjak-bey. After leaving administrative positions in 1579, he returned to Bolu, his home town, and later became interested in poetry. In a short period of about ten years, he composed four divans and fourteen mesnevi. Emîrî uses both Turkish and Persian in his poems at the same level and intensity. However, although he produced many works, he is not known in literary communities. The masnawi that we prepared for publication is the translation of the *Mergûbu'l-Kulûb* that is attributed to Şems-i Tebrîzî. *Mergûbu'l-Kulûb* is a written advice in the Sufism field. This didactic work was written to guide the followers of Sufism. In this work consisting of 150 couples, ayahs and hadith quotations are also included. *Mergûbu'l-Kulûb* was first translated into Turkish by Emîrî in verse. This masnawi is at the manuscript at 3780 in Fatih Library and consists of 187 couples. In this article, firstly brief information about life and works of Emîrî is given. Later, the problem of whom the *Mergûbu'l-Kulûb* belonged and the features of the work is mentioned. Then, the translation of Emîrî is introduced and evaluations are made in terms of structure and content. Finally, the transcript of the translation is given.

Keywords: Emîrî, Şems-i Tebrîzî, *Mergûbu'l-Kulûb*, masnawi, sufism, translation

* Makalenin Geliş Tarihi: 11.02.2019, Kabul Tarihi: 28.02.2019. DOI: 10.31624/tkbvd.2019.39

** Dr. MEB, isaakpinar@gmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5608-1132>

1. Giriş

Lafız itibarıyla “kalplerin rağbet gösterdiği” anlamına gelen *Mergûbu'l-Kulûb*, tasavvuf vâdisinde kaleme alınan didaktik mesnevilerdendir. Türk ve Fars edebiyatlarında, sufilik yolunun hakikat ve inceliklerini anlatmak üzere bu türden pek çok eser kaleme alınmıştır. İlk örneklerini Senâyî-i Gaznevî'nin kaleme aldığı bu tür mesneviler, Ferîdüddîn-i Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile genişlik ve yaygınlık kazanmıştır. Tasavvuf yolunun incelik ve zorluklarını açıklayarak bu yolun sâliklerine rehber olma özelliği taşıyan bu eserler, farklı isimlerle müstakil hüviyet kazanmıştır. Heft tavr, etvâr-ı seb'â, tarîkat-nâme, âdâb-nâme gibi isimlerle geniş bir literatüre dönüşen didaktik mahiyetteki bu eserler, tasavvuf muhitlerinin en çok okunan kitapları arasına girmiştir. Şems-i Tebrîzî'ye atfedilen *Mergûbu'l-Kulûb* de bu türün ilk örnekleri arasında yer almaktadır. XVI. asır Osmanlı sahası şairlerinden Emîrî, *Mergûbu'l-Kulûb*'u nazmen tercüme ederek Türkçeye kazandırmıştır.

2. Emîrî'nin Hayatı¹

Tezkire ve sâir biyografik kaynaklarda ismine rastlanmayan Emîrî, XVI. asrın velut şairlerindedir. Asıl adı Mehmed olan şairin soyu; baba tarafından İsfendiyar beylerine, anne tarafından ise Osmanlı'da büyük âlim ve mutasavvıflar yetiştiren Aksarayî ailesine dayanmaktadır. Emîrî'nin babası Bolu mîrlivâlığı ve Erzurum beylerbeyliği yapmış Musâ Paşa'dır. Musâ Paşa, İsfendiyarlıların son beyi olan Kızıl Ahmed'in oğludur. Şâir birçok eserinde, soyunun Halid b. Velid'e dayandığını dile getirmektedir. Aynı iddia, diğer Kızıl Ahmedliler tarafından da sıkça dillendirilmektedir (Eliaçık, 1998: 95). Emîrî'nin annesi Ala Hanım ise Yavuz Sultan Selim'in son, Kanunî Sultan Süleymanın ilk vezîriazamı olan Pîrî Mehmed Paşa'nın kızı, Cemâl-i Halvetî'nin torunudur.

Emîrî 1530'lar civarında, Bolu'da dünyaya gelmiştir. Şairin babası Musâ Paşa, Erzurum Beylerbeyi iken 1543 yılında vefat etmiştir. (Dündar, 1998: 95-97) Küçük yaşta yetim kalan Emîrî, dönemin teamüllerine uygun olarak saray hizmetine alınmıştır. Emîrî, 979/1571 yılında, dergâh-ı âlî müteferrikası olarak 86.967 akçelik zeametın sahibidir (Sevinç, 1998: 24). Müteferrikalıktan mirlivâlığa geçen şairin, bilinen ilk sancağı Beyşehir'dir. Fakat bu sancağa ne zaman tayin edildiği hakkında bilgimiz yoktur. Mehmed Bey, selh-i Safer 985/18 Mayıs 1577'de Ankara sancak beyi olmuştur (BOA: 44).

8 Safer 997/28 Aralık 1588 tarihli ruus kaydında Emîrî (Mehmed Bey), “sâbıkan Ankara sancağıbeği” olarak geçmektedir (Aydın ve Günalan, 2011: 104). Şâir dönemin hükümdârı III. Murâd'a sunduğu arzihâlinde dokuz yıldır mazûl olduğunu söyleyerek Sivas, Karaman ya da Diyarbekir defter kethüdalıklarından birini ister. Mehmed Bey'in isteği olumlu karşılanarak kendisine Karaman defter kethüdalığı verilir. Emîrî'nin bu görevde ne kadar kaldığı hakkında bilgimiz yoktur. Mehmed Bey'in bilinen son görevi ise Bursa mîrlivâlığıdır. Şairin Bursa'daki beyliği 13 Kasım 1590-30 Ekim 1593 tarihleri arasındadır (Ergenç, 2006: 145-147).

Emîrî'nin vefat tarihiyle ilgili herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Şair, hayatının son yıllarını “vatanım” dediği Bolu'da geçirmiştir. III. Mehmed adına kaleme aldığı *Mir'at-ı Ebrâr*'ını 1005/1596-7 yılında tamamlamıştır (Emîrî: 76b). Buradan hareketle Emîrî'nin 1005/1595-6'ten sonra vefat ettiği söylenebilir.

3. Emîrî'nin Eserleri

Emîrî, XVI. asrın iki dilde eser veren şairlerindedir. Türkçe ve Farsçayı aynı seviye ve yoğunlukta kullanan şairin dört divanı ve on dört mesnevisi vardır. Bu yönüyle Emîrî, Türk edebiyatının en önemli mesnevi şairlerindedir. Eserlerinin büyük bir bölümünü 1579 sonlarında başlayan mâzuliyet devresinde vücuda getirmiştir. Osmanlı edebiyat muhitlerinde tanınmamasında, bu durumun büyük bir etkisi vardır. Eserlerinde sıklıkla Fars şiirinin büyük şairlerine atıfta bulunan Emîrî, hiçbir Türk şairin ismini zikretmez. Kanaatimizce bu durum, şairin yetiştiği kültürel iklimden kaynaklanmaktadır. Hayatının önemli bir bölümünü devlet hizmetinde geçiren Emîrî için şiir, mâzuliyet devresinde adeta bir teselli kaynağı hâline gelmiştir.

3.1. Divanlar

Emîrî, yaklaşık üç yıl içinde dört divan tertip ederek dönemin hükümdarı III. Murâd'a sunmuştur. Şairin üçüncü divanının nüshasına henüz ulaşamamıştır. Emîrî'nin birinci divanı, British Museum'da Or. 9826 numarada kayıtlıdır. 995/1586-7 yılında tertip edilen bu divan, 361 varaktır. Çoğunluğunu Farsça şiirlerin oluşturduğu divanın en hacimli bölümü gazeliyyâttır. Şairin ikinci ve dördüncü divanları ise Fatih Kütüphanesi, 3780 numarada kayıtlı yazmada yer almaktadır. 996/1587-8 yılında tamamlanan ikinci divan, yazmanın 14b-181a varakları arasındadır. İkinci divan, Yasemin Yaylalı tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Şairin dördüncü divanı ise aynı yazmanın 182b-282a varakları arasında olup 997/1578 yılında tertip olunmuştur.

3.2. Mesneviler

Türk edebiyatının en önemli mesnevi şairlerinden olan Emîrî, bu vadede 14 eser vücuda getirmiştir. Fakat bu mesnevilerinden beşinin nüshasına ulaşamamıştır. Mesnevilerden *Heft Vâdî*, *Mergûbu'l-Kulûb*, *Mahzen-i Râz*, *Sohbet-nâme*, *Sıfatu'l-Âşıkîn*, *Ahlâk-ı Kâmilîn*, *Bostân Tercümesi*, *Gülşen-i Ebrâr* ve *Mir'atü'l-Ebrâr*'ın nüshaları bilinmektedir. Emîrî'nin *Sohbet-nâme*'sinde isimlerini zikrettiği *Aşk-nâme*, *Muhabbet-nâme*, *Tarîkat-nâme*, *Îrâdet-nâme* ve *Pend-nâme*'nin nüshaları ise henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Emîrî mesnevilerini; İmâd Fakîh-i Kirmânî, Nizâmî, Kâtibî-i Nişâbûrî, Hilâl-i Çağatayî, Hacû-yi Kirmânî ve Sadî-i Şîrâzî'den tercüme ve ilham yoluyla vücuda getirmiştir.

3.2.1. Heft Vâdî²

Fatih Kütüphanesi, 3780 numarada bulunan yazmanın 7b-13a varakları arasındadır. 184 beyitten müteşekkil bu mesnevinin telîf tarihi belli değildir. Aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbı ile yazılan *Heft Vâdî*, şâirin ifadesine göre Mevla-

na'dan nakil yoluyla kaleme alınmıştır. Fakat Mevlânâ'nın böyle bir eseri olmadığı gibi, bu bahisleri ele aldığı herhangi bir metni de bulunmamaktadır. Emîri bu mesnevisinde; sâliklerin hakikat yolunda aşması gereken merhaleleri, kalbin yedi tavrını ve kâmil insanın özelliklerini açıklamıştır.

3.2.2. Mahzen-i Râz³

Bu mesnevinin bilinen tek nüshası, Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Kitaplığı, Ağâh Sırrı Levend Koleksiyonunda 415 numarada kayıtlıdır. Nizâmî-i Gencevî'nin *Mahzenü 'l-Esrâr*'ından ilhâm ile kaleme alınmıştır. 800 beyitten müteşekkil olan *Mahzen-i Râz*, aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbı ile yazılmıştır. Pend-nâme özelliği gösteren eser, on makaleden oluşmaktadır. *Mahzen-i Râz*'da ilâhiyât, tasavvuf ve ahlâk bahisleri ele alınmaktadır. Her makalede birer hikâyeye yer verilmiştir. III. Murâd adına kaleme alınan eser, 997/1578'de tamamlanmıştır.

3.2.3. Sohbet-nâme [Tercümesi]

Mahzen-i Râz ile aynı ciltte yer alan *Sohbet-nâme*, Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Kitaplığı, Ağâh Sırrı Levend Koleksiyonunda, 416 numaradadır. Bu mesnevi Sibel Üst tarafından makale olarak yayınlanmıştır, 999/1591 yılında tamamlan *Sohbet-nâme*, III. Murâd'a ithaf olunmuştur. İmâd Fakih-i Kirmânî'nin aynı ismi taşıyan mesnevisinden tercüme yoluyla vücuda getirilen eser, 1059 beyittir. Mesnevi, kaynak metnin vezni olan *fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül* ile yazılmıştır. 12 fasıldan oluşan eser, tasavvufî zeminde kaleme alınmış bir pend-nâmedir. Farsçanın yoğun olarak kullanıldığı *Sohbet-nâme*'de, gazeller de önemli bir yer tutmaktadır.

3.2.4. Ahlâk-ı Kâmilîn

Bu mesnevi, Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi O Vet. 63 numarada kayıtlı mecmuanın 176b-231a varakları arasındadır. 1000/1592 yılında tamamlanan eser, Hâcû-yı Kirmânî'nin *Kemâl-nâme*'sinden serbest tercüme yoluyla vücuda getirilmiştir. Aruzun *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün (fa'lün)* kalıbıyla yazılan mesnevi, 1681 beyitten müteşekkildir. *Ahlâk-ı Kâmilîn*'in takriben yarısı Farsçadır. 12 fasıldan oluşan eser, pend-nâme türünün özelliklerini göstermektedir.

3.2.5. Sıfâtu'l-Âşıkîn [Tercümesi]⁴

7 Cemâziyelâhir 1000/21 Mart 1592 tamamlanan *Sıfâtu'l-Âşıkîn*, Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi O Vet. 63 numarada kayıtlı mecmuanın 135b-290a varakları arasındadır. Hilâlî-i Çağatayî'nin aynı adlı eserinin serbest tercümesi olarak kaleme alınan mesnevi, 1799 beyittir. Aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılan bu eserin yaklaşık dörtte biri Farsçadır. *Sıfâtu'l-Âşıkîn*'de âşığın hâl, tavır ve vasıfları şerh edilmiştir.

3.2.6. Bostân [Tercümesi]

Ahlâk-ı Kâmilîn ve Sıfâtü'l-Âşıkîn'i hâvî mecmuanın 1b-170a varakları arasında yer alan bu mesnevî, Sadî-i Şîrâzî'nin *Bostan*'ının nazmen tercümesidir. Takrîben 5500 beyitten oluşan bu eserin yaklaşık dörtte biri Farsça'dır. 1001/1592 yılında tamamlanan bu tercüme, eserin aslî vezni olan *fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül* ile kaleme alınmıştır.

3.2.7. Gülşen-i Ebrâr [Tercümesi]

Emîrî'nin bu mesnevisi, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2584 numarada kayıtlı yazmanın 1b-33a varakları arasında bulunmaktadır. *Gülşen-i Ebrâr*, Kâtîbî-i Nişâbüri'nin aynı isimli eserinden tercümedir ve dönemin hükümdarı III. Mehmed'e sunulmuştur. 1032 beyitten müteşekkil olan bu mesnevi, aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Emîrî'nin bu eseri, *Mir'atü'l-Ebrâr* ile birlikte Erol Çöm tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

3.2.8. Mir'atü'l-Ebrâr

Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2584 numarada kayıtlı yazmanın 34b-77a varakları arasında yer alan *Mir'atü'l-Ebrâr*, Emîrî'nin nüshası bilinen en son mesnevisidir. Bu eser, Kâtîbî-i Nişâbüri'nin *Deh Bâb* adlı mesnevisinin tercümesidir. III. Mehmed'e sunulan bu eser, 1374 beyitten müteşekkildir. *Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* vezniyle kaleme alınan eser, nasihat-nâme özelliği göstermektedir.

4. Mergûbu'l-Kulûb [Tercümesi]

Emîrî'nin ilk kalem mahsûllerinden olan *Mergûbu'l-Kulûb*, Fatih Kütüphanesi 3780 numarada kayıtlı yazmanın 1b-7a varakları arasında yer almaktadır. Ne zaman tamamlandığına dair bir kaydın bulunmadığı bu eser, Şems-i Tebrîzî'ye atfedilen *Mergûbu'l-Kulûb*'un nazmen tercümesidir. Mesnevinin başında yer alan mensûr takdimde, bu eserin hakikat yolunun sâliklerine rehber olmak üzere Şems-i Tebrîzî tarafından yazıldığı belirtilmiştir.

Mergûbu'l-Kulûb'un Şems-i Tebrîzî'ye aidiyeti oldukça şüpheli görünmektedir. Tarihî kaynaklarda Tebrîzî'nin böyle bir eserinden bahsedilmemektedir. Büyük mutasavvıf şairlere, bu türden eserlerin isnat edilmesi, sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Benzer isnatlar, Ferîdüddîn-i Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için de yapılmaktadır. Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ını neşreden Muhammed Ali Muvahhid, *Mergûbu'l-Kulûb*'un kesinlikle ona ait olmadığını söyler (Muvahhid, 1369: 57). Bedüzzamân Fîrûzanfer de böyle bir isnadın doğru olmadığını dile getirir (Fîrûzanfer, 1387: 151).

Şems-i Tebrîzî'ye atfedilen *Mergûbu'l-Kulûb*'un en erken tarihli nüshası, Bibliothèque Nationale de France'dadır. 757/1355 tarihli bu nüsha, Gulâmırzâ Dâdhâh ve Sîmâ Yâr-Ahmedî tarafından İran'da makâle olarak neşredilmiştir. Metni neşre hazırlayanlar, *Mergûbu'l-Kulûb*'un yazma nüshalarının çoğunun Pakistan ve Bengal

bölgesinde bulunduğunu dile getirirler. Nüshaların Hint muhitinde yoğunlaşmasından hareketle de bu eserin Şems-i Multânî'ye ait olabileceğini iddia ederler (Dâdhâh ve Yâr-Ahmedî, 1386: 50-1). İsmailî olan Multânî'nin böyle bir eserinden kaynaklar bahsetmez. Ehl-i Sünnet mutasavvıfları arasında rağbet gören bu mesnevinin İsmâîlî bir şairin kaleminden çıkması çok zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Telif tarzı ve muhtevası itibarıyla, karakteristik hiçbir hususiyet göstermeyen bu mesnevinin şairini tespit edebilmek şimdilik imkân hâricindedir. Tanınmamış bir sufi şairin kaleminden çıkmış olması muhtemeldir.

Farsça olarak kaleme alınan *Mergûbu'l-Kulûb*, 150 beyitten müteşekkildir. Nüshalara göre beyit sayısı farklılık göstermektedir. Nasihat-nâme geleneğinin mahsûlü olan mesnevi, aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. *Mergûbu'l-Kulûb*'un pek çok nüshasında, beyitler arasında ayet ve hadis iktibaslarına yer verilmiştir. Eser; mukaddime, on fasıl ve hâtimededen oluşmaktadır. *Mergûbu'l-Kulûb*'un fasıl başlıkları şunlardır: Tevbe, Sıfat-ı Vücûd, Vuzû', Terk-i Dünyâ, Tecrîd u Tefrîd, Ma'rifet, Aşk u Muhabbet, Âşık u Ma'sûk, Fenâ u Bekâ, Sefer u İkâmet.

Emîrî'nin *Mergûbu'l-Kulûb* tercümesi ise 187 beyitten müteşekkildir. Şair kaynak metinden farklı olarak aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* veznini tercih etmiştir. Emîrî'nin diğer mesnevilerine nazaran Farsça, bu metinde çok az kullanılmıştır. Sadece hatime bölümündeki yedi beyit Farsça olarak kaleme alınmıştır. Şair eserine 25 beyitlik mukaddime ile başlar. Daha sonra konunun işlendiği fasıllara geçilir. Emîrî, kaynak metindeki yedinci fasıl (Aşk u Muhabbet) atlamıştır. Fakat fasılların sırasını aynen muhafaza etmiştir. Bu fasılın metinde bulunmaması, şairin tasarrufu ya da müstensihnin ihmâli olabilir. Tercümedeki fasıl başlıkları ve beyit aralıkları şu şekildedir: Tevbe (26-35), Zât u Sıfât (36-59), Vuzû (60-85), Terk-i Dünyâ (86-115), Tecrîd ü Tefrîd (116-131), Ma'rifet (132-143), Âşık (144-149), Fenâ (150-158), Fevâid-i Sefer (157-167). Fasıllar tamamlandıktan sonra herhangi bir başlık konulmayarak 168-179 beyitleri arasında hatimeye yer verilir. Emîrî eserini, sekiz beyitlik münâcât ile hitama erdirir. Bu manzûme, metinden farklı olarak aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Emîrî, *Mergûbu'l-Kulûb*'u tercüme ederken önemli ölçüde kaynak metne sâdik kalmıştır. Şâir kimi zaman lafzen kimi zaman da manen tercümeyi takip etmiştir. Tercümeye esas alınan kaynak metnin nüsha farklılıkları dolayısıyla, bazı ekleme ve çıkarmalar da görülmektedir.

4.1. Muhtevâ

Mukaddime; hamdele, salvele, sebep-i telîf ve hakikate ulaşmak için kat edilmesi gereken menzillerin tasnîf ve şerhinden oluşmaktadır. Menzil olarak isimlendirilen âlemler; nâsût, melekût, ceberût ve lâhuttur. Farklı isimlerle de anılan bu âlemlerin son basamağı tevhîddir. *Mergûbu'l-Kulûb*'un ilk faslında, bütün ibadetlerin başının tevbe olduğu ve tevbe olmaksızın ibadetlerin makbûl olmayacağı üzerinde durulur. İkinci faslında, şeriat ve hakikatın aynı yolun iki vechesi olduğu dile getirilir. Tasavvuf sâliki, her iki yolda da istikâmetini muhafaza etmelidir. Daha sonra nefsin zât

ve sıfatının mâhiyetini açıklayan şair, müslümanların nelerden sakınması gerektiğine dikkat çeker. Üçüncü fasılda, zahîrî ve batınî temizliğin şartının abdest olduğu dile getirilir. Abdest, namaz için en mühim hazırlıktır. Dördüncü fasılda, hakikate ulaşmak için dünyevî arzuları terk etmek gerektiği söylenir. İnsan mâsivâdan el çekmedikçe hakikate ulaşamaz. Daima Allah'ın zikriyle meşgul olmalı ve gaffet tuzağından kurtulmalıdır. Beşinci fasıl, fakr kavramı etrafında şekillenir. Müslüman kendisini Hak'tan uzaklaştıracak şeylerden soyutlamalıdır. Altıncı fasılda, Allah'a yakınlaşmanın marifetle olduğu ve marifetin kapısının da takva ile açıldığı dile getirilir. Sekizinci fasılda, aşkın mâhiyeti ve âşığın maşûğa yakınlığı kısaca açıklanır. Dokuzuncu fasılda, bekâ mülküne ulaşmanın varlığın ifnâsından geçtiği dile getirilir. Son fasılda ise hakikate ulaşabilmek için sûretler âleminden manâ âlemine sefer etmek gerektiği anlatılır. Hâtıme bölümünde Emîrî, ömrünün zevâle ermeden tercümesini tamamladığını ve tasavvuf yoluna sülûk edenlere rehber olması arzusunun dile getirir. Şair, Şems-i Tebrîzî'nin ruhaniyetinden feyz ummaktadır. Son olarak bu eseri okuyanların kendisine dua etmesini ister. Münâcât bölümünde Emîrî, âcizliğinden bahseder ve yakarıшта bulunur.

4.2. Dil, Vezin ve Kâfiye

Emîrî'nin XVI. asrın sonlarında tamamladığı *Mergûbu'l-Kulûb* tercümesi, dönemine nispetle sâde bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. Metinde Türkçe cümle yapısı önemli ölçüde korunmakla birlikte Farsça tamlama ve kalıplaşmış söz yapıları yoğunluğunu hissettirmektedir. Metinde yer yer -gil (ikinci şahıs emir eki), -vuz (istek birinci çoğul şahıs eki) gibi Eski Anadolu Türkçesi dil hususiyetlerine rastlanmaktadır. *Mergûbu'l-Kulûb* tercümesinde didaktik üslup hâkimdir. Bu husus, kaynak metin için de söz konusudur.

Emîrî, *Mergûbu'l-Kulûb* tercümesinde -sondaki münacât manzumesi hariç- aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbını kullanmıştır. Metin, vezin yönünden yer yer aksamaktadır. Bu durum şairin diğer eserleri için de söz konusudur. Âhenk unsurları açısından bakıldığında *Mergûbu'l-Kulûb* tercümesinde, redif kullanımının az olduğu görülür. Metinde kâfiye yönünden bazı kusur ve zayıflıklar da görülmektedir. Şair bazı beyitlerde sadece redif kullanmıştır:

120. Bîh-i hırşî mezra^c-ı dilden gider
Tâlib-i Hâk ol anı dilden çıkar
148. Yâd ider ^câşık hemân **ma^cşûkımı**
Egmez mi cân u dil **ma^cşûkımı**
173. *Ez-tu mî-lyâhem temennâ Şems-i mā*
Dil eşer gîred çü Mevlânâ-yi mā

Bazı beyitlerde aynı kâfiyeler arka arkaya kullanılmıştır:

65. Ger irişe mü'mine vaqt-i **namāz**

Ol edā-i farz idüp eyler **niyāz**

66. Müttakī kılur cemā'atle **namāz**

Ḥüb olur ādāb-ıla olan **niyāz**

67. Muntazır olur **namāzuñ** vaktine

Ḥāzır olur hem **niyāzuñ** vaktine

Bazen de aynı kelimenin kökü ile o kökten türetilmiş kelime kâfiye yapılmıştır:

125. Bu tarīk-i fakrdur müşkil **belā**

Ehl-i dilden ḥālī olmaz **ibtilā**

Emîrî'de nazım tekniği açısından bazı zayıflıkların bulunması, şairin hayatının son dönemlerinde şiirle ilgilenmeye başlamasından kaynaklanmaktadır. Şair, eserlerinin neredeyse tamamını elli yaşından sonra ve on yıl gibi kısa bir zamanda yazmıştır. Dolayısıyla bu türden zayıflıklar Emîrî için tabii addedilebilir.

4.3. İmlâ Hususiyetleri

Mergübu'l-Kulüb tercümesi, nesih hattıyla yazılmış olup yer yer hareke kullanılmıştır. Fakat harekelendirme hususunda belli bir kaideye bağlı kalınmamıştır. Bazı kelimelerin yazımında ikilik göze çarpmaktadır. Bu noktada en karakteristlik örnek, “kıl-, bil-” gibi fiillerin yazımında görülmektedir. Müstensih bu kelimeleri bazen (ى) ile bazen de (ى)sız imlâ etmiştir. İkinci tekil şahıs iyelik eki olan -i (ى) üç yerde -ü (و) ile gösterilmiştir: ceddüñe (جدوكة) ve egnüñe (اكنوكة). Bazı kelimeler ise vezne uyması için okutucu harfi ile yazılmıştır. Müstensih irmedi (ايرمدى) kelimesini (ايرمدى) şeklinde imlâ etmiştir. Farsça asıllı kelimelerin başındaki “p”ler; puhte/buhte, pâs/bâs örneğinde olduğu üzere bazen (پ) ile yazılmıştır. Türkçede tek sesi bulunan “h, s, z” gibi harfler kimi zaman karıştırılmıştır. Müstensih hisâr (حسار) kelimesini ise (خسار) şeklinde yazmıştır. Bazı Arapça kelimeler ise Türkçe imlâ edilmiştir. Mümkün kelimesi (ممكين) yerine (ممكين), ülfet kelimesi ise (الفت) yerine (اولفت) şeklinde yazılmıştır. Ayrıca metin işinsâh edilirken bazı harf ve harflerin noktaları unutulmuştur.

5. Sonuç

Şems-i Tebrîzî'ye atfedilen ve ona aidiyetiyle şöhret bulan *Mergübu'l-Kulüb*, tasavvuf vâdisinde kaleme alınmış didaktik bir mesnevidir. Bu eser ilk kez, XVI. asır şairlerinden Emîrî tarafından nazmen Türkçeye tercüme edilmiştir. Tasavvuf geleneğinin bir mahsûlü olan bu eser, pend-nâme hususiyeti göstermektedir. 187 beyitten müteşekkil manzûm tercüme, dokuz fasıldan oluşmaktadır. Tasavvuf yoluna yönelenlere rehber olması için kaleme alınan mesnevide, hikemî üslûbun hâkim olduğu görülür. Ayrıca tasavvufî ıstılahlar tercümede yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Emîrî manzûm tercümesinde, büyük ölçüde kaynak metne bağlı kalmıştır.

Metin:

[1b]

Bismillāhirrahmānirrahīm

İn kitāb-i Mergūbu'l-Kulūb-rā mürşidü's-sālikīn ve meşhārī'l-ārīfīn Hazret-i Şems-i Tebrīzī kaddise sirruhu inşā kerde. İn kitāb deh faşl-est berāy-i tālibān u rāğibān taşnīf şod tā ki tarīk-i sülūk-rā qabl ez-vuşul icmālen bi-dānend, ez-rüy-i ihtimām sülūk konend. Ve's-selām ale'd-devām.¹

fā'ilātün / fā'ilātün / fā'ilün

1. Kıl edā-yı hāmd-i rabbu'l-ālemīn
Andan irişdi e'atā-yı e'akl u dīn
2. Muştafā rūhına eyle hem selām
Dāyimā göster şalātına devām
3. Muştafā'ya her kim iderse şalāt
Hüsni-i a'māline yazılır berāt
4. Şems-i Tebrīz eylemiş rāhı beyān
Sālikīne tā ki rāh ola e'yān
5. Oldı Mergūbu'l-Kulūb adı bunuñ
Tā ki merğüb añıla yādı bunuñ
6. Tercüme kılmak dile oldı murād
Hāq bilur neyse gönülde *men erād*²
7. Sālik-i rāha ola bu güşmāl
Tālibīne rāh-ı Hāq olmağ muhāl
8. Dinile bir kaç makām-ı sālikīn
Gerçi çokdur rāh içinde hālikīn
9. Rāh-ı şer'a ide tālib inkiyād
Şer'eden dūr olana irür fesād
10. Şer'eden olmaz tarīkat hōd birün
Şer'eden çıkmak olur e'ayn-ı cünün

[2a]

11. Rāsih olan rāh-i dīn-i Hāq-ıla
Qalbini tezyīn idüpdür şıdğ-ıla
12. Pīr olandan irişür aña eşer
Çār menzilden irür aña haber

¹ Mergūbu'l-Kulūb adlı bu kitabı; sāliklerin mürşidi, āriflerin övüncü Hazret-i Şems-i Tebrīzī (k.s.) yazmıştır. Bu kitap, [tasavvuf yoluna] rağbet gösterip tālib olanlar için, on fasıl olarak tasnif edilmiştir; vusuldan önce sülūk yollarını muhtasaran/güzelve öğrenip o yolda ihtimāmla yürüsünler diye. Her daim selam olsun.

² "Kim isterse" (Furkân: 62)

13. Aña bir menzil budur nāsūt nām
Andadur evşāf-ı hayvānī tamām
14. Ger o menzilden kılursa ol güzer
Mülk dirler menzile irür sefer
15. Ger o menzilde eger ma'rif ola
Aña aḥvāl-i melek mekşūf ola
16. Ger maḳām-ı rūḥ ola menzil dige
Ol maḳām-ı ḥayrete eyler nazār
17. Olur ol menzile daḥı bir nişān
Ġayret olur ḥāṭıra cārī hemān
18. Olur anuñ menzili çün melekūt
Sīyum olur menziline ceberūt
19. İrişür keşf ü kerāmet ol zemān
Ol maḳāmātı geçe tālib hemān
20. Dünya vü 'uḳbā gelürse ḥāṭıra
Sūd kılmaz iltifātı nāzıra
21. Nūr-ı zıkr-ile kıla zāyil anı
Ḳalbe aşlā kılmaya ḥāyil anı
22. Ġayrden cān u dili eyleye pāk
Māsivā fikriyle ḳalbe saçma ḥāk
23. Bil maḳām-ı ḳurb-ı menzil bī-nişān
Ṭālibe fetḥ olsa ger 'ālī mekān
24. Menzil-i çārumda olur cüst u cū
Nām-ı Ḥaḳdur anda cümle güft u gū
25. 'Avn-i Ḥaḳḳ-ıla irür sālīk aña
Kim taşarruf ehlidür mālīk aña

Faşl-i Evvel der-Tevbe

26. Dürr-i meknūn ola çeşminden revān
Tevbe kııl dāyīm nedāmetle her ān
- [2b] 27. Tevbe ile kııl 'ibādet dāyīmā
Tevbe pāk eyler vücūdı hemçü mā
28. Ṭā'atuñ bī-tevbe olur çün serāb
Teşne ḳānī'c ola mı olmasa āb

29. Tevbe farz oldu kıla herkes anı
Tevbeye sevğ eyle yâ rab sen beni
30. Zıkr-i Hağğ-ıla ola kalbüm enīs
Tā'ibin ile olayum ben celīs
31. Tevbe ile pāk olur hep ʿaşıyān
Tevbeden hālī olur mı t̄āyiʿān
32. Rāh-ı Hağdan kāfirin oldu ırak
Nār oldu anlaruñ için t̄urak
33. Tevbe ile keşf olur cümle nikāt
Tevbe ile hūb olur cümle şifāt
34. Koma istiğfārı dilden dāyimā
Böyle yazmış Şems-i *Mevlānā-yı mā*³

[Fasl-i Duvvum] Der-Beyān-i Zāt u Şifāt

35. Dikkat it rāh-ı hüdāda rüz u şeb
ʿĀrifne düşdi bu rāh-ı taleb
36. Hem şerīʿat hem tarīkatdur bu rāh
Hem hağīkatde olur nefy-i sivāh
37. Hep vücūd-ı ādemīde oldu cemʿ
Nūr-ı Hağdan yana kalb içinde şemʿ
38. Cān u dilde zıkr-i Hağ kıla zuhūr
Zıkr-i Hağdan irişür cāna sürūr
39. Biri nefis ü biri rūh u biri dil
Şekl-i insāna mübeddel āb u gil
40. Müşkil olmaz her birinin cürmi bil
Her biri işlāhına saʿy eylegil
41. Tāʿat için rāh-ı ten şerʿ-i şerīf
Mü'minīne rāh-ı şerʿ oldu laţif
42. Hem tarīkat rāh-ı dil oldu ʿıyān
Kıl kanāʿat rāh-ı dilde bī-gümān
- [3a] 43. Hem hağīkat rāh-ı cān-ı mü'min
Anda gördi sırr-ı ğayb ehl-i ğüzīn
44. Enderūn-ı cānda pinhān sırr-ı ğayb
Sırr-ı ğaybīde görünmez zerre ʿayb

³ Bizim Mevlānā'mız.

45. Kim ki taḥṣīl itdi ol sırra vuḳūf
Luṭfını bī-ḥad kıılır aña Ra'ūf
46. Şıdḳ-ı dil taḥṣīl ide tālib hemīn
Şıdḳ-ıla olan göñül olmaz ḥazīn
47. Varlıḡını terk iderse tālibīn
İrişür ol menzilīne sālimīn
48. Ger ḥisār-ı nefsi kıılursa ḥarāb
Ol ḥisār-ı rühını kıılmaz yebāb
49. Ḥüs-n-i taḳvā ile ma'ḥmūr ola dil
Tā'at-ı Ḥaḳḳ-ıla pür nūr ola dil
50. Ḳalbi iki kıılmadı Rabbü'l-ıbād
Cehd eyle tā ki ḥüb ola fu'ād
51. Himmet aña şarf kııl ma'ḥmūr ola
Dāyimā zıkr eyle kim pür-nūr ola
52. Nefsi taḳvā ile eyle gūşmāl
Ḳılmaya tā'atde ol taḡyīr-i ḥāl
53. Sen şıfāt-ı nefsi kııl dilden tırāş
Gerçi lāzımdur gehī 'aḳl-ı ma'āş
54. Ğālib etme rüḥa nefsin raḥşını
Mümkin olduḡca irüşdür baḥşını
55. Hep şıfāt-ı nefsi ider şehvet ziyād
Rüh ider tā'at-i Ḥaḳ'la ittihād
56. Hep şıfāt-ı rühdur şevḳ-i derün
Ḥayr-ile zāhır olur andan fünün
57. Zevḳ alır tā'at-i Ḥaḳ'dan ol müdām
Sā'i-yi tā'at olur ol şubḫ u şām
58. Dil şıfāt-ı rüh-ıla bulsa devām
Hep şıfāt-ı rühla kıılır kıyām
59. Ḥaḳ-ı rahmānīde kııl ḥulḳuñ hemān
Tā ki zevḳuñ ola dilde cāvidān

[3b] **Faşl-i Siyum der-Vuzū'**

60. Ābdest içün didi Ḥayru'l-Enām
Ol silāḥ-ı mü'minīndür ve's-selām

61. Kim silâh-ile olursa her zamān
Şîr-i a'câ eylemez aña ziyān
62. Oldı ol tahtîr-i zāhir mü'mine
Bātıını tahtîr için tedbîrine
63. Bātıını tahtîr iderler 'ākılîn
Böyle taşrîh eylemişdür nākılîn
64. Tāhir olur mü'minüñ esbābı hep
Böyle dirler mürşidîn aḥbābı hep
65. Ger irişe mü'mine vaqt-i namāz
Ol edā-i farz idüp eyler niyāz
66. Müttakî kıılır cemā'atle namāz
Ḥüb olur ādāb-ıla olan niyāz
67. Muntazır olur namāzuñ vaqtine
Ḥāzır olur hem niyāzuñ vaqtine
68. Ḥaḳḳ'ı zıkr eyler gönülden dāyimā
Şāf olur gönli anuñ mānend-i mā
69. Sözde iksār eylemez mü'min olan
Ḥile ḥud'a eylemez muḥsin olan
70. Çok kelām-ile gelür ḳalbe keder
Ḥālî olmaz çok söz içinde ḥaṭar
71. Zıkrî dilde eyle her laḫza ziyād
Zıkr-i Ḥaḳḳ'la ḥāşıl olur *men erād*⁴
72. Virme dil merdūd-ı Ḥaḳḳ'a bir nefes
Zıkr-i Ḥaḳḳ'da irişür feryād-res
73. Zāyil olmaya gönülden zıkr-i Ḥaḳḳ
Tā 'azāzil virmeye ḡayri sebaḳ
74. Bu ḥavāşş-ı ḥamse düzd oldı racīm
Ḥāṭıra ilḳā ider fikr-i zemīm
75. Kıl tilāvet şıdk-ıla lafz-ı ḳadīm
Şālîḥüñ ḳalbini ḥıfz eyler Raḥīm
- [4a] 76. Olur ol mekr-i şeyāṭinden emīn
Fikr-i Raḥmānî olur dilde hemīn

⁴ "Kim isterse" (Furkân: 62)

77. Hâk kelâmı kalbine ilhâm olur
Feyz-i imâni aña inâm olur
78. Dâyimâ gelsün nedâmet hâtıra
Âbidîne ni°met oldur bâhire
79. İ°timâd eyle Kelâmu'llâh'ı sen
Eyle taşdıkuñ Habıbu'llâh'ı sen
80. Hâk kelâmıdur kadîmî bir kitâb
Kullarına emr ü nehy oldı hıttâb
81. Kim tekkarrübde murâd eyler maqqâm
Ol huzûr-ı kalb-ile kıla kıyâm
82. Kıl huzûr-ı kalb-ile zıkr ü şalât
Feth olur kalbinde anuñ çok nikât
83. Şâyim olsun vaqt-i şavm ire eger
Ol harâm olana kılmaya nazâr
84. Gice irişse eger kâyim ola
Zıkr-i Hâk-ıla gönül dâyim ola
85. Gice gündüz aña ger yeksân ola
Tâ°atinde iş aña âsân ola

Fasl-i Çehârum der-Terk-i Dünyâ

86. Terk-i dünyâ kıldı cümle °aşıkîn
Tâ°at-i Hâk'dan gele kalbe yakîn
87. °Âkıbet terk olacaqdur bu fenâ
Terki öñdin eyle tahşil it beka
88. Bağlama göñlüñ zen ü ferzendine
Bağlanup kılmaya dil peyvendine
89. Gâflet-i dünyâya dil virme şakın
Yağar âteş her kim olursa yakîn
90. Mevti yâd eyle getür kalbe cilâ
Eksük olmaz ehl-i hâkda ibtilâ
91. Ehl-i dünyâ şöhetinden ol irâğ
Mâ-sivâdan kalbüñe gele ferâğ
- [4b] 92. Evliyâ kaç°-ı °alâyık kıldılar
Ma°rifet bâbını anlar bildiler

93. Olsa ger cem'iyet-i hâtır tamâm
 Kı l du'â-yı hayrî kalbünde müdâm
94. Mübtedîye lâzım olmuşdur du'â
 İsteye pîri kıla derde devâ
95. Şuğl iderse hâlvet idüp erba'în
 Hıdmet-i pîrinde eyleye hemîn
96. Nîk ü bed aḥvâlini bile o pîr
 Olmaya râhında ol hõr u ḥaḳîr
97. Hâlvetinde sâlik er bî-kâr ola
 O helâk-i kalbine mekkâr ola
98. Dîde-bânı gözleye aḥvâlini
 Reh nişânından diye aḳvâlini
99. Dîde-bânı olmasa bir tâlibüñ
 Ğarḳa varur baḥr-i ğamda ḳâlebüñ
100. Râh içinde çok olur ğâyet ḥaḫar
 Eyleye tâlib yolında key ḫazer
101. Ola bâtında çerâğı pür şu'â°
 Ḳılmaya bî-hüde kimseyle nizâ°
102. Bile ol esrâr-ı °aşḳını metâ°
Küllü sırrın câveze'l-işneyni şâ°⁵
103. Şaḳlaya esrârı ḳalbinde nihân
 Fikri zâyil ḳılmaya dilde bir ân
104. Olmaya ḫammâl-ı emvâl ü ğidâ
 Az diye aḫbârı ḳılmaya nidâ
105. Virmeye ḥ'âb-ı girâna çeşmini
 Yâd ide dâyim Hudâ'nuñ ḫışmını
106. Zıkr-i Ḥaḳḳ'ı eyleye tâ şubḫ u şâm
 °Aşıḳân ḫaḳḳındadır *keyfe yenâm*⁶
107. İrişe feyz-i Hudâ-yı zü'l-celâl
 Göstere her menzili nîkü-ḫıḫâl
108. Şâf ola ḳalbi anuñ âyîne-vâr
 Göre aḥvâlin cihânda nükke-vâr

⁵ İki kişinin bildiği, sır değildir.

⁶ Nasıl uyuyor ise, uyuduğu gibi.

- [5a] 109. Didede olmaya bu naqş-ı cihân
Devlet-i dünyâyı bile ol bir ân
110. Ma[°]rifet imlâsına ide nazar
Ġafleti dilde bile [°]ayn-ı ħa[°]tar
111. Cümleten taq^vâ ola tâc u seri
Nûr ola qalbinde zeyn ü zîveri
112. Âb u gilde nûr-ı maĥz ola vücûd
Ceddüñe kıldı melâ[°]ik hep sücûd
113. Ceddine her kim olur ħayru'l-ħalef
Anuñ için vârid olmuş *lâ teħaf⁷*
114. Ġayret-iyle rāhımı ide taleb
Ġam degül ger yolda çekilse ta[°]ab
115. [°]Aşka tebdîl eyle kâr u bâruñı
Tâ yanuñda göresin ġam-ħ^vâruñı

Fasl-i Pencum der-Tecri[°]d ü Tefri[°]d

116. Diñle tecri[°]d ü nedür tefri[°]d hem
Ola kim mekşûf ola tevĥîd hem
117. Baş qadem evvel reh-i tecri[°]de sen
Tâ iresin menzil-i tefri[°]de sen
118. Urasın bend-i qanâ[°]at pâyuña
Düşe tâ faqr-ile fâqa şânuña
119. Qıl libâs-ı faqrı cübbe egnüñe
[°]İlm-i esmâ lu[°]tf olındı ceddüñe
120. Bîĥ-i ħırşı mezra[°]-ı dilden gider
Tâlib-i Ĥa[°]q ol anı dilden çıkar
121. Olsa bir dervîşe mülk [ü] māl eger
Ĥubb-i dünyâ ħod virür qalbe keder
122. Pâye-i faqr oldı [°]ālî-menzilet
Devlet-i dünyâ muqarrer oldı let
123. Māl u mülke kim ki eyler iştiġāl
Ol ħicâb olup çeker dürlü melāl
124. Şâdıqa menzil olur faqr u fenâ
[°]Aşık olan ġam degül çekse [°]anâ

⁷ “Korkma.” (Tâhâ: 68, Ankebût: 33)

- [5b] 125. Bu ʔarık-i fakrdur müşkil belā
Ehl-i dilden hālī olmaz ibtilā
126. Niçe kimse fakr-ıla güm-rāh olur
Enbiyāya niçeler hem-rāh olur
127. Cān u dilden eyleyenler ʕazm-i rāh
Māsivāya eylemez ašlā nigāh
128. Kim Őkem-perverde eyleirse dirīg
Kendü destiyle urur ƒalbine tīg
129. Küfr ü imānı cihānda eyle fark
Bir nazār ƒıl bir midür ğarb-ıla Şark
130. Cāme-i fakr oldu bir fāhır libās
Līk ƒılmaz iʕtibār-ı fakra nās
131. Dilde mevcūd ola hāvf-ile recā
Derĝeh-i Mevlā' dan eyle ilticā

Faşl-i Şeşum der-Maʕrifet

132. Maʕrifetden açılır çünkim haber
Maʕrifet ebvābına eyle nazār
133. Cāme-i taƒvā vü zühdi ƒıl libās
Eyle dil mülkini Őeytāndan hırās
134. Maʕrifet taşşiline saʕy it müdām
Maʕrifetden puhte olur cümle hām
135. Maʕrifetle bulunur ƒurbe vuşul
Maʕrifetden görünür cümle huşul
136. Enbiyānuñ hāk-pāyin eyle yād
Muʕcizātıyla olupdur hoş-nihād
137. Hāk-i pāk-i Ahmed'i fikr it hemān
Maʕrifetle oldu ol Őāhib-beyān
138. Oldı zāt-ı pāki çün dürr ü güher
ʕArş-ı aʕlāya ƒılupdur ol nazār
139. Oldı nūriyle münevver bu cihān
Aña rüşendür ƒamu sırr u nihān
140. Dīdeye fer virdi nūr-ı Muştafā
İktidā ƒıldı aña hep enbiyā

[6a] 141. Hürmetiyle oldu bīnā cümle nās
Levh-i dilden zāyil eyler nuṭṭı pas

142. Dest ü pāya virdi Mevlā kudreti
Buldu ümmet anuñ-ıla hürmeti

143. Muştafā'nuñ rūhına eyle selām
Anuñ-ıla olavuz rüz-ı kıyām

Faşl-i Heştum der-°Āşık

144. °Āşıkun ma°şūka olsa kurbeti
Yād kılmaz halk-ıla ol ülfeti

145. Ol nihān ister göre dīdārını
İşide tenhā anuñ güftārını

146. Gerçi °āşık °aşk-ıla bī-çāredür
Ma°nīde ma°şūk añā gam-h°āredür

147. Kendüde °āşık bulur cānānını
Terk ider cānān yolına cānını

148. Yād ider °āşık hemān ma°şūkıını
Egmez mi cān u dil ma°şūkıını

149. Yād-ı cānān ola anuñ pīşesi
Cümle yār olur anuñ endīşesi

Faşl-i Nuhum der-Fenā

150. Bula ger tevḥīd-ile tālib fenā
Zāt-ı Bākīden irür aña bekā

151. Eylese tevḥīd-i Ḥaḳ kalbe hulül
Olmaz ol eşgāl-i dünyāda melül

152. Sālike terk-i hevā oldu fenā
Ol şifāt-ı Ḥaḳḳ-ıla bulur bekā

153. Evliyāya mevtden irmez fenā
Mevti vuşlat şaydılar ehl-i şafā

154. Nākl ider anlar bekā vādīsine
Ġāyet olmaz vuşlatuñ şādīsine

155. Terk iderler māsivā eşgālını
Fehm iderler °ākıbet aḥvālını

[6b] 156. Fikr-i Ḥaḳḳ-ıla olurlar dāyimā
Levh-i dilde maḥv olur hep māsivā

157. Zıkr-i Haqq'a kıl Emîrî iştiğâl
Kesb ola zikriyle tâ kim hüsn-i hâl

158. Çün gönülde dâyimâ ma'bud ola
Hâşe li-llâh kim o kul merdud ola

Faşl-i Dehom der-Fevâ'id-i Sefer

159. Sâlik olursa müsâfir mâh u sâl
Niçe pîr-ile kıılır ol kııl u kıâl

160. Çünki reh dūr ola vü menzil ba'îd
İrişür bir gün aña vaqt-i sa'îd

161. Eylemez her menzile irse karar
Mülk-i dünyâ hod degüldür pâydâr

162. Âlem-i şüretde kalma kıl güzer
Evliyâ oldı bu yolda râh-ber

163. Âlem-i ma'nîde seyyâh ol hemîn
Âlem-i şüretde kalb olur hazîn

164. Süy-ı cânâna sefer kıl iy gönül
Zâhirâ ma'lûm-ı hâl-i âb u gil

165. Merd-i Haq olur cihânda râh-bîn
Evliyânuñ nuṭkı olur engübîn

166. Merd-i haq-bîn söylemiş aqvâlini
Tâ mürîd olan bile e'âlini

167. Bu işâret 'ârife besdür şafâ
Bu marîz-i kalb için ola şifâ

168. Ola ehl-i diller içinde bu hûb
Muhtaşar bu nüsha *Mergübu'l-Kulüb*

169. Tercüme oldı çü *Mergübu'l-Kulüb*
Âftâb-i 'ömre irmedin gurüb

170. Kıl Emîrî Şems-i Tebrîzî'yi yâd
Bâb-ı ma'nîden düşerse kıl küşâd

171. Râha irşâd eyleye monlâ seni
Eyleye himmetle ol bâlâ seni

[7a] 172. İre rûhâniyyetinden niçe feyz
Rüşen ola cân u dil çü'yyâm-ı beyz

173. *Ez-tu mî-ḥ^vāhem temennā Şems-i mā*
Dil eşer gîred çü Mevlânâ-yi mā⁸
174. *Cāzibe gîred dilem ez-şevḳ-i tû*
Dil şafâ gîred heme ez-zevḳ-i tû⁹
175. *Behr-i irşâd âmedend çun evliyâ*
Der-sulûk-i rāh āyīm bî-riyâ¹⁰
176. *Sâlik-i rāh-i tu āyem ma^cnevî*
Yād dārem ma^cnî ez-Meşnevî¹¹
177. *Der-gurûh-i evliyâ āyem ḳarîn*
Gerçi der-reh ūftâdem kemterîn¹²
178. *Merdum ez-feyż-i tu ber-dil der resed*
Keşf-i men kon çunki müşkil der resed¹³
179. *Her ki ḥ^vāned mîkoned ber-men du^cā*
Cāy-i mā-rā mîkoned gulşen du^cā¹⁴
- mefâ^cilün / mefâ^cilün / fe^cülün
180. *İlāhî rahmetüñ bî-ḥadd u ğāye*
Hidāyet ḳıl baña ḳurbünde pāye
181. *Ṭarīḳuñ rehberidür Şems-i Tebrîz*
Kelāmıdur cihānda şekker-āmîz
182. *İrişdür sırlarından cāna behre*
Devādur sözleri te'şîr-i zehre
183. *Düşüpdür ^caşḳa Mevlânâ-yı Rüm*
Riyâyı cān u dilden ḳıldı ma^cdüm
184. *Gönül pās-ı ḥavādiş birle maġmüm*
İlāhî sırlarından ḳılma maḥrüm
185. *Emürî bir ḳuluñdur ^cāciz ü zār*
Ḳoma eşġāl-i dünyā ile bî-mār
186. *Ṭarīk-i evliyādan olmayın dūr*
Ola ^caşḳuñ gönülde nūr ^calā nūr¹⁵

⁸ Senden temenni ediyorum Şems'imizi (güneşimizi), Mevlânâ'mız (efendimiz) gibi gönül senden müteessir olur.

⁹ Senin şevkinden gönlümü cezbe alır, senin zevkinden gönül hep safâ bulur.

¹⁰ Velîler insanları irşâd için gelmişlerdir, [bu sebeple] onların yolundan riyâsız bir şekilde yürüyelim.

¹¹ [Ey Şems-i Tebrîz] Senin ma'nevî yolunun yolcusuyum, *Mesnevî*'den nice manalar hatırlımdadır.

¹² Evliyalar zümresine yakın dururum, gerçi ben o yolda zayıf bir kul sayılırım.

¹³ İnsanlar senin feyzinden kalbe ulaşır, beni rüşen kıl yoksa müşkül erişir.

¹⁴ Her kim bana dua ederse, benim yerimi dua [ile] gül bahçesine dönüştürür.

¹⁵ "Nur üstüne nur" (Nûr: 35)

187. °Azîzân sözleridür °ayn-ı telkîn
İrişe sırlarından albe temkîn

Sonnotlar

1 Emîri'nin hayatı ve eserleri hakkında kaleme aldığımız “Uzlette Bir Şair: Mehmed Bey b. Musâ Paşa (Emîri)” adlı makalemiz, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*'inin 26. sayısında yayımlanacaktır. Bu nedenle şairin hayatı ve eserleriyle ilgili değerlendirmeler, bu makalede kısa tutulmuştur.

2 *Heft Vâdi*, tarafımızdan makale olarak neşre hazırlanmış olup yayım safhasındadır.

3 *Mahzen-i Râz*, tarafımızdan kitap olarak neşre hazırlanmış olup yayım safhasındadır.

4 *Sıfatu'l-Âşıkîn* İsmail Güleç, Güler Doğan Avarbek ve Turgay Şafak tarafından neşre hazırlanmış olup yayım aşamasındadır.

Kaynakça

- Aydın, Bilgin ve Rıfat Günalan. (2011). “Ruus Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Eyalet Teşkilatı ve Gelişimi”. *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, S. 38, s. 27-160.
- Aydın, Dündar. (1998). *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı: Kuruluş ve Genişleme Devri 1535-1566*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BOA. Kamil Kepeci 262. Sancak Tevcih Defteri.
- Dâdhâh, Gulâm-Rızâ ve Sîmâ Yâr-Ahmedî. (1386). “Şemseddîn Tebrîzî-i Multânî: Mergûbu'l-Kulûb”. *İttılâât-i Hikmet u Ma'rifet*, S. 8, s. 50-55.
- Eliaçık, Muhittin. (2009). “Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü'r-Rivâye Tercümesi”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 2, s. 16-49.
- Emîri. *Mir'atü'l-Ebrâr*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 2584, 34b-77a.
- Ergenç, Özer. (2006). *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Furûzânfer, Bedüzzamân. (1387). *Mevlânâ Celâlüddîn Muhammed-i Mevlevî*. 3. Baskı, Tahrân: İntişârât-i Muîn.
- Muvahhid, Muhammed Ali. (1369). *Makâlât-i Şems-i Tebrîzî*. Tahrân: İntişârât-i Hâ-rezmî.
- Sevinç, Pervin. (1994). “955-982 / 1548-1574 Tarihli Osmanlı Beylerbeyi ve Sancakbeyleri Tevcih Defteri (563 nr.)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

AZERBAIJAN TÜRK KÜLTÜRÜNDE İLKBAHAR BAYRAMI*

The Spring Festival in Azerbaijani Turkish Culture

Türkan ARIK**

Öz

Bu makale; Azerbaycan Türkleri arasında her sene büyük bir coşku ile kutlanan ilkbahar bayramını konu edinmektedir. Bayram kışın bitmesi, doğanın uyanması ile alakalı olarak düzenlenmektedir. Makalenin esas amacı; bayram ayında doğada olan değişiklikler, bayrama hazırlık, celimeler adı ile bilinen çerşembeler hakkında bilgi vermek ve bayram günlerinde yapılan uygulamaları belirtmektir. Aynı zamanda Türk halklarının yaşamış oldukları coğrafyalarda düzenlenen ilkbahar şenliklerinin benzer ve farklı yönlerini incelemek, merasimler arasında kültürel bağlantıların olup olmadığını tespit etmektir. Yöntem olarak konu ile ilgili olan ana kaynaklara ve kaynak kişilerden derlenmiş olan bilgilere istinaden araştırma yapılmıştır. Kaynak kişilerden derlenmiş olan bilgiler kaynaklarla mukayese edilerek incelenmiş, bayram günlerinde düzenlenen merasimlerin uzun yıllardan beri Azerbaycan Türkleri arasında uygulandığı tesbit edilmiştir. Nahçıvan bölgesinde yapılan bayram hazırlıkları, semeni ile ilgili inanışlar, semeni helvasının yapılması hakkında bilgiler verilmiş, aynı zamanda İlkbahar bayramı, “Bayram Toyu”, “Han Bezeme”, “Köse-Köse”, “Godu-Godu” merasimlerinin düzenlenmesi açıklanmıştır. Bahsedilen bayram ve merasimler yılın bereketli olması ve insanların sağlıklı, huzurlu olması için kutlanmıştır. Özellikle semeni helvasının yapılması ve onunla ilgili inanışlar halk arasında halen varlığını korumaktadır. Araştırma sonucunda Nevruz adı ile bilinen bayramın çok eski zamanlardan beri Türkler arasında İlkbahar bayramı olarak kutlandığını ve benliğinde saklanmış olduğu bin yıllık inanışları günümüze kadar ulaştırdığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: semeni, celimeler, çerşembeler, Köse-Köse, Godu-Godu

Abstract

This study deals with the spring festival which is celebrated with great excitement among Azerbaijani Turks. This festival is organised for celebrating the end of winter and the renewal of nature. The main purpose of this article is to give information about changes in nature during the festival month, various preparations for the festival and about the concept of “çerşembe” which is generally known as “celime;” and to elaborate on the celebrations organised for the festival. In addition, this study will also examine the similar and different characteristics of spring festivals organised by Turkish people in regions or geographies upon which they have lived and will investigate whether there are cultural ties between the ceremonies. As a method, this research is based on the information obtained from the primary sources and people related to the subject. Information collected from those who have first-hand knowledge is examined through making a comparison with other resources and ceremonies which were organized in the Bairams are found to have been organized by Azerbaijani Turks for years. This study provide information about preparations for the festival, “semeni” belief and its practices and the “Semeni halvah”. It also explains organization processes of various ceremonies such as “Bayram Toyu,” “Han Bezeme,” “Köse-Köse,” and “Godu-Godu”. Celebrations organized during the aforementioned bairams and ceremonies aims at wishing for a fertile year and for a healthy and peaceful life. Particularly, the “Semeni halvah” and the beliefs about it still exist among the people. As a result it is concluded that the festival known as Nevroz has been celebrated by the Turks as a spring festival since ancient times and it has maintained its inherent beliefs up to the present.

Keywords: semeni, celime, çerşembe, Köse-Köse, Godu-Godu

* Makalenin Geliş Tarihi: 21.09.2018, Kabul Tarihi: 10.12.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2019.40

** Dr. Öğr. Üyesi. İğdir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, turkan.gadirzade@gmail.com, ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4233-9451>

1. Giriş

Halkların kültürel değerlerinin tespit edilmesi açısından bin yıllardan beri kutlanan bayram ve merasimlerin öğrenilmesi büyük önem arz etmektedir. Büyük bir coğrafi alana yayılmış olan Türk halklarında, yılın belli zamanlarında doğa olayları özellikle mevsim değişiklikleri ile alakalı olarak kutlanan bayramlar, nesilden nesillere aktararak günümüze kadar gelmiştir. İnsanlar mevsimlerin değişmesi sebebiyle ilkbahar ve kışı karşılamak için kutlamalar yapmışlar. Havaların ısınması, doğanın yeniden canlanması sebebiyle düzenlenen kutlamalar kaynaklarda ilkbahar bayramı, yaz bayramı (Azerbaycan Türkleri'nde İlkbahar mevsimi yerine Yaz mevsimi kullanılıyor), *Isiakh*, Nevruz, Sultan Nevruz olarak bilinir. Bazı araştırmacılar “nev” (yeni) “ruz” (gün) sözünün kelime anlamından yola çıkarak bayramı “İran (Pers) Bayramı” olarak değerlendirirler. Fakat bayram üzerine yapılan araştırmalar ilkbahar bayramının eski zamanlardan beri Türkistan coğrafyasında kutlandığını göstermektedir (Garizade, 2003: 306).

Tarımla, hayvancılıkla uğraşan topluluklar için kışın bitip baharın geldiği, tabiatın yeniden uyandığı gün olarak kabul edilen 21 Mart, pek çok takvimde ve kültürde yılbaşı olarak kabul görmektedir. Nevruz, Kuzeydoğu Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bu geniş coğrafyada yaşayan ve büyük çoğunluğu Müslüman olan Türk halklarında olduğu gibi, Orta Doğu halklarında, İran'da ve Anadolu'da bahar bayramı olarak bugün de varlığını sürdürmekte ve coşkuyla kutlanmaktadır. Nevruz uygulamalarında bazı farklılıklar olmakla birlikte Orta Asya Türk toplulukları, İran, Anadolu ve Balkanlarda aynı tarihler arasında ve her toplumca kendine özgü bir nedene dayanılarak kutlanan geleneksel bir bayram niteliği kazanmıştır. Nevruz şenliklerinde pek çok motif ortak olmakla birlikte her kültür çevresinde farklılıkların görülmesi de doğaldır. Böylece Nevruz, çeşitli kültürel ortamlarda farklı bir içeriğe ve anlama sahip olmuştur. Kültürel yayılma yoluyla da çeşitli kültürlerle girmiş ve benimsenmiştir. (Şişman, 2014: 506-507)

Türklerde 21 Mart Nevruz Bayramı Ergenekon'dan çıkışı temsil eder. Ebu'l-Gazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terâkime adlı eserinde Türklerin Ergenekon'dan çıkışı özetle şöyle anlatılır: “Türk illerinde Kök-Türk oku ötmeyen, Kök-Türk oku ulaşmayan bir yer yoktu. Böyle bir zamanda düşmanlar hile ile Kök-Türkleri yener ve Kök-Türk hakani İlhan'ı öldürürler. İlhan'ın oğlu Kıyan Han ile yeğeni Tukuz düşman elinden kurtulup Ergenekon (Sarp Geçit) denilen yere sığınarak burayı yurt edinirler. Burada 400 yıl kalırlar. Kıyan Han ile Tukuz Han'ın soyu çoğalır, Ergenekon'a sığmaz olur. Bir demircinin tavsiyesiyle dağı ateşle eritirler. O saati, o günü, o ayı belleyip Ergenekon'dan dışarı çıkarlar. Bu çıkış bir nevi Türklerin yeniden tarih sahnesine çıkışını sembolize eder” (Sepetçioğlu, 1995: 126-129).

Ana vatani Türkistan olan ilkbahar bayramı günümüzde de yılın farklı günlerinde; ekvatora yakın olan bölgelerde, Balkanlar'da, Kafkaslar'da, Anadolu'da Mart ayının 21'i, kuzey bölgelerde İdil/Ural ve Sibirya'da Haziran ayının 21-22'si büyük coş-

ku ile kutlanmaktadır (Deliömeroğlu, 1996: 131). Türkistan coğrafyasında ilkbaharı müjdeleyen olaylar kaynaklarda yıldırım çakması ve gök gürlemesi olarak belirlenmiş; o gün sazlı, türkülü, eğlenceli bahar bayramı kutlamaları yapılmıştır (Лобачева, 1986: 25; Алексеев, 1998: 83-85; Kafesoğlu, 2009: 287). İlkbaharda yapılan toy ve şenlikler Dede Korkut Destanı'nın boylarında da mevcuttur (*Kitabı Dede Korkud*, 1998: 36).

Azerbaycan Türkleri, gök gürlemesini ve yıldırım çakmasını ilkbaharın belirtisi olarak kabul ederler. İnanişâ göre gök gürlemeden ve yıldırım çakmadan ilkbahar gelmez, doğa bereketlenmez. Bölgede var olan bir diğer inanişâ göre de, gök gürlemeden doğada bulunan bazı yeşillikleri (şomu, kazayağı, kuşpepeği, yonca, kiris vs.) tüketmek sağlık açısından iyi sayılmaz. Bundan dolayı gök ilk gürlediği zaman insanlar: “Doğa bize bereketini sundu, artık yeşillikleri toplayıp tüketebiliriz” derler. Leylek ve kırlangıç da ilkbaharın habercisi sayılır. İnanişâlara göre, “İl Axır Çerşembe” (Azerbaycan Türklerinde kullanıldığı şekli ile yazılmıştır) günü leylek, gagasında ot veya dal taşırrsa, kırlangıçlar alçaktan uçarsa mevsim bereketli olur. (Gadirzade, 2003: 301).

2. Azerbaycan Türk Kültüründe Çerşembeler

Azerbaycan Türkleri arasında 20 Şubat 20 Mart arası olan süre bayram ayı olarak bilinir ve bu günlerde bayram için hazırlıklar yapılır. Bayram ayındaki dört hafta, özellikle Salı günleri (Salı günü Azerbaycan Türklerinde Çerşembe akşamı olarak adlandırılır) doğada olan değişiklikler ilkbaharın habercisi sayılır. “Celimeler” adı ile bilinen bu doğa olayı su, od (ateş), toprak ve külek (rüzgâr) üzerinde gerçekleşir. Bayram ayındaki ilk doğa olayı halk arasında “Su Çerşembesi” olarak bilinir. Halk takvimine göre doğanın etkisi ilk olarak su üzerinde gerçekleşir. Buzlar erir, yeraltı suları ısınır, kuyuların ve çeşmelerin suyu çoğalır. İkinci hafta “Od (ateş) Çerşembesi” olarak adlandırılır. Bu çerşemede havalar ısınır, güneş toprağı fazla ısıtmaya başlar. Üçüncü hafta “Toprak Çerşembesi”dir. “Toprak Çerşembesi”nde toprak ısınmaya başlar, pınar ve çeşmelerin çevresinde nehirlerin kıyılarında ilk yarpuzlar (nanegiller familyasından olan tüketilebilen yeşillik) yeşerir. Yarpuzları toplayıp tüketen insanlar, sağlıklı olacaklarına inanırlar. Dördüncü hafta “Külek (rüzgâr) Çerşembesi”dir. Külek özellikle göçmen kuşların geri gelmesine yardım eder, soğuk havayı kovup sıcak havayı getirir. Halk inanişâlarına göre, bundan sonra yeni gün başlar, yani kış yerini ilkbahara bırakmış olur. Bölgede çerşembelerin yöresel isimleri de mevcuttur. Birinci çerşembe “Haber”, ikinci çerşembe “Yalan”, üçüncü çerşembe “Külek”, dördüncü çerşembe “Son Çerşembe” ve “İl Axır Çerşembe” adı ile bilinir bayram olarak kutlanır.

3. Bayram Hazırlıkları

Nahçıvan bölgesinde bayram öncesi ev ve bahçelerin temizlenmesine önem verilir. Yapılan temizlik işleri halk arasında “küle küle”, “ev dökme” olarak adlandırılır. Odalar tek tek titizlikle temizlendiğinden kadınların birkaç gününü alır. Camlar,

dolaplar silinir; perdeler, halı ve kilimler yıkanır; yatak ve yorganlar havalandırılır. Nahçıvan'ın Ordubad ilçesinde, bayram temizliği yaparken evlerin içi ve dışı kireçle boyanır. İnanışlara göre bu yeni yıl, insanlara bereket ve sağlık getirir. Evler boyanırken kireç ılık suyla açılır sonra süpürge ile evin duvarlarına sürülür. Bu uygulama halk arasında “çırpma” olarak adlandırılır. Benzeri uygulama Güney Azerbaycan'da yaşayan Türkler arasında da vardır (Hacıyev, 1996: 82). Muhammet Hüseyin Şehriyar “Haydarbabaya Salam” eserinde konu ile ilgili olarak aşağıdaki bilgi vermiştir:

“Bayram olub, kızıl palçık ezerler,
Nakış vurub, otağları bezerler,
Tağçalara düzmeleri düzerler,
Kız-gelinin findıkçası, henası,
Heveslener anası, kaynanası” (Şehriyar, 1981: 24).

Evlerin temizliği ile beraber bahçelerde ağaç ve çiçeklerin kuruyan dalları kesilir ve Nevruz ateşinde yakılmak üzere bir yere toplanır. Bahçe işleri bittiğinde ahırlar ve kümesler temizlenir. Ahır ve kümeslerden çıkarılan gübre mahsulün bol olması için bahçeye dağıtılır. Bayram temizliği bittiğinde evlerde, bahçelerde, ahır ve kümeslerde üzerlik yakılır. İnanışlara göre yakılan üzerlik insanları nazara karşı korur, ağaçların bol meyve vermesini, hayvanların yavrularının, tavukların civcivlerinin çok olmasını sağlar.

4. Gebir Üstü

Nahçıvan bölgesinde bayram öncesi mezarlık alanının ve mezarların çevresinin temizlenmesi âdeti vardır. Genellikle erkekler mezarlığa giderek mezarların çevresinde bulunan kurumuş ot ve dalları toplar, yağmur ve kar sularından tahrip olan mezarları onarırlar ve mezarlıkları temizlerler. Mezar ziyaretleri halk arasında Gebir Üstü, Ata Baba Günü, Ehli Gübur olarak bilinir (Gadirzade, 2003: 309). Ata Baba Günü, ölmüş olan ata babaların hatırlandığı gün; Ehli Gübur, mezarlık ehlinin ziyaret edilmesi anlamındadır. Azerbaycan Türkleri arasında mezar yerine gebir, mezarlık yerine ise gebiristanlık kelimesi kullanılır. Âdetin Gebir Üstü Günü olarak adlandırılması, ölen kişilerin ruhlarının memnun edilmesi için mezarlarının ziyaret olunmasından kaynaklanır. Ölen kişilerin ruhları memnun edilmeden Nevruz Bayramının kutlanması iyi sayılmaz. Bayramdan önce herkes kendi yakınlarının mezarlarını ziyaret eder, ruhlarına dualar okur, ihsan niyetine yiyecek ve içecek dağıtır. İnanışlara göre, Gebir Üstü Günü ruh, mezarlıkta aile yakınlarının kendisini ziyaret etmelerini bekler, aile fertleri mezarı ziyaret edip ölünün ruhuna dua okursa ruh memnun kalır. Aksi durumda ise ölünün ruhunun aile fertlerine zarar vereceğine inanırlar. Ölen kişilerin mezarlarının ziyaret edilmesi bölgede ölüye karşı saygı ve hürmet olarak bilinir. Nahçıvan bölgesinde ölümlere karşı duyulan saygı ve hürmetle alakalı olarak: “Diri ile beraber ölüye de hürmet vardır.” deyimi kullanılır. Mezarlara karşı duyulan saygı ve hürmet, onların ziyaret olunması kaynaklarda atalar kültü olarak bilinir (Алексеев, 1998: 84). Azerbaycan Türkleri arasında düzenlenen Gebir Üstü âdeti, ata baba günü, Ehli Gübur ata-

lar kültürünün devamı niteliğindedir. Atalar kültü, ölmüş ataları hatırlama, onlara karşı saygılı olma inancıdır. Ölen kişilerin ruhlarının geride kalanlara iyilik ya da kötülüklerinin dokunabileceği, onlara karşı duyulan minnet duygusu, atalar kültürünün temelini oluşturmaktadır. Bu inanca göre, atalar öldükten sonra da ruhları yaşar ve toplumla ilişkilerini koparmazlar. Yine bu inanışa göre, insan ölümle bedenini kaybetmekte fakat benliği daha doğrusu manevi varlığı yeryüzünde kalmakta, geride bıraktığı kişilerin hayatlarını etkileyebilmektedir (Gadirzade, 2003: 310). Ölen kişilerin ruhlarını memnun etmek için helva yapılması âdeti mevcuttur. Yapılan helva soğuduktan sonra lavaş ekmeğinin arasına bir kişiye yetecek kadar konularak birçok pay yapılır ve tepsilere dizilir. Bu pay halk arasında ülüş olarak adlanır (KK-1; KK-18). Eski Türklerde kişiye düşen et payı ülüş olarak adlandırılır (Ögel, 1988: 288). Nahçıvan bölgesinde eski Türk kültür ve geleneklerinin unutulmadan günümüze kadar gelmesi bölgenin fazla göç almamasından ve eski kültürlerin unutulmamasından kaynaklanır. Nahçıvan'da Gebir Üstü ilçeler ve köylerde farklı günlerde düzenlenir. Şahbuz ilçesi ve köylerinde Nevruz Bayramı günü öğleye kadar (KK-6), Ordubad ilçesinin bazı köylerinde yılın Son Çarşembesi ile Nevruz Bayramı arasında kalan gün (bu halk arasında "Arafa" (ara gün) yani eski yıl ile yeni yıl arasında kalan gün olarak bilinir) mezarlar ziyaret edilir (KK-5; KK-10; KK-17). Babek, Culfa, Şerur, Kengerli ilçelerinde ve köylerinde ise Nevruz bayramı günü (21 Mart) mezarlıklara gidilmesi iyi sayılmaz. İnanışlara göre bayramın gözü yaşlı geçirilmesi aile fertlerine uğursuzluk getirir. Bu sebeple herkes yılın Son Çarşembesi günü öğleye kadar aile yakınlarının mezarlarını ziyaret eder (KK-2; KK-4; KK-9; KK-16).

5. Yastan Çıkarma Âdeti

Nevruz bayramına birkaç gün kala senesi çıkmamış ölümlerin genellikle yeni ölen kişilerin ailelerinin yastan çıkarılması âdeti mevcuttur. Bu âdet halk arasında "yastan çıkarma" olarak bilinir. Nahçıvan bölgesinde yakın akrabası ölen kişiler yaşlı sayıldığından onların yastan çıkarılması için erkekler ve kadınlar arasında farklı uygulamalar yapılır. Yakın akrabası ölen erkekler yedi gün boyunca saç ve sakallarını kestirmez, tıraş olmazlar. Ölen kişinin yedisi çıktıktan sonra aile büyüklerinden birisi erkeklere tıraş olmaları gerektiğini, yaşlı kalmanın uğursuzluk getireceğini söyler ve onları berbere götürerek tıraş ettirir. Erkekler tıraş olunca yastan çıkmış sayılır. Erkeklerden farklı olarak kadınlar arasında ölünün yedisi çıktıktan sonra da yas tutma, onun arkasından ağlama vs. gibi uygulamalar yapılır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Nevruz Bayramının gözü yaşlı geçirilmesi iyi sayılmaz. Bu sebeple bayrama birkaç gün kala yakın komşu ve akraba kadınlar ölen kişinin annesini, eşini, ablasını, kız kardeşini yastan çıkarmak için yanlarına küp şeker, kuru çay, kına ve başörtü alarak onları evlerinde ziyaret ederler. Yastan çıkarma, ölen kişinin yaşına göre değişiklik gösterir. Genç yaşta biri ölmüşse küp şeker ve kuru çay; yaşlı biri ölmüşse küp şeker ve kuru çay ile beraber kına ve başörtü de götürülür. Genç yaşta ölen kişinin annesi, eşi, ablası, kız kardeşi onun senesi çıkana bazen de ömürlerinin sonuna kadar kına yakmaz, düğünlere katılmazlar. Bu sebeple genç yaşta birisinin ailesini yastan çıkarmaya gider-

ken oraya kına götürülmesi iyi sayılmaz. Yastan çıkarma zamanı evlere küp şeker ve kuru çay götürülmesi evdeki acının son bulması inancı ile alakalıdır. Kına, toy ve düğünün sembolü olarak bilinir. Ordubat ilçesinde yastan çıkarmaya giderken kadınların başına kına yakılması, başörtülerinin değiştirilmesi âdeti vardır. Yaslı kadınlar ölen kişinin kırkı çıkana kadar başörtülerini değiştirmezler. Yastan çıkarmaya giden kadınlar başörtü götürüp onu değiştirmekle kadını yastan çıkarmış olurlar. Benzeri inanış ve uygulamalar diğer Türk halkları arasında da yapılmaktadır (Çağlayan, 1997: 97).

6. Bayramla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Bayram günlerinde nişanlı kızlara, yeni gelinlere, abla ve kız kardeşlere baba ocağından bayram payının gönderilmesine büyük önem verilir. Bu âdet kadına verilen değer inşil bölgede devam ettiğini göstermektedir. İnanışlara göre bayram günü kızın gözü ata ocağında kalır, hava karmadan, akşam olmadan onların payları gönderilmelidir. Bayram payı genellikle Nevruz yiyeceklerinden, giyim kuşamdan, çeşitli hediyelerden olur. İnanışlara göre özellikle Son Çerşembede ve Nervuz Bayramı günü kırmızı renkli yeni kıyafet giyinmek insanlara uğur getirir. Bu sebeple bayram payı alınırken kırmızı renkli kıyafetler seçilir. Kırmızı renkli kıyafeti olmayanlar parmağına veya koluna kırmızı ip bağlar (KK-3; KK-7). Yılın Son Çerşembesinde ve Nevruz Bayramında ağlamak, siyah renkli elbiseler giyinmek, bayram yemeği pişirmemek iyi sayılmaz. Bu insanların yedi sene boyunca huzursuz ve hasta olacaklarına inanırlar. Bu sebepten dolayı evinden cenaze çıkmış aileler bile bayramı kutlar ve yemek yapar.

7. Semeni ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Nevruz sofralarının tacı olarak bilinen semeni, onunla ilgili inanış ve uygulamalar Azerbaycan Türk kültüründe önemli yere sahiptir. Bayrama 15-20 gün kala bütün evlerde ilkbaharın habercisi, bereketin sembolü olan buğday yeşertilmesi âdeti yüzyıllardan beri bölgede uygulanmaktadır. Yeşermiş buğday halk arasında semeni olarak adlandırılır. Semeni koymak için buğdaylar abdestli birileri tarafından ayıklanarak yıkanır ve ıslak bir bezin içine dökülerek bir gün bekletilir. Bir gün sonra ıslatılmış olan buğdaylardan semeni yapılır. Nahçıvan bölgesinde buğday yeşertmenin, semeni koymanın farklı amaçları olduğu tespit edilmiştir. Dileği olan kişiler özellikle kadınlar dilek tutarak semeni yeşertirler. Buğdaylar yeşerip sağlam olursa dileğin gerçekleşeceğine, buğdaylar sararıp bozulursa dileğin gerçek olmayacağına inanırlar. Diğer uygulamaya göre dileği olan birisi ıslatılmış buğdayları tabağa dökerken 1 tane boncuğu buğdaya karıştırır. Buğday boncuğun deliğinden geçip filizlenirse dileğin gerçekleşeceğine inanırlar (KK-4).

Bebeği olmayan gelinler kısırlıktan kurtulmak için dilek tutarak semeni yeşertirler. Buğdaylar filizlendikten sonra çocuk ve torun sahibi olan yakın komşu ve akraba kadınlar İl Axır Çerşembe günü bebeği olmayan gelinin evinde toplanarak gelinin kısırlıktan kurtulması için bazı uygulamalar yaparlar. Bebeği olmayan gelin odanın ortasına konulan sandalyeye oturtulur, kafası ve yüzü kırmızı renkli başörtü ile kapatılır. Kadınlardan en yaşlı olanı filizlenmiş olan buğdayı gelinin başına döküp: “Ya

Rabbi bu gelini semeni gibi yeşert, bir bebek ver” diye sesli olarak dua eder. Odada bulunan diğer kadınlar da duaya eşlik eder. Gelin, başına dökülen buğdayları titizlikle toplar, kuşlara ve tavuklara serper. İnanışlara göre bu uygulamadan sonra gelinin bebeği olur. Bahsedilen uygulamalar bittikten sonra kadınlara lokumla çay ikram edilir. Gelinin bebeği olması durumunda gelinin annesi veya kaynanası eve gelen kadınlara hediye alır (KK-13; KK-15).

Ordubat ilçesinde evinde hastası olan kadınlar hastanın iyileşmesi için semeni yeşertir. İl Axır Çərşəmbədən 1 gün sonra çeşmelere su getirmek için gittiklerinde yeşermiş olan semeni suya atar ve hastanın iyileşmesi için dua ederler.

Bahsedilen inanış ve uygulamalarla beraber semeni Nevruz sofralarını ve honçalarını süslemek amacı ile de yeşertilir. Genel olarak orta boy tabaklarda yeşertilen, ortasına kırmızı renkli kurdele bağlanan semeni Nevruz Bayramının sembolü olarak bilinir. Halk arasında kutsal sayılan semeni sarardığında onu temiz olmayan yere atmak günah sayılır. Sararmış olan semeninin inek, koyun ve keçilere verilmesi, tavuklara serpilmesi âdeti mevcuttur. Bu hayvanların sütünün bereketli, tavukların civcivlerinin çok olması inanışı ile alakalıdır. Babek ve Ordubat ilçesinde semeni sarardığında onu kurutarak evlerde muhafaza eder, mevsim kurak olduğu zaman yağmur yağması için kurutulmuş semeni suya akıttırlar (KK-1; KK-14).

8. Semeni Helvasının Yapılması

Ordubat ilçesinde filizlenmiş olan buğdaydan helva yapılması âdeti vardır. Yapılan helva Azerbaycan Türklerinde “semeni helvası”, “cennet helvası” (Sarabski, 1982: 34), Anadolu Türklerinde “Fatima ana bekmezi”, “Semeni aşı” olarak adlandırılır (Durdıyeva, 1999: 107). Bayram günlerinin sevilen yiyeceği olan semeni helvası beceri talep ettiğinden ve fazla zaman aldığından her geçen gün bu işle uğraşanların sayısı azalmakta ve yapılmadığı için de unutulmaktadır. Türk kültürünün önemli halkasını oluşturan yiyecek ve içeceklerin unutulmaması adına semeni helvasının yapılması ile ilgili derlemiş olduğumuz bilgileri paylaşmak istedik. 3 kilo buğdaydan yapılan semeni helvası 30-35 kişiye yetecek kadar olur. Semeni helvası için kırmızı buğday kullanılır. Buğday abdestli birileri tarafından temizlenip yıkandıktan sonra bir kazana dökülür. Üstüne çıkacak kadar su eklenerek kazanın ağzı kapatılmadan 1-2 gün bekletilir. Uçları hafif beyazlamış olan buğdaylar tepsilere yayılır ve filizlenmesi için dua okunmuş su dökülerek camların önüne konulur. İnanışlara göre, erkeklerin helva yapılacak olan semeni buğdayına su dökmesine müsaade edilmez. Bu buğdayların yeşermeyeceği inanışı ile alakalıdır. Buğdaylar helva yapılacak kadar filizlendiğinde bazı hazırlıklar yapılır. Semeni helvasını yapmak zor olduğundan ve beceri talep ettiğinden kadınların birbirlerine yardım etmesi âdeti vardır. Bu yardımlaşma “pörnek” veya “pörnekçi”, “imeci” ve “medetçi” olarak adlandırılır (Gadirzade, 2006: 110).

Helva yapımı genellikle bahçelerde ocakta yapılır. Sabah erkenden başlayan işlem akşama kadar sürer. Helva yapımı için, odun, ocak, kazan, kaşık, un, sofrası bezi vs. önceden ayarlanır. Kadınlar işe başlamadan önce abdest alır: “Bismillah, bizim

elimiz değil de Hz.Fatma ananın eli olsun, helvamız bereketli olsun” derler. Semeni helvası pişiren kadınların kırmızı renkli elbise giyilmesi, kırmızı renkli baş örtüsü bağlaması âdeti mevcuttur. İlk olarak uçları hafiften yeşermiş buğdaylar taş havana dökülerek suyu (bu halk arasında şerbet olarak da bilinir) çıkana kadar dövülür. Dövmüş buğdaylar tülbentin içine dökülerek sıkılır ve şerbeti çıkarılır. Tülbentte kalan buğday tekrar havana dökülerek dövülür. Bahsedilen işlem buğdayların şerbeti bitene kadar birkaç kez tekrarlanır. Ortalama 3 kg buğdaydan 1 litre şerbet çıkarılır. 1 litre buğday şerbeti için 5 kg un ve 10 litre su kullanılır. Helvanın düğümlü olmaması için un önce elenir sonra büyük kazanda olan ılık suyun içine dökülür ve iyice çırpılır. Yapılan bu karışım halk arasında horra olarak adlandırılır. Horra hazır olunca şerbet kazana eklenerek karıştırılır ve kazan hafif ateşe konulur. Helvanın dibinin tutmaması için kadınlar el değiştirerek aralıksız olarak kazanı karıştırırlar. Helva karıştırıldıkça kaşığa yapışan karışım temizlenerek tabağa konulur. Bu karışım “semeni sakkızı” olarak bilinir, boğaz ağrılarında, ağız ve diş eti yaralarında ilaç olarak kullanılır (KK-4). Semeni helvasının içine zevke uygun olarak ceviz, badem, fındık konulur. Helva, kabak tatlısı rengi alana kadar kaynatılır. Helva yapan kadınlara yardım etmek, aynı zamanda çay ve yemek ikram etmek için komşu kız gelinler bahçede toplar, kendi aralarında şarkılar söyler, eğlenirler. İnanışlara göre semeni helvası hazır olduğu zaman Fatıma Ana, ocağın başına gelip helvayı bereketlendirir. Bu sebeple erkeklerin helva yapıldığı bahçeye gelmesine izin verilmez. Benzeri inanışlar diğer Türk halkları arasında da mevcuttur (Hacıyev, 1996:42). Helva hazır olduktan sonra kazanın ağzı kapatılarak bir süre (30 dk) bekletilir. Helva kazanı yaşlı birisi tarafından açılır ve herkese dağıtılır. Helva yerken kaşığa çerez çıkması uğurlu sayılır. Kaşığa çıkan çerez bereketin bol olması için un çuvalına, kavurma küpüne konulur. İnanışlara göre ilkbaharda semeni helvası yiyen kişiler gelecek sene Nevruz’a kadar hasta olmazlar. Semeni helvasının insana kuvvet vermesi, insanı hastalıklara karşı koruması ile ilgili olarak Azerbaycan folklorunda:

“Semeni can semeni,
Yeşilletim ben seni.
Senden ben can isterem,
Damara kan isterem.

Gözlerime ışık ver,
Işık ver yaraşık ver.
Dizime takat gelsin,
Koluma küvvet gelsin “ (Azerbaycan Folkloru Antologiyası, 1968: 48-49).

Helvadan hastalara, hamilelere, yeni doğum yapmış kadınlara, Ordubat ilçesinde nişanlı kızlara pay gönderilmesi âdeti vardır. (KK-1; KK-5).

9. İl Axır Çerşembe ve Yedi Levin Sofrası

Nağçıvan’da Nevruzdan evvel yılın Son Çerşembesi büyük coşku ile kutlanır. Bu halk arasında “İl Axır” (Azerbaycan Türklerinde kullanıldığı şekli ile yazılmıştır), “Yedi Levin” bayramı olarak bilinir, bayram akşamı açılan sofa ise “Yedi Levin

Sofrası” olarak adlandırılır. Bölgede “Yedi Levin Sofrası”nın hazırlanmasına büyük önem verilir. “Yedi Levin Sofrası”nda yedi çeşit çerez (badem, ceviz, fındık, çam fıstığı, kuru üzüm, kuru incir ve dut kurusu) ve s harfi ile başlayan yiyecek ve bazı eşyalar bulunur. Bunlar su, süt, sümbül, semeni, pirinç, buğday ve saattir. Su aydınlık; süt, sümbül, pirinç ve buğday bereketin bol olması; semeni mahsulün bol olması; saat yılın tehvil olmasını bilmek için sofraya konulur. Bayram günü bütün evlerde çeşitli yemekler pişirilir, salatalar yapılır, turşular hazırlanır, kompostolar açılır. Bayram yemeklerinin “şahi” kuru üzüm, kuru kayısı, bakla, kestane ve safran ile yapılmış süzme pilav sayılır. Pilav halk arasında “İl Axır Aşı” olarak bilinir. Bölgede süzme olarak yapılan pilav ve onun suyu ile ilgili inanışlar mevcuttur. Helim olarak adlandırılan pilav suyunun içilmesi, soğuduktan sonra ağaçların dibine dökülmesi âdeti vardır. İnanışlara göre, helim içen kişiler gelecek sene Nevruz’a kadar hastalanmaz, hastalar ise şifa bulur. Dibine helim dökülen ağaçların meyvesi bol olur. Nahçıvan bölgesinde “Yedi Levin Sofrası”nda olmazsa olmazlardan bir diğeri büyük tepşilerde süslenmiş Nevruz honçasıdır. Nevruz honçası hazırlanırken ilkbaharın habercisi, bolluğun simgesi olan, ortasına kırmızı kurdele bağlanmış semeni, tepşinin ortasına konulur, etrafına boyanmış renkli yumurtalar, fındık, badem, ceviz, çam fıstığı, şekerbura, badembura, şekerleme, çikolata ve aile fertlerinin sayısı kadar mum dizilir. Hava kararmadan sofralar kurulur, mumlar yakılır ve mumlar kendiliğinden sönene kadar yanmaya devam eder. İl Axır kutlamaları hava karardıktan sonra bütün bahçelerde önceden hazırlanan ateşin yakılması ile başlar ve geç saate kadar devam eder. Aile fertlerinin hepsi İl Axır ateşinin etrafına toplaşır, ateşin üstünden atlayarak, hastalıklarının, sıkıntılarının ateşe dökülmesini isterler. Bunun için ateşin üstünden atladıkları zaman “Ağırılığım, hastalığım dökül bu odun (ateşin) üstüne, Derdim, belam dökül bu odun (ateşin) üstüne derler.” Yeni doğan bebekler de ateşin üstünden geçirilir. Ateş yakıldığı zaman yılın aileye uğur getirmesi için bazı uygulamalar yapılır. Ailenin en yaşlı olan kadını ateşin üstüne üzerlik atar, aile fertleri onun tütsüsünü burunlarına çeker. İnanışa göre bu, aileyi hastalıklara ve nazara karşı korur. İnsanlarla beraber hayvanların da üzerlik tütsüsüne verilmesi âdeti vardır. Bir diğer uygulamaya göre ailedeki erkek çocuklardan biri ateşte yanan odunlardan alıp evin çevresini dolandıktan sonra odunu yeniden ateşe atar. İnanışlara göre ateş evin çevresinde dolandırıldığı için aile fertlerine gelecek olan belayı önlemiş olur. Nahçıvan’ın Ordubat ilçesinde bayram ateşi yakıldıktan sonra yedi farklı eve yemek götürülür, o evlerden yemek alınır. Bu âdet halk arasında “kapı kapı” olarak bilinir. İl Axır kutlamaları yapılırken senesi çıkmayan ölen kişilerin aileleri unutulmaz. Akralar önce senesi çıkmayan ölen kişinin bahçesine giderek İl Axır ateşini yakar sonra kendi bahçelerine gelerek ateşlerini yakarlar. İl Axır ve Nevruz akşamı bahçelerde ateş yakılması ata ocağının ateşinin daim olması inancı ile alakalıdır.

10. Diğer İnanış ve Uygulamalar

İl Axır ateşinin etrafında eğlendikten sonra yemekler yenilir, sofrada güzel sohbetler edilir. Gençler ve çocuklar için bayram daha eğlenceli olur. Yemekten sonra

özellikle erkekler kendi aralarında farklı eğlenceler yaparlar. Bunlara örnek olarak “Şal Atma”, “Şal Sallama” ve “Papak Atma” âdetini gösterebiliriz. Âdete göre, evin bacasından şal sallanır veya kapı açılarak papak içeriye atılır. Ev sahibi onun içine hediyeler koyarak geri verir. Diğer bir âdete göre erkek sevdiği kızın kapısına giderek bacadan veya kapıdan ucu düğümlemiş mendil atar. Bu, kızı ailesinden istediği anlamına gelir. Ev sahibi kızının evlenmesine razı olduğunda mendilin düğümünü açıp kızının bileğine bağlar. Kızının evlenmesine razı olmadığına ise mendile hediye koyarak geri verir. Bu âdet, Doğu Anadolu İçdir bölgesinde “mendil atma” olarak adlandırılır. (Bozyel, 1996: 206). Şal atma âdeti ile ilgili bilgiler Muhammet Hüseyin Şehriyar’ın eserinde de vardır:

“Bayram idi, gecekuşu okurdu,
Adaklı kız bey çorabın dokurdu,
Her kes şalın bir bacadan sokurdu,
Ah ne güzel kaydaydı şal sallamak,
Bey şalına bayramlığın bağlamak” (Şehriyar, 1981: 22).

Kadınlar da yemekten sonra bir araya gelerek kendi aralarında eğlenceler düzenler, dileklerinin gerçek olup olmayacağını bilmek için bazı uygulamalar yaparlar. “Kapı Dinleme” ve “Kilit Salma” bölgede yaygın olarak uygulanır. Dileği olan kişi ağzına su alıp herhangi bir evin kapısına gider ve evdekilerin konuşmasını dinler. Duyduğu konuşma anlam olarak iyi olursa dileğinin gerçek olacağına inanır ve kapıyı çalarak oradan uzaklaşır. “Kilit Salma” uygulamasında ise dileği olan birisi kapıya anahtar takarak evdekileri dinler.

Bebeği olmayan kadınlar ise kısırlıktan kurtulmak için dilek tutarak akşam yemek yerken tabakta bir kaşık pilav bırakırlar. Yemekten sonra kadın tabağı alıp meyve veren ağacın altına gidip pilavı ağacın dibine dökerek “Ben sana bereket verdim sen de bana kendi meyvelerinden ver” der. İnanışlara göre bu uygulamadan sonra kadının bebeği olur. Bu âdet Kaşkay Türkleri arasında da uygulanır (Kalafat, 2007: 23).

Gençler için bayram böyle devam ederken büyükler de bir araya gelerek ekilecek buğday, arpa ve diğer mahsullerden konuşurlar. Halkın uzun dönemli inanışlarına göre bayram günlerinde insanların dargın ve küs olması iyi sayılmaz. Sebep ne olursa olsun bayram günlerinde küsler büyükler tarafından barıştırılır, dargınlıklar giderilir. Yapılan uygulamalar bayram günlerinin güzelliğini ve zenginliğini yansıtmaktadır.

11. İl Axır Çerşembe Suyunun ve Taşının Kutsallığı

Bayramdan bir gün sonra herkes sabah erkenden (Güneş doğmadan) pınar ve çeşmelerin etrafına toplaşır. Kadınlar çeşmeye giderken yanlarına testi alırlar. Herkes suyun üstünden üç veya yedi kere atlayarak “ağırığımızı, hastalığımızı su alsın, rız-kımızı Allah versin” derler. Ordubad ve Culfa ilçelerinde çeşmelere giderken evden kömür ve soğan da götürülür. Suyun üstünden atladıktan sonra kömür ve soğan suya atılır. İnanışlara göre evin kara gününü ve acısını suya akıtmış olurlar. Suyun üstünden

atladıktan sonra kadınlar yanlarına aldıkları testi su ile doldurup eve getirirler. Su güneş doğmadan testilere doldurulduğu için “gün görmemiş su”, “çerşembe suyu” olarak adlandırılır. Su ile beraber çeşmenin etrafından üç veya yedi tane küçük taş ve küçük odun parçalarını da toplayıp eve getirirler. Eve getirilen su, taş ve odun parçaları ile ilgili bazı inanış ve uygulamalar yapılır. Su eve getirilirken testi yere konulmaz. İnanışa göre testi toprakla temas ettiğinde su kutsallığını yitirir, testi kancaya asılır veya masanın üstüne konulur. Çerşembe suyundan kötü ruhları evden uzak tutmak için kapıların girişlerine ve evlerin köşelerine serpilir. Babek ve Culfa ilçelerinde getirilen sudan hayvanların ve tavukların, ekilecek olan buğday ve arpanın üstüne serilmesi âdeti vardır. İnanışlara göre Çerşembe suyu kırk gün geçtikten sonra dertlilere deva, hastalara şifa olur. Çeşmelerin çevresinden getirilen taşlar bereketli sayıldığından un çuvalına, kavurma küpünün içine, evin köşelerine konulur. Eski yıldan kalan taşlar ise bahçeye atılır. Bahsedilen uygulamalar her sene tekrarlanır. Küçük odun parçaları ocakta yakılarak süt ve yumurta pişirilir. Bu hayvanların sütünün bereketli olması, tavukların çok yumurta vermesi inanışı ile alakalıdır.

12. Nevruz’la İlgili İnanışlar

Yılın Son Çerşembesi güle eğlene bittikten sonra insanlar Nervuz Bayramını kutlamak için gün sayarlar. Nevruz Bayramı Azerbaycan genelinde kutlanan en büyük bayramlardan biridir. İnanışa göre bayram günü sabah erkenden Nevruz gülü (kardelen) çiçeğini koklamak insana uğur getirir. Nahçıvan’ın Şerur ilçesinin bazı köylerinde Nevruz Bayramı günü kadınlar Çerşembe suyundan aile fertlerinin üstüne serpererek: “Karanlığın gitsin, aydınlığın gelsin” derler (KK-8; KK-12). Benzeri inanış ve uygulamalar Azerbaycan’ın diğer bölgelerinde de uygulanır (Nebiyev, 1992:10).

Bayram günü çeşitli hediyeler alınarak; aile büyükleri, yakın komşu ve akrabalar ziyaret olunur. Dedeler için hırka, gömlek, çorap nineler için başörtü, yelek ve çorap alınır. Hediyein yanına limon ve kırmızı elma da konularak kişiler evlerinde ziyaret edilir. Bayram günü evde olmamak iyi sayılmaz. Bu sebeple herkes evinde gelecek olan misafirleri bekler. Bayramın vazgeçilmezlerinden biri de kırmızı soğan kabukları ile boyanmış yumurtalardır. Atasözünde denilir: “Boyanmış yumurta kabuğu yere düşmese ilkbahar gelmez.” Bayram günlerinde evlerde 50- 60 tane yumurta boyanır ve eve gelen misafirlere, mahallenin çocuklarına dağıtılır. İnanışlara göre bayramda boyanmış yumurta yiyen kişiler sağlıklı olur. Bu sebeple yaşlı büyük herkes bayramda yumurta yer. Boyanmış yumurtaların dövüştürülmesi bayrama ayrıca bir hava katar. Herkes yumurtasının kırılmasını istemez, oyun gereği yumurtası kırılan yumurtasını karşı tarafa verir. Bazen yumurtası sağlam olan kişi çok sayıda yumurta kazanır. Yapılan bu eğlence saatlerce devam eder. Muhammet Hüseyin Şehriyar “Haydarbabaya Salam” şiirinde yumurta boyanması ve dövüştürülmesi ile ilgili:

“Yumurtanı göyçek, güllü boyardık,
Çakkışdırıb sınanların soyardık,
Oynamaktan birce meğer doyardık,
Eli mene yaşıl aşık vererdi,
İrza mene novruz gülü dererdi” (Şehriyar, 1981: 24).

13. Bayram Toyu

Nahçıvan’ın Ordubat ve Culfa ilçelerinde Nevruz Bayramı kutlamaları “Bayram Toyu” olarak bilinir ve daha coşkulu olarak kutlanır. “Han Bezeme”, “Kose-Kose”, “Godu- Godu” merasimleri bayramı daha da eğlenceli yapar. Bayram 21 Mart öğle saatlerinde geniş bir meydana düzenlenir ve bütün halk meydana toplar. Nevruz ateşinin yakılması ile bayram eğlenceleri başlar. Bayramı yönetmek için ağırbaşlı, halk arasında saygın olan birisi han seçilir ve ona bazı sorumluluklar verilir. Han seçilen kişinin bazı kurallara uyması gerekir. Merasime katılanlar, hanı güldürmeye çalışır. Âdete göre han gülmesi durumunda makamını kaybetmiş olur. Han bazı sınavlardan geçip kendini kanıtladıktan sonra kırmızı renkli gösterişli elbisesini giyip meydanın yukarı başında önceden hazırlanan tahtında oturur ve kendisine iki tane vezir, yardımcı seçer. Han seçilen kişi 3 gün han statüsünü taşır ve bu süre içinde insanların dertlerini ve sıkıntılarını dinler, onlara yardımcı olur. Derlenen bilgilere göre, han maddi durumu iyi olanların da desteği ile ihtiyaç sahiplerinin sıkıntısını giderir, hayvanı çok olan kişilerden kendi rızaları dahilinde koyun, kuzu alıp fakirlere dağıtır. Âdete göre han’ın almış olduğu kararlar üç gün geçtikten sonra da değişmez. Azerbaycan Türkleri arasında uygulanan bu âdet insanlar arası yardımlaşma amacı taşır, herkesin bayramı güzel geçirmesi için düzenlenir. Han herkesi dinledikten, sıkıntılarını giderdikten sonra tahtında oturup bayramı izler. Horoz ve koç dövüştürülmesi bayramın olmazsa olmazlarından. Meydanda dövüştürülecek olan dört tane koç, 10-15 tane horoz bulunur. Yünleri kırmızıya boyanmış, boynuzlarına şekerleme bağlanan koçlar ve kırmızı renkli horozlar dövüştürülmeği bekler. Oyunun belli kuralları vardır. Horozu ve koçu yenilen kişi onu karşı tarafa verir. Mağlup olan koç ve horoz kesilerek et fakirlere dağıtılır.

14. Köse-Köse

Merasime renk katanlardan biri de Köse’dir. Köse, şakacı, güzel şiirler ve mısralar bilen birisi olur. Köse, tanınmamak için yüzünü boyar, eski elbiseler giyinerek içi Nevruz yiyecekleri ile dolu hurçu omzuna asarak herkesle bayramlaşır, çocuklara hediyeler dağıtır. Köse bayrama katılmayanları özellikle yaşlıları, hastaları evlerinde ziyaret ederek onlara hediyeler verir. Köse’nin bayram toyu meydanını atla dolaşarak insanları eğlendirmesi âdeti vardır. Köse - köse merasimi Azerbaycan’ın diğer bölgelerinde de düzenlenmektedir (Babayev, 1998: 36).

15. Godu-Godu Merasimi

Tarihi çok eski dönemlere ait olan günümüzde de bayram günlerinde düzenlenen “Godu-Godu” merasimi havalanın erken ısınması, yılın bereketli olması inancı ile

alakalıdır. Kadınlar bayramdan bir gün önce ağaç kaşıkla ağaç kepçeyi sarı ve kırmızı renkli kumaşla birbirine bağlayıp bez bebek gibi “Godu” (kukla) yapar. Kepçe kuklanın kafası, kaşık ise yüzü olarak süslenir. Kaşığın arkasına gülen yüz çizilir, kepçe kısmına kırmızı veya sarı renkli başörtü bağlanır. İnanışlara göre, “Godu” gülerse güneş çıkar, ağlarsa yağmur yağar. “Godu”nun kırmızı ve sarı renkli kumaşlarla süslenmesi bu renklerin güneşi sembolize etmesi inancından kaynaklanmaktadır. Hazırlanan “Godu” erkek çocuklarından birine verilir. Çocuk birkaç arkadaşı ile beraber sokaklarda gezerek havaların ısınması için güneşi çağırır ve şarkılar söyler:

“Godu’ Goduyu gördün mü?
Godu’ya selam verdin mi?
Godu buradan geçende,
Kırmızı güneş gördün mü? (KK-9)

“Godu”yu gören herkes onu selamlar (KK-9; KK-11). “Godu”yu erkek çocukların gezdirmesi önemli sayılır. Azerbaycan mitolojisinde güneş kadın, ay ise erkektir (*Azerbaycan Mitoloji Metinleri*, 1998: 56). İnanışlara göre, güneşi (kadın) ay (erkek) çağırırsa, güneş çabuk gelip havaları ısıtır. Merasimde güneşten “Kel Kızı”nı evde bırakıp “Saçlı Kızı”nı getirmesini isterler:

Gün çık, gün çık,
Keher atı bin çık.
Kel kızı evde koy,
Saçlı kızı al çık.

Kaynaklarda güneşin saçlı ve kel kızı olduğu belirtilmektedir. “Saçlı kız” ilkbahar, “Kel kız” kıştır (Seyidov, 1990: 65).

Nevruz kutlamaları akşama kadar devam eder, hava karardıktan sonra bahçelerde Nevruz ateşi yakılır. İl Axır Çerşembesinde olduğu gibi ateşin üstünden atlanır, yeni yılın kendilerine sağlık ve bereket getirmesi için dualar edilir, dilekler tutulur. Ateş yakıldığı zaman onun dumanı hangi yöne giderse o tarafta mahsulün bol olacağına inanılır.

16. Yılın Tehvil Olması

Nevruz akşamı yılın hangi hayvan üstünde tehvil olduğunu bilmek için özellikle aksakallı dedeler arasında farklı uygulamalar yapılır. Akşam yemeğinden sonra bir evde toplanarak sohbetler edilir, yeni yılın girmesine az kala önceden hazırlanmış su dolu kabın içine birkaç tane balık bırakırlar. İnanışa göre, yeni yıl girdiği zaman balıklar ters dönerek bir an ölüp sonra yeniden dirilirler. Bunu görebilmek için birkaç kişi balıkları dikkatlice izler. Balıkların ölüp yeniden dirilmesinden sonra insanlar birbirlerini tebrik eder, yeni yılın uğurlu olması için dua ederler. Derlenen bilgilere göre, yeni yılın girdiğini herkese duyurabilmek için havaya ateş açılır. Silah sesini duyan gençler sokaklara çıkıp ateşfeşanlık yaparlar. Balıkların olduğu su kutsal sayılır ve halk arasında “Tütiye” veya “Teberlik” olarak adlandırılır. Kutsal su bereketin bol olması ve hastalara şifa vermesi için bütün köy halkına dağıtılır (Gadirzade, 2006: 24).

Bazı bölgelerde yeni yılın hangi hayvanla başlayacağını bilmek için su dolu kabın içine eritilmiş kurşun dökülür, suda olan kurşun hangi hayvana benzediyse yeni yılın o hayvanla başlayacağına inanırlar (Gadirzade, 2006: 24). Güney Azerbaycan'da yaşayan Türkler arasında da benzeri uygulamalar yapılır (Kalafat, 2007: 274).

17. Ateşin Külü İle İlgili İnanışlar

Nahçıvan'da İl Axır ve Nevruz ateşinin külü ile ilgili bazı inanış ve uygulamalar mevcuttur. Ateş sönmeden kül soğumadan ona dokunmak iyi sayılmaz. Bu, aile fertlerinin birbirinden uzaklaşacağı, aralarına soğukluk gireceği inanışı ile alakalıdır. Bayramdan bir gün sonra Nevruz ateşinin külünden bol meyve vermesi için ağaçların dallarına, hayvanların yavrularının, tavukların civcivlerinin çok olması için ahırların ve kümeslerin kapısına serperler. Bahçesinde yılan olan aileler külü bahçe duvarından dışarı atarak yılanın bahçeden uzaklaşacağına inanırlar.

Kül dilek için de kullanılır. Genç kızlar külden biraz alıp üstüne taş koyarak dilek tutarlar. Birkaç gün geçtikten sonra taşın altında filizlenme olursa dileğin gerçek olacağına inanırlar. Benzeri inanış ve uygulamalar diğer Türk halkları arasında da mevcuttur. Genç kızlar külü beze sarıp yastıklarının altına koyup yatar, gördükleri rüyaya göre yorum yaparlar (Kalafat, 2007: 276).

18. Sonuç

Türk kültüründe kendine özgü yeri olan ilkbahar bayramı Azerbaycan Türkleri arasında düzenlenen en önemli Türk bayramlarından biridir. Bayram için yapılan hazırlıklar, bayram günlerinde düzenlenen eğlence ve kutlamalar uzun dönemli halk inanışlarına dayanmakla beraber kendiliğinde bin yıllık tarih saklamaktadır. Nahçıvan bölgesinde ilkbahar bayramı halkın ortak duygu ve düşüncelerini dile getiren, zengin Türk kültürünün korunup yaşatılmasında önemli yeri olan mevsimlik kutlama niteliğindedir. Bayram insanları bir araya getirerek onlar arasında toplumsal bağları güçlendirir, birlik ve beraberlik içerisinde yaşamalarını sağlar. Bayramda yaşlı ve hastaların ziyaret edilmesi, onlara hediyelerin götürülmesi, gençlere örnek olmakla beraber yaşlılara verilen değeri gösterir.

Bayram öncesi ölmüş atalarını hatırlamak için düzenlenen ölü bayramı, kabir üstü âdeti Azerbaycan Türklerine özgü olmakla beraber eski Türk kültürünün bir parçasıdır. Her sene yılın belli günlerinde düzenlenen kabir üstü âdeti Türkistan kökenli olmakla beraber Azerbaycan Türkleri arasında halen varlığını sürdürmektedir.

Son dönemlerde tarihi çok eski zamanlara ait olan zengin Türk kültür mirasımız, özellikle bayram günlerinde uygulanan kabir üstü âdet ve inanışlar, düzenlenen مراسمler unutulmaya yüz tutulmuş, onların yerini kültürümüze yabancı olan unsurlar yer almıştır. Milli değerler bakımından önemli olan bayramlar karşılaştırmalı olarak araştırılmalı ve gelecek nesillerimize intikali sağlanmalıdır.

Kaynaklar

1. Sözlü Kaynaklar

- KK-1 Abbasova Selbican, Nahçıvan Ordubat ilçesi Pezmergi köyü, 1914 doğumlu, okuma yazması yok. Ev hanımı (Görüşme 14.05.2007)
- KK-2 Aliyev Bayram, Nahçıvan Culfa ilçesi Leketağ köyü, 1938 doğumlu, çiftçi, okuma yazması yok. Çiftçi, (Görüşme 17.06.2007)
- KK-3 Babayeva Hebibe, Nahçıvan Ordubat ilçesi Deste köyü, 1930 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 17.05.2007)
- KK-4 Babayeva Gülnaz, Nahçıvan Babek ilçesi Cehri köyü, 1940 doğumlu, okuma yazması yok. Ev hanımı, (Görüşme 12.04.2006)
- KK-5 Bağirova Refiğe, Nahçıvan Ordubat ilçesi Ordubat Şehri, 1929 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 22.05.2007)
- KK-6 Hasanova Zöhrebanu, Nahçıvan Şahbuz ilçesi Külüs köyü, 1924 doğumlu, okuma yazması yok. Ev hanımı, (Ç görüşme 23.06.2007)
- KK-7 Hasanova Sakine, Nahçıvan Şerur ilçesi, Yukarı Yayı köyü, 1936 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 27.06.2008)
- KK-8 Hasanaliev Koroğlu, Nahçıvan Babek ilçesi Payız köyü, 1931 doğumlu, okuma yazması var. Avcı, (Görüşme 23.05. 2008)
- KK-9 Orucova Zeyneb, Nahçıvan Şahbuz ilçesi Şahbuz köyü, 1945 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 03.06.2006)
- KK-10 Piriyeve Zeyneb, Nahçıvan Culfa ilçesi Ebreğunuz köyü, 1931 doğumlu, okuması var. Ev hanımı, (Görüşme 11.07.2008)
- KK- 11 Refiyeva Şeyda, Nahçıvan Ordubat ilçesi, Sabir Dize köyü, 1930 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 17.05.2005)
- KK-12 Salmanova Atike, Nahçıvan Ordubat ilçesi Düylün köyü, 1923 doğumlu, okuma yazması yok. Ev hanımı, (Görüşme 20.05.2007)
- KK-13 Sadigova Verri, Nahçıvan Culfa ilçesi Erefse köyü, 1920 doğumlu, okuma yazması yok. Çiftçi, (Görüşme 06.07.2008)
- KK- 14 Teymurova Solmaz, Nahçıvan Babek ilçesi Nehrem köyü, 1940 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 06.05.2005)
- KK- 15 Usubova Ballı, Nahçıvan Ordubat ilçesi Keleki köyü, 1918 doğumlu, okuma yazması yok. Ev hanımı, (Görüşme 15.05. 2007)
- KK- 16 Veliyeva Durna, Nahçıvan Kengerli ilçesi Çalhangala köyü, 1939 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 27.06.2008)

- KK- 17 Veliyeva Mehriban, Nahçıvan Şerur ilçesi Oğlangala köyü, 1952 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 25.06.2008)
- KK-18 Veliyeva Sehne, Nahçıvan Ordubat ilçesi Yukarı Eylis köyü, 1938 doğumlu, okuma yazması var. Ev hanımı, (Görüşme 24.04.2006)

2. Yazılı Kaynaklar

- Azerbaycan Folkloru Antologiyası*. (1968): I cilt, Bakı: Kommunist Yayınları.
- Alekseev, N.A. (1998). *Rannie Formu Religii Tyukoyazıçnıx Narodov Sibiri*. Novocibirsk: Nauka.
- Babayev, Tofiq. (1988). *El Ocak Başına Yığışar*. Bakü: Azernesş Yayınları.
- Bozyel, İbrahim. (1996). “İğdır, Nahçıvan ve Tebriz Üçgeninde Nevruz Gelenekleri”. *V Millerlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek, Görenek, İnamlar Seksiyonu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 205- 206,
- Çağlayan, Handan. (1997). “Anadolu’nun Bazı Yörelerinde Yas Görenekleri”. *V Millerlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek, Görenek, İnamlar Seksiyonu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 217- 222.
- Durdiyeva, Amangül. (1999). “Türkmen Halk Edebiyatında Nevruz İzleri”. *Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 105-109.
- Deliömeroğlu, Yakup. (1996). “Saha Türklerinde bir Nevruz Versiyonu: Isıakh Bayramı”. *Nevruz ve Renkler Kitabı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 131-137.
- Gadirezade, Hacı Gadir. (2003). *Aile ve Meişetle Bağlı Âdetler, İnamlar, Etnogenetik Elageler*. Bakı: Elm Yayınları.
- Gadirezade, Türkan. (2006). *İslamagederki Âdetler, İnamlar ve Merasimler (Naxçıvan materialları esasında)*. Bakü: Nafta- Pres Yayınları.
- Gülen, Abdulla. (1997). “Roman ve Türk Halkları’nın İlkyaz Şenlikleri”. *V Millerlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek, Görenek, İnamlar Seksiyonu Bildirileri, Gelenek, Görenek, İnamlar Seksiyonu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 9- 12.
- Hacıyev, Maksut. (1996). *İnançlar, İnamlar*. Bakı: Genclik Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (2009). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ökügen Yayınları.
- Kalafat, Yaşar. (2007). *Balkanlardan Uluğ Türküstana Türk Halk İnançları (Kaşkay, Karapapah, Şahseven / Elseven, Karakoyunlu, Kiresunlu, Afşar, İsmaili / Hazara, Cafriler, Kengerli, Karamanlı / Çelebi / Nigari, Ayrım, Kekai, Şebek, Mavıllı- Mavıllı, Sarılı / Sarılı)*. II cilt, İkinci baskı. Ankara: Berikan Yayınları.

- Kitabi Dede Korkut*. (1998). Bakı: Yazıcı Yayınları.
- Lobaçeva, N. P. (1986). “K İstorii Kalendarnıx Obryadov u Zemledelçev Sredney Azii. Drevnie Obryadı Verovaniya i Kultı Narodov” *Sredney Azii*. Moskova: Nauka, s.6-30.
- Nebiyev, Azad. (1992). *İlaxır Çerşenbeleri*. Bakı: Azərneşr Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürü'nün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Sarabski, Hüseyinbala. (1982). *Köhne Bakı*. Bakı: Yazıcı Yayınları.
- Sepetçioğlu, Necati. (1995). *Karşılaştırmalı Türk Destanları*, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Seyidov, Mirali. (1990). *Yaz Bayramı*. Bakı: Genclik Yayınları.
- Şehriyar, Muhammet Hüseyin. (1981). *Aman Ayrılık*. Bakı: Yazıcı Yayınları.
- Şişman, Bekir. (2014). “Performans Teori Bağlamında Türk Dünyasının Stratejik Bayramı: Nevruz”. *Prof. Dr. Ali Çelik Armağanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

KIRGIZİSTAN'DA DÜNDEN BUGÜNE EŞ SEÇİMİ PRENSİPLERİ*

Principles of Future Spouse Selection in Traditional Kyrgyz Families

Ali ÜNAL**

Öz

İnsanoğlu yaşamı boyunca sosyal, psikolojik, ekonomik, siyasi ve dini yönden birçok alanda mutluluğa giden yolu arar. Şüphesiz bunun en önemli basamağını evlilik tercihi ve öncesindeki eş seçimi gelir. Eş seçimi bu mutluluğun seviyesini tayin eden en önemli unsur olarak karşımıza çıkar. Eş seçimi, insan yaşantısındaki en önemli karar olmanın ötesinde bireyin geri kalan yaşamını vereceği bu kararlar birçok yönden olumlu veya olumsuz şekilde etkileyeceği ortadadır. Bu kararlar birlikte kişi, bundan sonraki yaşamını kiminle sürdüreceğine, kiminle birlikte yol alıp, gelişip değişeceğine, nasıl bir yaşam sürdüreceğine ve hatta kimden çocuk sahibi olup, kiminle birlikte çocuk yetiştireceğine karar vermiş olur.

Aile kurumuna büyük önem atfeden Kırgız toplumunda evlilik tercihi doğal olarak eş seçimi, babadan oğula, nesilden nesle uzayıp giden köklü bir gelenek olarak hayat bulur. Geleneksel Kırgız toplumunda aile yuvasını erkek planlandırır, kadın ise kurar. Kurma esnasında birtakım eksikliklerin olması halinde bunlar giderilebilir, fakat planın başında bir eksiklik ve yanlışlık olması halinde bunu düzeltme zor ve kimi zaman imkânsızdır. Evlenecek gençlerin mutlu bir gelecek ve aile kurması için eş seçimi üzerinde titizlikle duran Kırgız ailesi, çocukları evlendirmeden önce eş seçiminde geleneksel birtakım ölçütlerin belirlediği ve bu yönde seçim yaptığı tespit edilir. Bu çalışmada, Kırgız ailesinin eş seçiminde takip ettiği geleneksel uygulama ve kurallar sınıflandırılarak eş –soy durumu, eş-ekonomik durum, eş- akrabalık durumu, eş-millet durumu, eş- cenge durumu, eş özellikleri ve yasaklar hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca Çağdaş Kırgız Ailesinin Geleneksel ve Yeniliksel Meseleleri adlı araştırma çerçevesinde Kırgız ailesinin bugünkü eş seçimi esaslarında nelere dikkat ettiği sosyolojik veriler ışığında açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kırgız, eş seçimi, eş –soy, eş- akrabalık, eş özellikleri, yasaklar

Abstract

A human seeks the ways of happiness through social, psychological, economic, political and religious aspects throughout his/her life. The choice of spouse is the most important element that determines the level of happiness. In fact, it is important to choose the right partner in order to spend most of your life in happiness. Hence, the choice of partner proves the fact that it is one of the most important decisions in individuals' life that can influence many aspects positively or negatively. On the one hand along with this decision, one's life with the chosen partner, future children and their upbringing are determined; on the other hand one's fate is decided for the rest of his life. In Kyrgyz society pointing out great importance to the family institution, the marriage preference naturally endures as a long-lasting tradition that goes from father to son, from generation to generation. In the traditional Kyrgyz society, men plan their family and women establish it. If there is a deficiency during its construction, it can be improved, but if there is a deficiency in the start plan, it is difficult and sometimes impossible to repair. Kyrgyz families are meticulous to the choice of a future partner, so usually parents choose a spouse for their children according to a set criterion for the sake of their happiness. In this study the traditional practice and bases followed by Kyrgyz families in the selection of their future spouses have been categorized to provide information on co-current status, co-economic status, co-kinship status, co-national status, cohabitation status, peer characteristics and prohibitions. Especially in the framework of the research named "The Traditional and Innovative

* Makalenin Geliş Tarihi: 12.05.2018, Kabul Tarihi: 12.11.2018. DOI: 10.31624/tkbbvd.2019.41

** Arş. Gör. Dr.; Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan, ali_unal1983@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0801-8446>

Issues of Contemporary Kyrgyz Families” the Kyrgyz families’ future spouse selection principles have been investigated.

Keywords: the Kyrgyz, a spouse selection, co-current status, co-kinship status, peer characteristics, prohibitions

1. Giriş

Sosyal bir varlık olan insanın en temel ihtiyaçlarından biri şüphesiz diğer insanlarla bir arada yaşamasıdır. Bireyler tek başına yaşamaya değil, bir topluluk içinde diğer insanlarla ilişki içinde bulunmaya göre kurgulanmış varlıklardır. Karşı cinsle olan ilişkileri de diğer insanlarla olan ilişkilerinde olduğu gibi bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla evlilik kararı öncesinde kendi özelliklerinin farkında olan kişinin, öncelikle kendisi için nelerin vazgeçilmez olduğunu ve evleneceği kişide neleri aradığını çok iyi bilmesi ve ardından karşısındaki kişinin bu özelliklere ne ölçüde sahip olduğunu iyi değerlendirmesi gerekmektedir. Sonrasında eş seçimi ile ilgili kararını vermelidir. Bu kararın, hayatındaki en önemli kararlardan biri ve belki de en önemlisi olduğu anlaşılmaktadır (Bener, 2011: 75).

Evlilik ve ailenin geleceği hiç şüphesiz bu birlikteliği oluşturan çiftlerin tutumlarıyla ilintilidir. Tutumu belirleyen yani ailenin kaderini tayin eden faktör ise bu yöndeki eş seçiminin nasıl yapıldığı noktasında kesişmektedir. James Wilfrid Vander Zanden bu faktörleri mekân yakınlığı, benzerlikler, ideal eş fikri, ebeveyn benzerliği, kişilik bütünleşmesi ihtiyacı olarak saptamıştır (Sezal, 1997: 41-42).

Sağlam bir ailenin kurulabilmesi, doğru eş seçiminin yapılmasıyla ilintilidir ve aile kurmanın kendine has amaçlarının belirlenmesi ile mümkündür ancak. Bu da yine ailenin temel unsuru olacak eşlerin seçilmesinde dikkat edilecek hususlara bağlıdır. Yoksa sırf aile kurmak için aile kurmak, hiç düşünmeden ve bir amaç gözetmeden ailenin kurulması için yola çıkmak aile kurulduktan sonra birtakım sorunların ve zorlukların yaşanmasına neden olabilmektedir. Meydana çıkabilecek söz konusu olumsuzlukların asgariye indirilmesinde seçilen eşin ve özelliklerinin esas olacağı bilinmelidir. Bu gerçekten hareket eden geleneksel Kırgız ailesinin de çocuklarını evlendirmeden önce eş seçiminde birtakım ölçütleri belirlediği ve bu yönde seçim yaptığı bilinmektedir.

Bu makale, literatür taraması ve nicel araştırmaya dayanan tasvirî bir çalışmadır. Çalışmanın ilk bölümünde, etnografik, folklorik, antropolojik kaynaklardan önemli ölçüde yararlanılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde, tarihî süreç içerisinde Kırgız toplumunda eş seçimindeki geleneksel ölçütler, bunların günümüzde eş seçimi sürecinde ne düzeyde belirleyici olabildiği üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde şahsım tarafından yürütülen “Çağdaş Kırgız Ailesinin Geleneksel-Yeniliksel Meseleleri” (Sosyolojik Analiz) konulu alan araştırmasının sonuçlarından yararlanılmıştır. Çalışmada, ampirik yöntem esas alınarak Kırgızistan genelinde Haziran-Kasım 2013 tarihleri arasında 1200 Kırgız ailesiyle yapılan anket uygulaması sonuçları kullanılmıştır. Anket uygulaması Kırgızistan genelinde cinsiyet, kent-kırsal, eyalet ve

yaş özellikleri kapsamında evli, boşanmış, dul, birlikte yaşayan kadın ve erkekle görüşülerek rastgele örneklem yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

2. Geleneksel Kırgız Toplumunda Eş Seçmeye Yönelik Örf-Âdet ve Bazı Ölçütler

Çalışmada, öncelikle geleneksel Kırgız toplumunda, eş seçimi esaslarının gelişimi ve tarihî izleri açıklanırken, aileyle ilgili yapılmış etnografik ve folklorik kaynaklardan faydalanılarak tarihî yaklaşım ortaya konmuştur (Ünal, 2015: 145-170).

2.1. Eş –Soyluluk Durumu

Geleneksel Kırgız ailesinde evlenecek kişiler arasında sosyal eşitlik gözetilmektedir. Evlenecek kız ve erkeğin birbirine denk olması aranan şartlardandır. Kırgızlarda büyük köyün küçük köyden, zenginlerin fakirlerden kız alıp vermesi büyük onur meselesi kabul edilmekte, herkesin kendine denk olanla evlenmesi tercih edilmektedir. Bu durum doğal olarak, *teng tengi menen tezek kabı menen* (her şey dengi dengine tezek kabıyla) ifadesinde yer aldığı gibi, davul bile dengi dengine düşüncesi çerçevesinde, ahlaki, sosyal ve hısmılık ilkesi etrafında gelişmektedir (Koçkunov, 2014:107).

Çok eski dönemlerden bu yana Kırgız halkı, aileye büyük önem atfetmekte ve sorumluluk yüklemektedir. Özellikle evlilik çağındaki gençlerin ebeveynleri *ataktuu üybülölör* (meşhur aileler), *tektüü el menen* (soylu halk ile) dünür olma çabasında olduğu anlaşılmaktadır (Cumaliyeva, 2012: 13). Bu bakımdan Kırgız toplumunda soylu yerden kız alma en önemli tercih sebebidir. Özellikle kız alırken öncelikle o ailenin soyunu araştırmak, genelde soya, özelde ise kızın annesine bakmak esas kabul edilmektedir. *Enesin körüp* kızın al, eşigin körüp törüne öt (annesine bakıp kızını al kapısının önüne bak baş köşeye geç) (İbragimov, 2005: 479), *mata narkı menen böz ötkön*, *ata narkı menen kız ötkön* (kumaş değeriyle bez satılır babanın itibarıyla kız satılır) deyişi kız seçerken dikkat edilen hususlar arasında yer almaktadır. Bu da gerek erkek evlendirilirken gerek kız verilirken ailenin seçildiği (Polat, 2007: 155) ailenin itibar ve saygınlığının esas alındığını ortaya koymaktadır (Karimov, 2011: 8).

Kırgız toplumunda eş seçiminde ayrıca kişilerin *ata tegi* olarak belirtilen soy durumuna dikkat edilmektedir. Kız alıp vermelerde kişilerin hangi soydan geldiğine bakılmaktadır. *Adam tübün tartat* (insan köküne çeker), *çakşıdan çakşı, camandan caman tuulat* (iyiden iyi kötünden kötü doğar) deyişiyle durum özdeştirilmektedir. Evlenecek kişilere *katın alba, kayın al* (hatun alma kayın al) (Murzakmetov, 2011: 9), *tektüü cerden kız al* (soylu yerden kız al) deyişiyle destek olunmaktadır. Soyluluk durumu ile ilgili evlenecek gençlerin eş seçiminde kişilerin *ata tegine* (soy, sop, baba soyuna), toplum içindeki itibarına, insani vasıflarına, örnek kişiler olmasına dikkat edildiği görülmektedir.

2.2. Eş-Sosyoekonomik Durum

Evlilikte denk olma önemli unsurlardan biridir. Denk olmaya uyan bir erkeğin kendi ailesinden aşağı seviyede olan bir aileden kız alması, kızın da kendi ailesinden düşük bir aileye gelin gitmesi mümkün görülmemektedir. Denk olma sadece zenginlik ve fakirlik bakımından değil, daha etraflıca düşünülmesi gereken bir konudur. Bu ilke çerçevesinde sosyal katmandaki evlilik ve eş seçimi ilişkisinin *manap* ile *manapların*, zengin ile zenginlerin, fakir ile fakirlerin ortasında geliştiği anlaşılmaktadır. Sosyal statüsü yüksek biri alt katmandan fakir bir kızı kolaylıkla alırken, kendinden alt seviyede olan birine çok nadir olarak kız verdiği tespit edilmektedir. Bu yöndeki ölçütlerin Kırgızistan dışında yaşayan diğer Kırgız toplulukları arasında da yaygınlık gösterdiğini araştırmalar kanıtlanmıştır. Afgan Kırgızları hakkında araştırma yapan Fransız bilim adamı Remi Dor'un çalışmaları buna örnek teşkil etmektedir. Remi Dor: "Pamir Kırgızlarında eş seçimi etnik, sosyal ve hısımlık bağı ile ilintilidir... Eş seçiminde sosyal koşullar, etnik unsurlardan daha güçlüdür... Dünür olacak kimse-lerin sosyal durumu ve zenginliği temel rol oynar. Her şeyden önce ödenecek olan kalın (başlık parası) miktarı üzerinde durulur" (Dor, 1993: 30-31) demektedir. Bu itibarla dünürlerin sosyal ve ekonomik durumu her şey dengi dengine yaklaşımla özetlenebilir.

2.3. Eş- Akrabalık Durumu

Kırgız toplumunda evlilik söz konusu olduğu andan itibaren akrabalık oldukça belirleyici bir husustur. Soy bakımından her ne kadar baba tarafı esas alınsa da anne tarafın akrabalığı da dikkate alınmaktadır. Eski dönemden beri Kırgız töresine göre aynı ata soyundan gelenlerin evlenip yuva kurmaları sınırlandırılmış, bu durum bir sisteme bağlanmıştır. Aynı ata soyuna mensup insanlar yedinci nesle yani göbeğe kadar akraba olarak görülmekte ve evlenmeleri yasaklanmaktadır. Yedi ataya kadarki neslin birbirinin öz kardeşi olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu sebeple evlilikler aynı ata soyuna mensup olmayan uzak akrabalar yahut anne taraftan akrabalık ilişkisi olan ve ya hiç akrabalık ilişkisi bulunmayan kişilerle gerçekleşmektedir.

Yedi ata geçmeden yapılan evliliklerin yasak olmasının altında genetik temizliğin korunması, neslin sağlıklı olarak yetişmesi yatmaktadır. Kırgız toplumunda *cer tamırınan el tamırı köp* (yeryüzü kökünden halkın kökü çok) düşüncesi temelinde, insanların iç ara suraştırma kelse, adamdar biri birine karın bölö çigat (kendi içinde sorulsa insanlar birbirine akraba çıkar) anlayışı çerçevesinde insanların akraba ve kardeş olduğu görüşü yedi kuşağa kadarki evliliklerin yapılamamasındaki ana etkindir (Karimov, 2011: 7). Kırgız toplumunda akrabalık ve evlilikte eş seçiminde mevcut olan geleneksel yedi *muun* şu şekilde tasnif edilmektedir: *ata, çong ata, baba, buba, cete, coto, tek* (Ünal, 2016: 234-237).

Kırgızlarda kan bağı akrabalık ilişkileri *kandaş birinçi kurak* (hala kızı) ve *candaş ekinçi kurak* (teyze kızı) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Evlilikler daha çok *candaş* yani teyze kızı ile gerçekleşmektedir. Kız kardeş kızları ile oğlanları arasın-

daki evlilikler iki ata geçtikten sonra uygulanan yaygın bir âdettir. Yeğenin teyzesinin kızıyla evlenmesi mümkündür. Ayrıca dayı kızlarıyla da evlenilebilmektedir. Bunun yanı sıra babanın abla ve bacısının (ece-karındaş) kızı ile evlenme durumuna rastlanmakla birlikte yaygın olmadığı anlaşılmaktadır (Soorbekov, 2012: 44).

Kırgız toplumunsa *bölö* olarak ifade edilen teyze çocuklarının evlilik âdeti geniş yer tutmaktadır. *Bölö*lerin evlenmesinin yolu açılmakla birlikte bu durum teşvik edilmektedir. Öyle ki halk arasında *bölöm, bölöm için ölöm (bölöm bölöm için ölürüm)* (İbragimov, 2005: 137) anlayışı hâkimdir. Kırgız toplumunda teyze çocukları taraftan *kayçılaş nike* olarak ifade edilen çapraz veya berdel evliliklerin fazla olduğu görülmektedir.

Kırgızların ağırlıklı olarak baba soyundan kimselerden kız alıp vermediği, gelin olarak alınacak kızın mutlaka başka soydan olması gerektiği görülmektedir. Baba taraftan akrabalarla evlenmeye izin verilmezken anne tarafın akrabalarıyla evliliklere izin verilmektedir (Abramzon, 2013: 382). Bu açıdan Kırgızlarda evlilik baba taraftan egzogamiktir, anne taraftan ise endogamiktir. Bu durum yukarıda da açıklandığı üzere çocukların sağlıklı olması, ata baba soyunun sağlıklı devam etmesi için bir ölçüttür.

Evlilikte soy akrabalık gözetme gerektiğine Manas Destanı'nda da rastlanmaktadır. Manas'ın babasının Manas'ı Kırgızlarla değil de Tacik kızı Kanıkey ile evlendirmesine iki sebep gösterilmektedir. Bunlardan birincisi, gönlünden geçen kızların soyunu araştırdığında Manas ile soyca yedi atalarının aynı çıkması; ikinci sebep olarak da Manas'ın babası Cakıp'ın kanı temizleme, tohumu iyileştirme, sağlam bir nesil oluşturma amacıdır. Soyca yedi atası bir olanların evlendirilmemesi âdetinin Kırgızlara has bir gelenek olduğu belirtilmektedir.

Kırgızlarda evlilik türlerindeki egzogami uygulamasının zamanla değişime uğradığı görülmektedir. Kuşaksal egzogami ilklerinin temel alınması halinde nesiller arası geçişte bu sayısının zamana göre değiştiği gözlenmektedir. Töre uyarınca erkek taraftan yedi kuşak geçmeden herhangi bir evliliğe izin verilmediği (Attokurov, 1997: 150) halde bu uygulamanın hayat içinde sekteye uğradığı, evliliklerdeki yedi ata anlayışının iki üç nesle kadar gerilediğine tanık olunmaktadır. Bu bakımdan eskiden üzerinde hassasiyetle durulan, yaptırım gücü olan bu geleneğin günümüzde aynı geçerliliğe sahip olmadığı görülmekte birlikte soyca yedi ata koşuluna uyulmadığı anlaşılmaktadır.

Kırgız toplumunda farklı boy veya uluslardan kız alma ve kız vermenin temelinde neslin sağlıklı olması ve kanın temizlenmesi yatmaktadır. Kırgız töresinde olduğu üzere *arzip alıstan kız tandoo, tegin cana tengin taldoo* (arzu edip uzaktan kız seçme, soyu ve dengini arama) bağlamında erkek çocuğun evlendirilmesi sürecinde kızın bulunmasında ve beğenilmesinde aile büyüklerinin etkisinden söz edilebilir (Karimov, 2011: 7).

2.4. Eş-Millet Durumu

Kırgız toplumunda eş seçiminde aynı ulustan olma unsuru önemli yer tutmaktadır. Kırgızlar geçmişte sadece Kırgız ile evlenmeyi tercih etmektedir, bunu milli birlik ve beraberliğin korunmasındaki önemli unsur olarak görmektedirler. Günümüzde bu durumun farklı bir boyut kazandığından bahsedilmektedir. Kırgız gençlerinin özellikle kızların farklı milletten kimselerle, çoğunlukla Türk soylu halklarla yuva kurduklarına tanık olunmaktadır.

Kırgızların Kazak, Özbek, Türkmen gibi Türk soylu halklarla evlilik yapması doğal karşılanmakla birlikte dini ve kültürel özellikleri benzer olan Kafkas halklarıyla da duygularını paylaştığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle eş seçiminde kendi ulusuna öncelik veren Kırgız halkının farklı Türk soylu halklar ve Müslüman zümreyle aile kurduğu görülmektedir. Manas'ın eşi Kanıkey'in Tacik olması; Manas'ın gelini Semetey'in eşi olan Ayçürök'ün başka bir ulustan olması buna örnektir (Abramzon, 1990: 150). Bu durum Kırgız toplumunsa eş seçiminde etnik eğilimleri ortaya koyması bakımından anlamlıdır. Ayrıca farklı dine mensup kişilerle yapılacak evliliklerin olumsuz karşılanması, onur meselesi haline gelmesi, buna yeltenen kimselerin yerini yurdunu bırakarak başka meskenlere gitmesine neden olmaktadır.

2.5. Eş- Cenge Durumu

Kırgız toplumunda evlilik yaşına gelen gençlerin tanışma durumunun *cengeler* (yenge) olarak bilinen kimseler tarafın yürütüldüğü bilinmektedir. Evlenme çağına gelen erkek çocuğun herhangi bir kızı seçip beğenmesi halinde *cengeler* bunu çocuğun ailesine edep erkan dairesinde bildirmektedir. *Ata ene* (ebeveyn) çocuğunun bu durumu genellikle *cengeler* ve *teñtuşlar* (yaşıt) vasıtasıyla öğrenmektedir. Bu açıdan *cengelerin* kız ve erkeğin buluşmasında ve tanışmasında önemli bir görevi yerine getirdiği, gençler arasında aracı olduğu gözlenmektedir. Ayrıca *kayın sindi* olarak ifade edilen görümcenin kaderi üzerinde de *cengenin* rolünün büyük olduğuna inanılmaktadır. *Cengenin* çok yönlü olarak gelin gidecek kızı aile hayatına hazırlaması, annesine söyleyemediklerini kendisiyle paylaşması gibi görevler üstlenmektedir. Buna rağmen günümüzde *cengelerin* çoğunun *kayın sindinin* sorunları ve kaderleriyle ilgilenmediği, bunları kendi hallerine bıraktığı ve gelişmelere kayıtsız kaldığı gözlenmektedir.

Son dönemlerde gençlerin eş seçiminde eğitim kurumlarının önemli bir yer tuttuğu, çiftlerin konuşup görüşerek birbirlerini severek beğendikleri, bir araya geldikleri belirtilmektedir. Öğrenim hayatı, arkadaş ortamının eş seçimde önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle son zamanlarda evlilik çağındaki gençler ebeveynleri tarafından başı boş ve kendi hallerine bırakılmaktadır. Bugünkü gençler arasında severek evlendik veya sevmeden evlendik şeklindeki ifadeler sıkça kullanılmaktadır.

2.6. Eş Özellikleri

Hayatın önemli dönemeçlerinden biri olan aile kurma kararını vermeden önce dikkat edilmesi gereken birtakım süreçler vardır. Kişiler arası ilişkilerde sevgi, aşk ve

çekicilik gibi duyguların aile kurma kararında bazen yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan eş seçimine ilişkin ölçütler ve beklentiler sürecin sağlıklı ilerlemesini sağlayan ve peçinleştiren unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin kiminle aile kuracağı ile ilgili soru gerçekte kendisinde gizlidir. Aile kurmanın yolu insanın öncelikli olarak kendini tanımasından geçmektedir. Birey kendini ne kadar sağlıklı ve doğru tanımlarsa aynı oranda karşılık bulacak ve isabetli karar verecektir.

Kırgız toplumu eş seçiminde bazı fiziksel özellikleri tercih etmektedir. Gelin olarak alacakları kızın güzelliğine her damat adayı farklı anlamlar yüklemiş ve arayış içinde olmuştur. Özellikle halk arasında kızların güzelliklerinin *ak cuumaldın sulusu, kara torunun suluusu, kızıl torunun suluusu, ak sargıldın suluusu* şeklinde sınıflandırıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca *kaltarday kara çaçı tögülp turuusu, tal çıbıktay beli denesine şayeştigi* (endami, zarafeti, ipek misali kara saç, çubuk gibi belinin vücuduyla orantısı) dile getirilmektedir.

Yukarıda belirtilen fiziki özellikler tek başına temel ölçüt kabul edilmemektedir. Bunun yanı sıra eş seçiminde dünya görüşü, inanış, hayata bakışı, insanlık gibi diğer değer yargıları üzerinde de durulduğu tespit edilmektedir. Yusuf Has Hacip evlilikte insanı mutlu eden temel unsuru ve eş seçiminde dikkat edilmesi gereken hususu: *“Taptıñbı akılduunu-şaşıp daroo, Üylönüp al, tabılgıs bakıt ošo”* (Buldun mu akıllıyı, acele et hemen evlen, bulunmaz mutluluk o) şeklinde tarif etmektedir. Eş seçiminde fizyolojik özelliklerin esas olmadığı, düşünce ve aklın esas alındığı anlaşılmaktadır.

Kırgız toplumunda gelin adayında aranan özelliklerden biri de kişinin edep ve ahlaklı olmasıdır. Kırgız halkı kızların kibar, temiz, akıllı ve maharetli yetiştirilmesi taraftarıdır. Dolayısıyla her ebeveyn kızında ve alacağı gelinde bu özelliği görmek istemektedir. *Kızduu bolsoñ, közdüü bol* (kızlı isen gözlü ol) anlayışı içinde kızga kırk üydön tıyuu (kıza kırk evden yasak) düşüncesiyle kız çocuklarının küçüklükten itibaren aile ve çevre tarafından gözetildiği ve görgüsüyle ilgilenildiği, olumsuz davranıştan uzak tutuldukları, namuslu, edep ve ahlaklı yetişmesine katkı sağladıkları görülmektedir. Eş seçiminde *caman bolso alganıñ, canına cabır salganıñ, cabırkaysıñ ayıkpayt, içinde bolup armanın* (kötü olsa aldığın cefa geçersin kederden kurtulamazsın, içinde kalır hayalin) görüşü hâkimdir.

Manas Destanı'nda hem erkeklerin kızları hem kızların erkekleri hayat arkadaşı olarak seçebildikleri belirtilmektedir. Ayrıca kızlar da erkeklerde olduğu gibi doğru evlenmek istediği erkeği belirleyebilmektedir. Semetey Destanı'nda Ayçörök'ün: *“Ak kuu keypin kıyip, cer şaarın kırıyıp, köngülü süygön şerdi izdep çıgat. Uzun boyлуу, keng dalı, arı balban, arı şer Töştükkö çaş kezekte kezikse tiyip alçu er eken, kartaygan Koşoy kan abam, çong atam menen teng eken.”* (Ak kuğu kıyafetini giyerek yeryüzünü gezer, kalbinin seveceği aslanı aramaya çıkar. Uzun boylu, geniş omuzlu, pehlivan yapılı aslan Töştük gençlik döneminde olsaydı evlenilecek yiğit imiş, ihtiyar Koşay Han amcam, büyük babam ile denk imiş.) şeklinde durumu dile getirdiği, kızın erkekte aradığı özellikleri vurguladığı görülmektedir.

2.7. Yasaklar

Kırgız toplumunda geleneksel anlamda evlilikle ilgili birtakım yasakların koyulduğu tespit edilmektedir. Herhangi bir *uruunun* (boy) içinde belli bir kuşak değişmeyince kız alıp kız verme uygulamasının yasak olduğu görülmektedir. Kırgız evlilik geleneklerinde aynı boy içinde yedi kuşak geçmeyince kız alma ve kız verme uygulamasına yasak getirilmiştir (Polat, 2005: 147). Söz konusu uygulamanın tüm Kırgız boylarında aynı ölçüde kabul görmediği ve farklılık gösterdiği de ifade edilmektedir. XX. yüzyıl başlarında Kırgız ailesi, aile içi ilişkiler ve yasaklar konusunda araştırma yapan N. P. Direnkova dönemi yansıtan önemli bilgilerde: “Mongol boyu arasında bugüne kadar yedi kuşak geçmeyince kız alıp vermezler. Çerik boyunda ise akrabalar arasında evliliklere dört kuşağa kadar izin verilir. Fakat bu boyda da daha önceleri yedi kuşak geçmeyince gençler arasında evlilik yapılmamasına ilişkin gelenek vardı” (Direnkova, 1927: 12) demektedir.

Çarlık Rusya döneminde asker ve araştırmacı olarak görev yapan N. İ. Grodekov, Talas bölgesi sakini Biy Körpötay Döölötkul’un anlattıklarından hareketle Kara Kırgızlar hakkında: “Kırgızlar önceleri beş kuşak geçtikten sonra boydan biriyle evlenebilirdi. Şimdilerde ise bu durum iki kuşağa kadar düşmüştür. Buna uymayanlar “sen zangdı buzup catasıng” (sen töreyi bozuyorsun) denilerek utandırılmaya ve ayıplanmaya çalışılmasına rağmen evliliklere engel olunmamakta ve cezai yaptırım uygulanmamaktadır” demektedir. Moldo Asan’ın belirttiğine göre ise: “Önceleri Kara Kırgızlar da Kırgızlar gibi yedi ata geçtikten yedi kuşak tamamlandıktan sonra evlenirdi. Bugün bırakın töreye uygun evlenmeyi üçüncü, ikinci kuşak akrabalarla evlenilmektedir. Bunda manap ve halk farkı gözetilmemektedir” denmektedir (Grodekov, 1889: 27-28). Buna benzer bilgiler ve örnekler çeşitli zamanlarda araştırma yapan diğer bilim adamlarının çalışmalarında yer almaktadır (Abramzon, 1969: 27). Remi Dor da Pamir Kırgızları üzerinde yaptığı çalışmalarda evlilikle ilgili birtakım yasaklarda baba tarafından beş kuşağa kadar boy içinde kız alma ve kız verme olaylarının olmadığını ifade etmektedir (Dor, 1993: 32).

Boy içinde uygulanan evlilik yasaklarına ilişkin araştırmacıların görüşleri farklılık göstermektedir. N. İzraztsov: “Kırgızlar soyunun yok olacağı düşüncesinden böyle bir yasaklamaya gitmiştir. Konargöçer hayat tarzında aile üyeleri ve boy sayısındaki çokluk saygınlık yanında dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı kalkan görevi gördüğü için bu tür yasaklar zorunluluktur” demektedir (İzraztsov, 1897: 70). Altınсарın’ın belirttiğine göre ise diğer boy üyeleri ile yapılacak evlilikler o boylar arasındaki birlik ve beraberliği arttıracak gibi dışarıdan gelecek tehlikelere karşı direnç göstermenin formülü olarak görülmektedir (Direnkova, 1927: 12).

Boy veya köy içinde akraba evliliklerin ortaya çıkması halinde toplum nazarında olumsuz birtakım davranışlar meydana gelebilmektedir. Cumagulov duruma şu şekilde açıklık getirmektedir: “Boy veya köy içinde kişilerin evlilik yapması halinde ilk olarak dünürlerin birbirine saygı ve hürmeti ortadan kalkar; ikinci olarak aile için-

de kavga, tartışma ve anlaşmazlıklar, kızın anne babasının bir diğer ifadeyle “kelindin törkünlerine” ulaşır; üçüncü olarak törkünü cakındın töşögü cıyılбайт (akrabaları veya anne babasına yakın olan evli kızın döşeği toplanmaz) denilerek gelin kızın ailesinin yanına sıkça gelip gitmesinden geçimini sağlayacak işlerle meşgul olacak zaman bulamaz” denmektedir (Cumagulov, 1969: 28).

Yakın akraba evlilikleri sonucunda çocukların sakat ve engelli olmasından endişe eden Kırgız toplumu bu durumu *söök cangirtuu* (kemik yenileme) olarak görmekte ve kanın yenilenmesinin faydalı olacağını düşünmektedir. Merkezi Asya ve diğer Türk soylu halklar içinde aile kurulmasına ilişkin yasaklar devam etmektedir.

Kırgız toplumunda kiminle evlenilip evlenilemeyeceği de kesin hükümlere bağlanmıştır. Bunları genel hatlarıyla sınıflandıracak olursak: “Süt annesi ve süt kardeşiyle (emçekteş), üvey anne ve çocuklarıyla yahut üvey baba ve çocuklarıyla; aynı anda iki kız kardeşin her ikisiyle (ece-sindi) veya eşi sağ iken eşinin kız kardeşi olan baldızıyla; baba veya annesi evlenen çocukların anne veya babasıyla; çocuğunun ölümü halinde kaynatanın geliniyle; damadın kaynanasıyla (Grodekov, 1889: 28-29; Moldokulova, 2016: 20); damadın büyük baldızı olan (kaynecesi) ile evlenmesi geleneksel anlayış çerçevesinde yasaklanmıştır (Direnkova, 1927: 13). Remi Dor, Pamir Kırgızlarında dünürlerin kendi aralarında, *emçekteş* (süt kardeş) olan kız ve erkeğin birbiriyle aile kuramadığından bahsetmektedir (Dor, 1993: 32).

Kayın aga olarak ifade edilen kayın abi ile dul kalan gelinin evlenmesi yasaklansa da günlük hayatta ve tarihi belgelerde bu tür evliliklere rastlandığı bilinmektedir. Hatta vefat eden küçük erkek kardeşin (ini) eşinin çocuğu olmayan kayını tarafından eş alındığı, sürekli kız çocuk doğurması veya erkek çocuğu olmaması durumunda kayının tekrar evlendiği *tokol* (kuma) aldığı bilgilerine yer verilmektedir. Söz konusu durum ve uygulamalara bugün seyrek de olsa karşılaşılmaktadır.

3. Günümüz Kırgızistan Toplumunda Eş Tercihine Yönelik Alan Araştırması

Çalışmanın bu bölümünde, günümüz Kırgız toplumunda eş seçme eğilimlerine etki eden faktörler alan çalışmasında elde edilen veriler ekseninde değerlendirilmiştir (Ünal, 2015: 389-416).

3.1. Katılımcıların Bireysel Özelliklerine İlişkin Veriler

Tablo 1. Cinsiyet özelliklerine göre anket dağılımı

Cinsiyet	Sayı	%
Kadın	617	51,4
Erkek	583	48,6
Toplam	1200	100

Tablo 2. Yerleşim yeri özelliklerine göre anket dağılımı

Yerleşim yeri	%	Sayı
Kırsal	64	768
Kent	36	432
Toplam	100	1200

Tablo 3. Yaş özelliklerine göre anket dağılımı

Yaş grupları	%	Sayı
16-29	40,5	498
30-39	19,75	238
40-49	18,0	204
50-59	11,95	143
60 ve üzeri	9,8	117
Toplam	100	1200

Tablo 4. Eyalet ve şehirlere göre anket sayısı dağılımı

Çüy	179	Talas	50
Oş	167	Batken	46
Calal Abad	188	Bişkek şehri	302
Isık Göl	80	Oş şehri	130
Narın	58		
Toplam	1200		

Tablo 5. Medeni durumuna göre dağılım

Göstergeler	%
Evli	89,1
Dul	4,7
Boşanmış	5,2
Birlikte yaşama	1,0
Toplam	100,0

3.2. Eş Seçim Sürecinde Etkili Olan Faktörler

Eş seçimi dikkate alındığında önemli unsurlardan biri, eş olacak kişinin belirlenmesi aşamasında kimlerin etkili ve yönlendirici olduğu konusudur. Her ne kadar çiftler birbirini seçme ve beğenme hakkına sahip olsa da etrafında olan anne baba ve akrabalarından bağımsız düşünemeyeceği açıktır. Nitekim evlilik çağında olan kimse-lerin istese de istemese de hayat deneyimi olan insanların yardımına ihtiyaç duyduğu bilinen bir gerçektir. Özellikle köklü bir geçmişe ve kültüre sahip olan milletlerin eş

seçimine çok dikkat ettiği de gözlenmektedir. Türk soylu halklarda olduğu gibi Kırgız toplumunda da kişilerin evlenecek eşi seçerken aynı zamanda karşı tarafı seçtiği görülmekte, gençlerin sadece birbiriyle değil bunların aileleri ve akrabaları ile evlendikleri ve akrabalık bağı kurdukları gözlenmektedir. Eş seçecek çiftlerin bazı kimselerin etkisinde kaldığı veya dolaylı olarak baskısına maruz kaldığı söylenebilir. Bunların başında anne baba ve akraba faktörü ile dış çevrenin etkisinden söz edilebilir.

Kırgız toplumunda eş seçiminde kimlerin daha etkin ve önemli olduğunu ortaya koymak için, anket katılımcılarına, Evlilik çağına gelen gençlere “Eş seçiminde kimler karar verici konumdadır?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Araştırmaya katılanlar % 30,7 ile aile kuracak olanların kendileri, % 29,9 ile anne-baba ve aile kuracak kimse birlikte, % 22,2 ile anne-baba birlikte, % 6,7 ile aile büyükleri, 4,5 ile aile kuracakların arkadaş çevresi, % 2,6 ile anne, % 2,5 ile baba, % 0,6 ile *urukun* ileri gelenleri, % 0,3 ile *urunun* ileri gelenleri, olarak cevap vermiştir. Kırgız toplumunda ebeveyn, akraba ve dostların eş seçiminde etkisi görülmekle birlikte öncelikli ve ağırlıklı olarak evlenecek çiftlerin eş seçiminde kendilerinin etkin olduğundan bahsedilebilir.

Eş seçiminde ebeveyn ve diğer büyüklerin öğütlerine ne kadar değer verildiği ve sözünün dinlendiği hususunda fikir sahip olmak düşüncesiyle anket katılımcılarına, “Eş seçiminde anne-baba ve aile büyüklerinin öğütleri dikkate alınır mı?” şeklinde bir soru yöneltilmiş, bu soruya katılımcıların % 53,8 ile her zaman, % 36,1 ile bazen, % 6,4 ile hiçbir zaman, % 3,7 ile cevap veremem şeklinde yanıt vermiştir.

Kırgız toplumunda genel olarak evlenecek gençlerin eş seçiminde aile büyükleri olarak gördükleri kişilerin sözünü dikkate aldıkları ve itibar ettikleri söylenebilir. Son zamanlarda özellikle şehirlerde değişimlerin yaşandığı, evlenecek gençlerin ailelerinin görüşünü almadan beraber yaşadıkları veya evlendikleri haberlerine dahi şahit olunmaktadır. Cinsiyet özelliklerine göre ise eş seçiminde kadınların erkeklerden daha çok aileye bağlı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan eş seçiminde erkeklerin kadınlara nazaran daha serbest ve bağımsız hareket ettiği, ölçütlerin kendilerince belirlendiği ifade edilebilir.

Eş seçiminde bir diğer husus çiftlerin kimler vasıtasıyla ve nerede tanıştığıdır. Bu bakımdan gençlerin tanışma vasıtası ve yeri önemli bir başlangıç olarak sayılabilir. Gençlerin tanışması kendiliğinden gerçekleşebileceği gibi belli kalıp ve değer bütünü içerisinde kendine sosyal işlev yükleyen birtakım kimseler tarafından düzenlenebilir. Bunlar anne, baba, akrabalar aracılığıyla olduğu gibi arkadaşlar da olabilir. Esas olan kişiye uygun birini bulma şeklinde kendini gösterir. Geleneksel Kırgız ailesinde bunu anne ve baba yapacağı gibi özellikle *cenge* (yenge) olarak ifade edilen kimselere büyük görev düştüğü veya görev üstlendikleri gözlemlenir.

Bugün gençlerin bu görevi kendileri veya arkadaş olarak bildikleri çevrelerce yürütülmeye başlandığı söylenebilir. Gelişim ve değişimlere daha net cevaplar vermek adına anket katılımcılarına, “Eşiniz ile kimler aracılığıyla tanıştınız?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Katılımcıların %46,3 ile kendimiz tanıştık, % 23,6 ile arkadaşları-

mız tanıştırdı, % 15,6 ile ailenin yakınları tanıştırdı, % 7,5 ile ailenin büyükleri tanıştırdı, % 6,7 ile yengeler tanıştırdı, % 0,3 ile diğer şekilde cevap verdiği tespit edilir. Aile kuran kişilerin çoğunluğu kendi tanışmış olduğu kişilerle evlenmesine rağmen dostları tarafından tanıştırılan kişilerle de evlenme yoluna gidildiği görülür.

Geleneksel bir özellik gösteren eşlerin ailenin büyükleri, akrabalar ve *cege* olan kişiler tarafından tanıştırılma durumu bugün dahi Kırgız toplumunda kabul gören bir âdet olarak yer alır. Yerleşim yeri özellikleri kıyaslandığında aile kuran kişilerin ağırlıklı olarak eşleriyle şehirlerde kendileri tanıştığı veya arkadaşları tanıştırdığı anlaşılırken kırsalda akraba ve aile büyüklerinin gençlerin tanışmasında etkili olduğu gözlemlenir. Şehirde kırsala kıyasla yengeye daha çok itibar edildiği ileri sürülebilir. Bu açıdan yerleşim yeri ölçütlerine göre eşle tanışma durumuna ilişkin olarak şehirde modern kırsalda ise geleneksel algının varlığına şahit olunur.

Eğitim özellikleri kıyaslandığında da birtakım değişimlerin varlığından söz edilebilir. Özellikle eğitim seviyesi yükseldikçe kişinin evlendiği kişiyi geleneksel anlayıştan modern anlayışa göre belirlediği anlaşılmaktadır. Yüksek tahsil görmüş kişinin eşi % 50,6 oranda kendi tanıştığı kişi olurken ilkökul seviyesindeki kişinin kendi tanıştığı kişi ile aile kurması % 25,0 olarak tespit edilmiştir.

Yengeler baz alınacak olursa söz konusu kıyaslama yüksek öğrenim için %5,6 iken ilk okul düzeyi için % 14,3 olarak kendini gösterir. Bu da bizlere eşlerin tanıştırılma vasıtalarının yerleşim, eğitim gibi daha pek çok alanla doğrusal bir eğilim gösterdiğini gözler önüne sermesi bakımından anlamlıdır.

Aile kuran eşlerin tanışma vasıtası kadar nerede tanıştığı da önemlidir. Katılımcılara “Eşiniz ile nerede tanıştınız?” şeklindeki soruya % 29,8 ile arkadaşlar arasında, % 29,9 ile buluşma döneminde, % 13,8 ile düğünde-kutlamalarda, % 10,4 ile üniversite, % 5,4 ile toplu taşıma araçları (otobüs, minibüs vs.), % 3,5 ile sinema, % 3,4 ile internet, % 1,6 ile tiyatro, % 1,2 ile kütüphane, % 1,0 ile diğer cevabı verdikleri gözlemlenir.

3.3. Eş Seçim Ölçütleri

İnsanoğlu hayatın her alanında ve anında kendine göre ölçütler belirlemiş ve öncelik almıştır. Söz konusu ölçütler ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, psikolojik ve daha sayılamayacak pek çok ilkeler dairesinde oluşmuştur. Eş seçimi de bu ilkeler dairesine göre şekillenen ve belirlenen insan hayatının geleceğine yön veren seçenek ve olgulardandır. Bununla birlikte eş seçiminde bazı faktörlere öncelik verildiği bu yönde ölçütlerin belirlendiği bilinmektedir.

Anket katılımcılarına, “Eşinizi seçerken hangi kriteri esas aldınız?” sorusu yöneltilmiş olup eş seçimi –uyum ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların % 35,0 ile hissiyat-duygu, % 33,5 ile akıl, % 12,7 ile ailenin isteği, % 12,1 ile beni istediği için, % 6,5 ile aldığım bilgiler, % 0,2 ile diğer görüşü yer almıştır. Kırgız toplumu eş seçiminde hissiyata önem vermekle birlikte akıllı kullanmayı da yeğlemiştir.

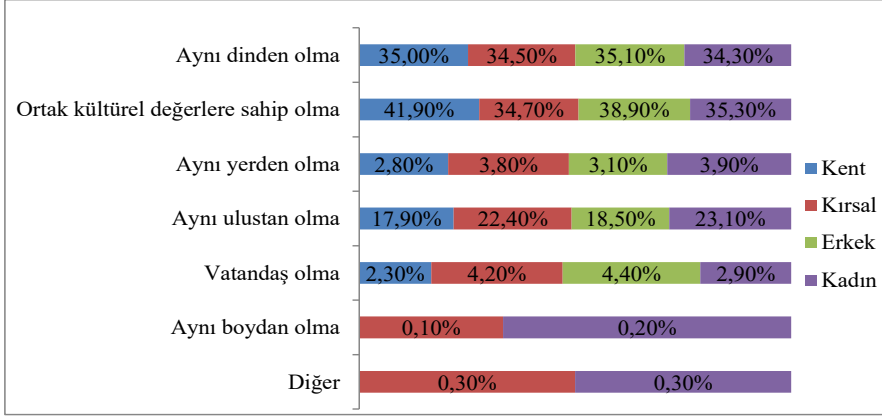
Bazıları eş seçimini ailelerinin beklenti ve arzularına göre şekillendirirken bazıları karşı tarafın kendisini istemesine veya sevmesine bağlamıştır. Kimileri aldığı bilgiler doğrultusunda kimsenin etkisinde kalmadan elindeki malumatlara göre karar vermiştir. Dolayısıyla aile kuran ve çoğu çocuk sahibi olan anket katılımcısı ailelerin eş seçimindeki ve uyumundaki ilk iki kriteri his ve akıl olarak belirtmiştir.

Yerleşim özellikleri kıyaslandığında akıl ve hissiyatın şehirde; ailenin isteği, alınan bilgiler ise kırsalda hâkim unsur olarak görülmektedir. Bu bakımdan şehirde akılcılık ve duygusallık ağırlık merkezi iken kırsalda aile isteğine dayalı geleneksellik ağırlık merkezini oluşturmuştur.

Yaş özellikleri esas alındığında da aile isteğine bağlı geleneksellikten akılcılık ve duygusallığa dayalı bir geçiş yaşandığı anlaşılır. Nitekim 29 yaşa kadar kişilerin eş seçimi kriteri olarak aklın % 32,7, duygu veya hislerin ise % 40,5 oranda seyir etmesine karşın 60 yaş üzeri kişilerin aklı % 31,5%, hisleri ile % 25,0% oranda desteklemiştir. Dolayısıyla gençlerin yaşlı kesme nispeten eş seçiminde akılcılık ve duygusallığın yanında yer aldığı ileri sürülebilir. Ayrıca 29 yaşa kadarki kişilerin %10,9'u aile isteği üzerine, % 5,8'i aldığı bilgiler üzerine eş seçimini yaptığını, 60 yaş üzeri kişilerin % 21,3'ü ailesinin isteği üzerine, % 9,3'ü ise aldığı bilgi ve malumatlara göre eş seçimi tercihinde bulunduğunu ifade etmektedir. Bu da bizlere yaşlı kuşağın geleneksel aile değerleri üzerine eş seçimini belirlediğini göstermekle birlikte dünden bugüne yaşananlara ilişkin bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir.

Eş seçiminde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de iyi bir evlilik için eşler arasındaki ortak beklenti ve benzerliklerdir. Ayrıca ortak hayat görüşü ve hedeflerin aynılığı da beraberliklerindeki mutluluğu olumlu yönde etkileyecek faktörlerdir. Bu bağlamda Kırgız ailesinde eş seçme önceliklerini tespit etmek düşüncesiyle anket katılımcılarına “Hayat arkadaşınızı seçerken hangi özellikler sizin için önceliklidir?” şeklinde çok seçenekli soru yöneltilmiştir. Katılımcıların % 40,1 ile ahlaki değerleri, % 29,5 ile kültür ve eğitim seviyesi, % 9,7 ile fiziki özellikleri, % 7,6 ile ekonomik durumu, % 6,9 ile dindar olması, % 3,7 ile mesleki kariyeri, % 2,5 ile soylu olması biçimde görüş bildirilmiştir. Kırgız toplumunda ahlak, kültür-egitim ve fiziki özelliklerin eş seçiminde ilk üç sırada yer aldığı anlaşılmaktadır. Ahlak ve terbiye ölçütleri hem erkek için hem kadın için birbirine yakındır.

Eş seçimini birtakım sosyal kültürel özelliklere göre de değerlendirmek mümkündür. Kırgız ailesinde var olan sosyal kültürel normların eş seçiminde hangi yönde eğilim gösterdiğini ortaya koymak için “Aile kurmada ve eş seçiminde hangi değer sizin için önemlidir?” şeklinde soru yöneltilerek eş seçimi değer ilişkisi hakkında fikir sahibi olunmuştur. Katılımcılar % 37,0 ile aynı kültürel değerlere sahip olma, % 34,7 ile aynı dinden olma, % 21,0 ile aynı ulustan olma, % 3,6 ile vatandaş olma, % 3,5 ile aynı yerden olma, %0,1 ile aynı boydan olma, % 0,25 ile de diğer olarak görüş bildirmiştir. Kırgız ailesinde eş seçiminin kültür, din ve ulus özelliklerine göre şekillendiği ileri sürülebilir. (Bk. Grafik 1.)

Grafik 1. Aile kurmada ve eş seçiminde hangi değer sizin için önemlidir?

Yerleşim yeri özellikleri kıyaslandığında eş seçiminde kentte (%41,9) kültür özelliklerinin kırsala (%34,7) göre daha belirleyici olduğu gözlenirken kırsalda (%22,4) ise eş seçiminde ulus değerinin kentte (%17,9) göre ön planda seyrettiği görülmüştür. Din değerinin gerek kentte gerekse kırsalda birbirine yakın oranda çıktığı söylenebilir. Bu açıdan eş seçiminde kentte kültür, kırsalda ise ulus değerinin belirleyici olduğu ileri sürülebilir. Din ise bu arada hem kent için hem de kırsal için dengeleyici unsur olarak karşımıza çıkar.

Başlangıç insanlık tarihi kadar eskilere uzanan dinin tarihin her döneminde bireyleri ve toplumları etkileyen önemli bir kurum olarak kendini göstermiştir (Keskin, 2004: 7). Dinin aynı zamanda tarihsel süreçte toplumun geçirdiği değişim aşamalarını belirleyen bir sosyal hüviyete sahip olması, kişiye değer ve sembol sistemi vererek bir zihniyet algısı kazandırdığı da söylenebilir. İnsanlığın en eski dönemden itibaren ayrılmaz bir parçası olan din, bireyin zihin dünyasında ve eylemlerinde etkin bir unsur olarak varlığını sürdürür. Peter L. Berger hayata anlam ve gaye kazandıran dinin insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynadığından dem vurur. Ayrıca toplumsal geçerliliğin önemli unsurlarından birisi olana dinin toplumsal yapının davranışlarını belirlemede merkezi bir konuma sahip olduğu ifade edilir (Abuzar, 2011: 147-148).

Bireyin ve toplumun kılcal damarlarına kadar etki eden dinin ailenin esasını teşkil eden eş seçimine etki etmemesi düşünülemez. Söz konusu gelişim aşamalarına Kırgız toplumunda da rastlamak mümkündür. Kırgız toplumunda aynı dinden olma olgusunun eş seçiminin belirlenmesindeki ilk üç etmeden biri olduğunu daha önce ifade etmiştik. Söz konusu ölçüklerin geleneksel dini algı ve âdet ilkesi dairesinde şekillendiği anlaşılır. Kırgız ailesinde eş seçimde önceliklerin İslam dini çerçevesinde oluştuğu anlaşılmaktadır. Bunun da temel sebebinin Kırgız halkının kendini Müslü-

man olarak tarif etmesi olarak göstermesi etkilidir. Bunun dışında nadir olsa diğer dinlere mensup insanlarla aile kurulduğu gözlenmektedir. Genel anlamda düşünüldüğünde eş seçiminde dinin Kırgızlar için öncelik olduğu söylenebilir. Dinleri farklı olan insanların evlilikleri problemlili evlilikler arasında düşünülebilir. Zira insanın davranış ve tutumları çoğu zaman dine indeksli olarak hayat hakkı bulmuştur.

Kırgız toplumunda eş seçiminde öncelikli değerlerden birini aynı dini inanca sahip olma olduğu yukarıdaki verilerden de alenen ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte eş seçiminde farklı dine mensup kişilerin tercih edilmesi ve evlilik yapılmasına Kırgız toplumu nasıl yaklaşmaktadır ve genel tutumu ne yöndedir sorusunu akla getirmiştir. Bu bağlamda farklı dine mensup kişilerle aile kurulmasına halkın tavrını ölçmek düşüncesiyle anket katılımcılarına “Kırgız gençlerinin farklı dine mensup kişilerle aile kurmasına nasıl bakıyorsunuz?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Çalışma sonucunda anket katılımcılarının %4,1 ile kesinlikle destekliyorum, din ve sevgi birbirinden farklı şeylerdir, % 7,4 ile evet destekliyorum sevgi dini tamamlar, % 28,0 ile olabilir, % 26,6 ile kesinlikle desteklemiyorum farklı dine mensup kişilerin aile olarak yaşaması imkânsızdır, % 18,3 ile desteklemiyorum farklı dine inanan ailelerin mutlu olacağını düşünmüyorum, % 10,5 ile bilmiyorum, % 5,1 cevap veremem olarak görüş bildirdiği anlaşılır. Veri sonuçları Kırgız toplumunda farklı dine mensup kişilerle aile kurulmasına ilişkin çeşitli görüşlerin yer aldığını gösterir.

Kırgız gençlerinin farklı dinlere mensup ilişkilerine % 11,5 ile olumlu, %44,9 ile olumsuz, % 28,0 ile arada kaldığı, %15,6 ile kararsız tavır takındığı söylenebilir. Olumsuz tavır içinde tamamen karşıyım görüşünün % 26,6'lık bir oranı ihtiva etmesi halkın bu konuda ne kadar hassas olduğunu ortaya koyması bakımından da manidardır.

Kırgız gençlerinin farklı dinden kişilerle aile kurması kapsamında cinsiyet özellikleri kıyaslandığında erkeklerin (%45,9) kadınlara (%44,0) nazaran daha olumsuz tavır takındığı anlaşılmaktadır. Söz konusu duruma yaş özellikleri kıyaslandığında genç kuşakların yaşlı kuşaklara nazaran daha olumlu yaklaştığı görülür.

Yerleşim yeri özellikleri esas alındığında farklı dine mensup kişilerle aile kurmak için kırsal (%11,5) kıyasla kentte (11,9%) olumlu tavır takınıldığı; kırsalda (%46,4) ise kente (%41,7) nazaran olumsuz tavrın üst seviye olduğu görülür. Olabilirlik olasılığında ise kentte (%31,4) kırsala (24,6%) kıyasla kabul edilebilirlik oranının daha yüksek olduğu anlaşılır.

Genel itibariyle farklı dine mensup kişilerle Kırgız gençlerinin aile kurma durumuna ilişkin erkeklerin daha katı tavır aldığı, gençlerin ise olumlu yaklaşma eğiliminde olduğu, kırsaldan kente gidildikçe genel algı değerlerinde sapma ve değişmelerin kendini gösterdiği anlaşılmaktadır.

Ailenin sosyo-ekonomik durumu, ailenin yerleşim yeri ve şekli, yerleşim yerinin coğrafi özellikleri, tarihi özellikleri, yaşama şeklini hayata bakış açısını ve davranışları eş seçimini önemli ölçüde etkilemektedir.

Kırgız ailesinde eş seçmenin temel ilkesi olarak insan toplumuna özgü bilgi, inanç ve davranışlar bütünü ile bu bütünün parçası olan maddi nesnelere olması yanında, toplumsal yaşamın dil, düşünce, gelenek, işaret sistemleri, kurumlar, yasalar, aletler, teknikler, sanat yapıtları gibi her türlü maddi ve tinsel ürününü kapsamında önemli bir konuma sahiptir. Dolayısıyla aynı kültürel değerleri paylaşan ve aidiyetlik hisseden ailelerin evlilik kurmaları olumlu olarak karşılanabilir.

Toplumlardaki gelenekler, örf ve âdetler değer sistemi ve kurallar kişilerin davranışlarını belirleyen temel etkenlerdir. Kırgız ailesinde eş seçimi dairesinde aynı kültür ve ulustan olma özelliğinin önemine işaret edilmekle birlikte aynı kültürel değerleri paylaşan Türk dilli ve Türk soylu halklarla yapılan evliliklerin diğer etnik grup ve kültürel değere sahip halklara nazaran daha fazla olması eş seçimindeki kültür benzerliği ilkesiyle örtüşmektedir.

2018 resmi verilerine göre Kırgızistan'ın nüfusu 6 256 730 kişiden oluşur bunun ise %73,3'ünü Kırgızların teşkil ettiği anlaşılır (NSK KR, 2018:56). Geriye kalan %26,7'lik dilimin ise Özbek, Rus, Dungan, Uygur, Tacik, Türk, Kazak, Tatar, Koreli gibi 80' den fazla halk oluşturur. Bu bağlamda nüfusun büyük bir çoğunluğunu oluşturan Kırgız toplumunun çok halklı bir yapı içinde diğer kültür ve halklarla aile bağı kurulması ve kız alıp vermelerin yaşanması doğal bir durumdur. Her halkın kendine has kültürel değer algısı ve milli duruşu olduğu için bu tür evliliklere karşı birtakım tavır içinde olunacağı da malumdur.

Kırgız toplumunun Kırgızistan'da yaşayan diğer halklarla aile kurmaya ilişkin yaklaşımlarını ortaya koymak için anket katılımcılarına "Kırgız gençlerinin Kırgızistan vatandaşı diğer halklarla (Rus, Özbek, Dungan, Uygur, Koreli vs.) aile kurmasına nasıl bakıyorsunuz?" şeklinde soru yöneltilmiştir. Katılımcıları % 19,3 ile kesinlikle karşıyım, % 24,2 ile doğru bulmuyorum, % 30,0 ile olabilir, % 6,8 ile doğru buluyorum, % 12,1 ile kabul edilebilir, % 4,4 ile bilmiyorum, % 3,2 ile cevap veremem olarak fikir beyan ettiği tespit edilir.

Kırgızistan'da yaşayan farklı halklarla Kırgız gençlerinin aile kurmasına halkın büyük oranda karşı olmasına ve olumsuz (% 43,5) görüş bildirmesine karşın % 18,9'lık bir oranın olumlu karşıladığı görülür. Söz konusu verilerde olabilirlik olasılığı üzerinde durulduğu da dikkat çekicidir. Erkeklerin kadınlara nazaran Kırgızistan'da yaşayan halklarla aile kurma durumuna olumsuz yaklaştıkları buna karşın kadınların olabilirlik olasılığı üzerinde durdukları da tespit edilir.

Yerleşim yerleri özelliklerinde aynı soruya geleneksel ve çağdaş düşünce kalıpları içinde cevaplar verildiği gözlemlenir. Bu bağlamda ülkede yaşanan diğer halklarla aile ilişkisi kurulması kırsalda (%18,1) nazaran kentte (%20,8) daha olumlu karşılanmakta, kente (%38,9) göre kırsalda (%45,6) olumsuz yaklaşımın üst seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Olabilirlik olasılığı kentte (%34,6) yaygın bir kanı olarak karşımıza çıkmakla birlikte kırsalda (%27,8) da benzer düşüncenin varlığından söz edilebilir.

Kırgızistan'da yaşayan diğer halklarla aile kurulmasına Kırgız ailesinin olumlu ve olumsuz görüş içinde olduğu anlaşılır. Şehirde yaşayan halkın buna daha sağ duyulu ve duyarlı yaklaştığı görülürken kırsalda yaşayan kesimin ise daha ihtiyatlı davrandığı geleneksel düşüncelere göre hareket ettiği, gelişmeleri milli açıdan değerlendirdiği söylenebilir. Bu durum kırsalın söz konusu evlenmelere kesin olarak karşı çıktığı anlamına gelmemelidir.

Son zamanlarda ekonomik, siyasal ve sosyal sebeplerden dolayı Kırgız gençlerinin yabancı ülke vatandaşlarıyla aile kurma durumlarında genel bir artışın yaşandığı gözlenmektedir. Küresel ölçeklerde dünya insanı yaratma ilkeleri dâhilinde bu süreçlerin devamlı desteklendiği bir gerçektir. Farklı ülke insanının aile kurması farklı kültürlerin tanınmasına, ekonomik refaha sebep olacağı gibi arada kalan çocukların milli ve manevi değerden kopuk, kültürüne yabancı ve kimlik boşluğuna düşeceği aşikârdır.

Yabancı ülke vatandaşlarıyla yapılan evliliklerin milli ve manevi değer algısı içinde değerlendirilmesi ve sebeplerinin ortaya konması önemlidir. Bu kapsamda araştırma katılımcılarına “Kırgız gençlerinin yabancı ülke vatandaşlarıyla aile kurmasını neye bağlıyorsunuz?” şeklinde soru yöneltilmiş ve görüşlerine başvurulmuştur. Katılımcıların % 42,1'i ekonomik kaygı sebebiyle daha rahat bir hayat sürme beklentisi, % 21,5'i gençler arasında duygusal bağ ve sevgi, % 15,1'i, yabancı ülke kültürüne ilgi ve merak, % 14,6'sı ülkesinde aradığını bulamaması ve gelecek kaygı

sı, % 6,6'sı demografik açıdan kadın erkek sayısındaki dengesizlik şeklinde karşılık vermişlerdir.

Kırgız halkı, gençlerin yabancı ülke vatandaşları ile aile kurmasını ekonomik ve duygusal sebeplere dayandırmaktadır. Başka kültürleri tanıma merakı ve ülkeden duyulan memnuniyetsizlik de yabancı vatandaşlarla evlenme gerekçesi olarak karşımıza çıkar. Araştırmaya katılan erkek ve kadınların birbirine aynı doğrultuda ve birbirine yakın orandan cevap verdikleri görülür. En büyük oran farklılığının yabancı ülke kültürüne ilgi ve merak değerinde olduğu tespit edilir. Bu bakımdan kadınların % 25,4'i erkeklerin ise %19,9'u yabancı ülkelerin kültürüne duyulan ilgiyi sebep göstermiştir. Ekonomik ve duygusal gerekçeler cinsiyet kıyaslamasında da ilk iki sırada yer bulmuştur. Yaş özelliklerinde de ekonomik ve duygusal sebepler ilk sırada yer almasına karşın genç ve yaşlı kuşak arasında önceliklerin farklı olduğu dikkati çeker.

Tablo 6. Kırgız gençlerinin yabancı ülke vatandaşlarıyla aile kurmasını neye bağlıyorsunuz?

Göstergeler	Çüy %	Oş %	Isık Göl %	Calal Abad %	Talas %	Narın %	Batken %
Ekonomik kaygı sebebiyle daha rahat bir hayat sürme beklentisi	42,0	36,0	43,3	46,7	38,7	43,7	36,8
Demografik açıdan kadın erkek sayısındaki dengesizlik	8,7	7,9	2,5	4,8	8,1	5,1	8,8
Yabancı ülke kültürüne ilgi ve merak	16,3	16,1	10,9	13,9	12,6	17,7	19,3
Gençler arasında duygusal bağ ve sevgi	19,0	25,2	26,9	20,8	22,5	18,4	24,6
Ülkesinde aradığını bulamaması ve gelecek kaygısı	14,0	14,9	16,4	13,9	18,0	15,2	10,5

Kırgız gençlerinin yabancı ülke vatandaşları ile evlilik sebepleri kadar halk tarafından buna karşı takınılan tavır da önemlidir. Her şeyin sebep sonuç dairesinde gelişmesi doğaldır. Önemli olan halkın söz konusu olaya doğrudan ne reaksiyon verdiğidir. Bu çerçevede anket katılımcılarına, “Kırgız gençlerinin yabancı ülke vatandaşlarıyla aile kurmasını nasıl bakıyorsunuz?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Katılımcıların %3,9 ile kesinlikle destekliyorum, % 5,8 ile destekliyorum, % 34,8 ile olabilir, % 24,4 ile kesinlikle desteklemiyorum, % 22,2 ile desteklemiyorum, % 5,4 bilmiyorum, %3,5 ile cevap veremem olarak görüş beyan ettikleri görülür.

Araştırmaya katılanların yabancı ülke vatandaşlarının Kırgız gençleri ile aile kurmasına ilişkin olumlu, olumsuz, olabilirlik olasılığı ve kararsızlık şeklinde çeşitli tavırların olduğu anlaşılır. Ağırlıklı olarak olumsuz bir yaklaşımın varlığından söz edileceği gibi olabilirlik olasılığı ile görüşlerde yumuşak bir geçişin sağlanabilirliği de dikkate alınmalıdır.

Kırsala kıyasla kentte yabancı evliliğine daha olumlu yaklaşılmakta ve olabilirlik olasılığı da % 38,5 ile kentte daha yüksek orandadır. Bununla birlikte kırsalda olabilirlik olasılığının 33,0% oranda olduğuna tanık olunur. Erkeklerin (%49,4) kadınlara kıyasla (%44,1) yabancı eşe daha olumsuz yaklaşımlarına karşın kadınların (%10,3) erkeklerle (%9,1) kıyasla yabancı eşe daha sıcak baktığı ileri sürülebilir. Yaş özellikleri dikkate alındığında yaşlı kuşağın genç kuşağa nazaran yabancı eş konusunda daha olumsuz tavır takındığı ve muhafazakar anlayışını ve geleneksel tutumunu korumaya çalıştığı söylenebilir.

Son zamanlarda eş seçiminde uygulanan geleneklerin değiştiği etnik ve sosyal yönlerin bozulduğu belirtilmektedir. Bu da kendine özgü özellikleriyle bir akım ola-

rak görülür. Kardeş olan Türk halklarının birbirinden kız alıp vermesi eskiden bu yana olagelen bir davranış olmasına rağmen son zamanlarda özellikle Koreli, Çin, Rus, Yahudi, Ermeni, Alman, Ukrayna, Belarus gibi halklarla akrabalık ilişkisi kurulması alışlagelenin dışında gelişmelerdir. Bunun da kültürel katılım, dil öğrenme, uluslararası olma gibi birtakım kalıplar altında gerçekleştiğine tanık olunur. Daha önceleri tek tük görülen bu durum son zamanlarda bir hayli hız kazanması dikkatleri celp etmektedir. Bunda Kırgızistan'da kadın nüfusun erkeklere oranla daha fazla olması, genç erkek nüfusun dış ülkelere çalışmak amacıyla gitmesi ve doğal olarak demografik yapının gittikçe bozulması, ekonomik durumun zayıflığı ve gelecek endişesi göstermek mümkündür.

Eş seçiminde önemli unsurlardan biri kişinin yaşadığı yer ve bölgeyle de yakından ilintilidir. Zira kişi yaşadığı yerin örf âdet ve gelenekleriyle yoğrulur, oranın bütün özelliklerini bünyesinde barındırır. Böylece kişiliği ve benliği oluşur. Eş seçerken de bu özelliklere dikkat ederek evlilik tercihinde bulunur. Bugün içinde yaşadığınız toplumda mekân yakınlığı bütünüyle hayatımızı etkilemekte aynı mekânları aynı cinsten ve karşı cinsten birçok insanlarla paylaşmak durumunda kalmaktayız.

Kırgız toplumunun mekân ölçeklerinde eş seçme durumunu nedir sorusuna cevap bulmak için kişilerin doğum yeri özellikleri kapsamında köy, reyon ve şehir yerleri ile bölge göstergeleri çerçevesinde yoğunluk değerleri hakkında bilgi edinmeye çalıştık. Bu bağlamda araştırmaya katılan anket katılımcılarına “Doğum yeriniz neresidir?” ve “Eşinizin doğum yeri neresidir?” soruları yöneltilerek doğum yeri özelliklerinden mekânsal anlamda eş seçim özellikleri saptama yoluna gidilmiştir.

Söz konusu yerleşim yerleri ele alındığında köyde doğanların % 81,3 ile köyde, % 7,1 ile kasabada ve %11,5 ile şehirde doğanlarla aile kurduğu, dolayısıyla köyde doğanların köyde doğanlarla evlenmeye öncelik verdiği söylenebilir. Kasabada doğanlar için durumun biraz daha farklı olduğu görülür.

Kasabada doğanların öncelikli tercihinin köyde doğanlar (%52,1) olduğu dikkati çeker. Daha sonra ise kasabada (%31,4) doğanların geldiği görülür. En son sırayı ise şehir (%16,4) oluşturur. Şehirde doğanlar ise eş seçiminde şehirde doğanlara (%49,1) öncelik verdiği söylenebilir. Şehirde doğanlar için ikinci sırada köyde doğanlar (%34,4) yer alırken kasabada doğanların (%12,5) en son sırada yer aldığı anlaşılır.

Köyde doğanların köyde doğanları, şehirde doğanların ise şehirde doğanları eş seçiminde öncelikle tercih ettiği görülür. Kasabada doğanların ise öncelikli olarak köyde doğanları eş seçim tercihi olarak görmesini kasabanın köylerle yakın özelliklerde olması ve sosyal, kültürel, ekonomik anlamda benzerlik göstermesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Araştırma kapsamında, mekân yakınlığının eş seçimini etkileyen faktörlerin başında geldiği ileri sürülebilir.

Yerleşim yeri özellikleri eş seçiminde etkin bir gösterge olduğu gibi kişilerin aynı bölgeden olması da eş seçiminde öncelik sırasında yer alır. Burada da mekân

özellikleri, ekonomik, sosyal ve kültürel değerler ön plandadır. Anket katılımcılarının doğduğu bölgeler dikkate alınarak bölgeler arası eş seçme durum özellikleri üzerinde durularak tespitlerde bulunulmuştur. (Bk. Tablo 7).

Tablo 7. Sizin ve eşinizin doğum bölgemiz neresidir?

Eşinizin doğduğu bölge neresi?	Doğduğunuz bölge neresi?							
	Çüy %	Oş %	Isık Göl %	Calal Abad %	Talas %	Narın %	Batken %	Yabancı ülke
Çüy	47,3	4,3	8,5	3,1	14,6	12,2	1,7	16,7
Oş	3,6	75,2	1,2	7,1	2,9	2,1	8,5	25,5
Isık Göl	10,0	2,4	63,0	0,7	5,8	12,7	1,7	25,5
Calal Abad	10,9	10,0	4,8	85,8	4,9	2,6	5,1	8,3
Talas	9,1	2,4	3,6	1,4	67,0	3,2	0,0	16,7
Narın	15,5	3,3	18,2	0,7	1,9	67,2	0,0	0,0
Batken	2,7	1,9	0,0	0,7	1,0	0,0	83,1	0,0
Yabancı ülke	0,9	0,5	0,6	0,7	1,9	0,0	0,0	8,3

Kırgız toplumunda kişilerin doğum bölgeleri kapsamında eş seçiminde temel esasın aynı bölgeden olma özelliği gösterdiği ifade edilebilir. Bunda yerleşim yeri yakınlığı etkili olduğu gibi kişilerin benzer kültürel davranış içinde ve algıda olması da önemlidir. Eş seçiminde çoğunlukla kişilerin öncelikli olarak kendi bölgesindeki kişiyle evlendiği görülmekle birlikte sonraki eş seçim durumunu coğrafi uzaklık ve yakınlığa göre belirlendiği söylenebilir.

Eş seçiminde ve tercihinde kültürel yakınlık ve benzerliklerin kimi zaman yerleşim yeri ve bölge özelliklerinin önüne geçtiği görülebilir. Çüy bölgesi Kırgızistan'ın diğer bölgelerinden gelen insanların birlikte yaşadığı ve en yoğun olarak bulunduğu bölgedir. Dolayısıyla Çüy bölgesini mozaik olarak tarif etmek mümkündür. Özellikle Kırgızistan'ın güney bölgesi olarak ifade edilen Oş ve Calal Abad bölgesinden pek çok kişinin Çüy bölgesinde ikamet ettiği ve çalıştığı gözlenmektedir. Çüy bölgesinde nüfus yoğunluğunu diğer bölgelere nazaran Oş ve Celal Abad kökenli kişiler oluşturur, bu bakımdan Çüy bölgesinde doğanlarla Oş ve Calal Abad kökenli kişilerin daha fazla evlilik durumuna rastlanması gerekmektedir. Buna karşın Çüy bölgesinde doğan kişilerin eş seçiminde Çüy'den (%47,3) sonra Narın bölgesine (%15,5) yer verdiği tespit edilir. Çüy bölgesinin eş seçim tercihinde Narın bölgesinin ikinci sırada gelmesinde coğrafi yakınlıktan ziyade kültürel benzerlikler ve yakınlıkların göz önüne alındığı ileri sürülebilir. Oş ve Calal Abad bölgesi kökenli kişilerin Çüy bölgesinde nüfus yoğunluğu açısından önemli sırada yer almasına karşın eş seçiminde Calal Abad'ın üçüncü Oş'un ise altıncı sırada yer alması Çüy bölgesinde eş seçiminde kültürel benzerlik ve yakınlık tezini açık olarak ortaya koymaktadır.

Eş seçiminde bir diğer ölçüt de eş adaylarının eğitim durumudur. Her ne kadar son zamanlarda gençler eş seçimine kendileri karar verse de eğitim düzeyi gibi etkenler eş seçmede hâlâ belirleyici unsur olarak kendini gösterir. Yapılan araştırma kapsamında Kırgız ailesinde eş seçim ölçütleri dikkate alındığında eğitimin önemli bir unsur olarak eş tercihiinde etkili olduğu ve varlığını sürdürdüğü anlaşılır. Çiftlerin büyük oranda kendi eğitim seviyesindeki veya ona yakın kişilerle evlendiği tespit edilir. Erkekler kendinden daha düşük eğitim düzeyine sahip kadınlarla aile kurabilirken kadınların kendi eğitim seviyesinden düşük kişilerle daha az aile kurduğu tespit edilmektedir. Bu da bizlere kadınların erkeklere kıyasla kendi eğitim seviyesi üzerinde veya denginde erkekleri eş olarak tercih ettiklerini göstermektedir. Eldeki veriler çerçevesinde Kırgız ailesinde eş seçimi ile eğitim düzeyi arasında bir doğru orantının varlığından bahsetmek de mümkündür.

Eş seçimiyle ilgili önemli mesele, kişilerin akrabalık durumları kapsamında eşini belirleyecekleri kişilerle olan yakınlık durumudur. Kırgız ailesinde baba taraftan yedi *muun* (kuşak-nesil) olarak belirlenen eş seçme durumunda bazı değişimler ve gelişmeler yaşandığı gibi akraba evliliklerinde de bu sürecin aynı yönde ilerlediği anlaşılır. Zira yazılı ve sözlü kaynaklarda dile getirilen *bölö* yani teyze çocuklarının evlilik durumuna bugün dahi rastlanmakla birlikte “tayeke” (dayı), “tayece” (teyze) çocukları olan kişilerin aile kurdukları da tespit edilmektedir.

Her ne kadar *ece* (hala), *bayke* (amca) çocuklarının evlilikleriyle karşılaşılsa da *bayke* çocuklarının yani erkek taraftan akraba olan çocukların evlik durumu birtakım geleneksel doğmalar düşünüldüğünde olmaması gerek düşüncesi hâkimdir. Fakat bu yönde elde verilerin olması, kuşak doğmasında da bazı değişimlerin yaşandığına işaret etmektedir. Bu süreçlerin kendi içinde daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alınması, ekonomik, sosyal ve kültürel değişim ve gelişimler ekseninde değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

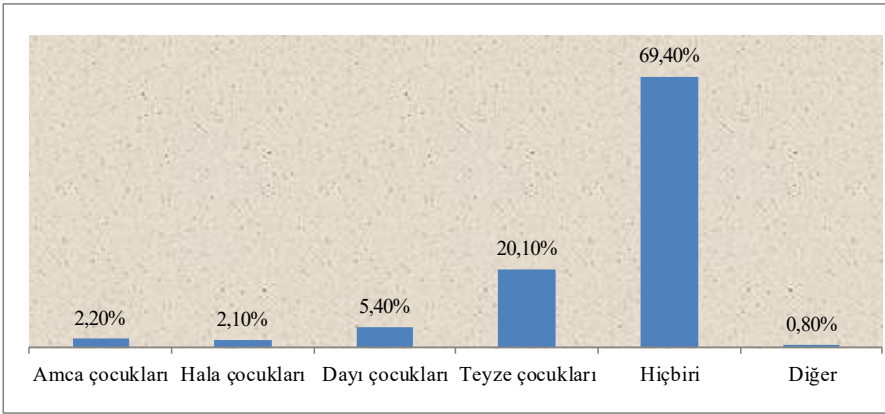
Kırgız toplumunda kişilerin seçmiş oldukları eşlerinin akrabalık derecelerini tespit etmek amacıyla, “Eşiniz ile akrabalık ilişkiniz nedir?” şeklinde soru yöneltilmiş olup Kırgız ailesindeki akrabalık ölçeklerinin eşlere yansımaları hakkında fikir sahibi olunmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda akrabalık-eş seçimiyle çerçevesinde ankete katılımcılarının %2,1 ile amcamın (babamın abisi veya erkek kardeşi) oğlu/kızı, %1,0 ile halamın (babamın ablası veya kız kardeşi) oğlu/kızı, %1,1 ile teyzemin oğlu/kızı, %0,9 ile dayımın oğlu/kızı, % 8,0 ile uzak akraba, %86,9 ile akrabalık bağımız ve ilişkimiz yok şeklinde yakınlık durumunu dile getirmiştir. Bu da bizlere yaygın olmasa da akrabalık evliliklerinin olduğunu göstermesi bakımından manidardır.

Ayrıca söz konusu eş seçimindeki akrabalık durumunu daha net bir şekilde ortaya koymak ve bunu belirlemek düşüncesiyle anket katılımcılarına, “Ailenizde hangi akrabaların çocukları ile aile kurmaya izin verilmekte ve örnekleri görülmektedir?” şeklinde çok seçenekli soru yöneltilmiştir. Katılımcıların % 2,20 ile amca, %2,10 ile hala, % 5,40 ile dayı, % 20,10 ile teyze, % 69,40 ile hiçbiri olarak cevap verdikleri tespit edilmektedir.

Yukarıda bahsi geçen veriler Kırgız ailesindeki eş-akrabalık ilişkilerini yansıtmaması bakımından önem taşımakla birlikte diğerlerine nazaran teyze çocuklarının evliliklerinin daha yaygın bir uygulama olduğundan söz edilebilir. Tarihi süreç içinde görülmediği iddia edilen veya belli bir *muun* (kuşak-nesil) geçmesi gerektiği şeklinde ifade edilen amca çocuklarının evlenme durumuna bugün doğrudan tanık olduğundan da bahsedilebilir. Yahut anket katılımcılarının söz konusu durumu kuşak ölçütlerine göre hesap ettikten sonra cevaplandığı da iddia edilebilir.

Eş seçimi ve akrabalık ilişkilerinin Kırgız ailesinde ne derecede etkili ve seviyede olduğunu belirlemek amacıyla Kırgızistan genelinde geniş kapsamlı çalışma ve araştırmaların yürütülmesi gerekmektedir. Daha geniş bilgilere varılması için bölgeler düzeyinde yapılacak çalışmanın *uruu* ve *uruk* indeksli yapılması daha önceki çalışmaları değerlendirmemiz açısından da imkan sağlayacaktır. (Bk. Grafik 2).

Grafik 2. Ailenizde hangi akraba çocuklarıyla evlilik yapmaya izin verilir veya yaygın görülür?



Kırgız toplumunda aile kuracak gençlerin eş seçiminde ata soyuna önem verdiği yönünde bilgilere tarihi kaynaklarda ve folklorik bilgilerde rastlanabilir. Kız alıp verme durumunun erkek taraftan yedi kuşağa kadar dayandırıldığı bilinir. Buna rağmen yedi kuşak uygulamasında tarihi süreç içinde bazı değişiklikler ve gelişmeler de yaşanmıştır. Özellikle 19 ve 20. Yüzyıllarda yapılan etnografik, folklorik ve antropolojik çalışmalar bahsi geçen süreçlerle ilgili olarak düne ilişkin fikir sahibi olmamıza büyük katkı sağlamaktadır. N. P. Dırenkova, N. İ. Grodekov, Moldo Asan, Abramzon, N. İzraztsov, Cumagulov, Remi Dor gibi bilim adamlarının çalışmaları süreç ile ilgili çalışmalara açıklık getirmektedir. Evlilikte eş seçmeyle ilgili yedi kuşak geleneğinin beş, dört, üç kuşak şeklinde gerilediğini dahi belirtmişlerdir. Bizlerde eş seçimi ile ilgili dikkat edilen bu hususu sosyolojik perspektiften ele alma imkânına eriştik.

Bugün Kırgız ailesinde halen var olduğunu bildiğimiz ata soyu ve kuşak hesabında ne tür gelişmelerin yaşandığı ve ağırlıklı olarak hangi kuşağa kadar evliliğe izin

verildiği sorusuna yanıt bulmuş olacağız. Bu doğrultuda anket katılımcılarına, “Ailenizde veya boyunuz içinde *ata tegine* bakarak kız alıp vermelerde kaç nesle kadar izin verilmektedir?” şeklinde soruya katılımcıların % 3,9 ile 1 nesil, % 3,4 ile 3 nesil, % 4,7 ile 4 nesil, % 4,2 ile 5 nesil, % 33,1 ile 7 nesil olarak cevap verirken % 35,2 hiçbir şekilde izin verilmediği ve % 0,8 ise diğer olarak görüş bildirdiği gözlemlenir. Akrabalar arasında yani baba taraftan yakınların hiçbir durumda aile kuramayacağı görüşü hâkim olmasına karşın yedi göbeğe kadar kız alıp verilebileceği ortaya konmuştur. Bunun yanı sıra eş seçiminde 1, 3, 4, 5 kuşağa kadar kız alıp verme işlerinde herhangi bir sakınca olmadığı söylenebilir.

Tablo 8. Ailenizde veya boyunuz içinde ata tegine (baba soyuna) bakarak kız alıp vermelerde kaç nesle kadar izin verilmektedir?

Bölgeler	Çüy %	Oş %	Isık Göl %	Calal Abad %	Talas %	Narın %	Batken %
Göstergeler							
1. Kuşak Göbek	3,1	3,4	1,7	7,0	9,5	3,3	15,4
3. Kuşak (Göbek)	5,7	4,1	0,0	3,7	3,2	1,1	7,7
4. Kuşak (Göbek)	4,8	16,2	1,7	4,2	1,6	1,1	7,7
5. Kuşak (Göbek)	4,3	12,2	2,6	3,7	3,2	2,2	7,7
7. Kuşak (Göbek)	33,0	33,8	67,2	36,7	38,1	44,6	19,2
Hiç olmaz	48,9	29,1	26,7	43,3	42,9	44,6	42,3
Diğer	0,3	1,4	0,0	1,4	1,6	3,3	0,0

Yerleşim özellikleri dikkate alındığında akrabalar arasında evlilik için kız alıp verme durumuna ilişkin olarak kentte hiçbir şekilde olmaz cevabı ilk sırada yer alırken kırsalda yedi kuşak geleneğinin hüküm sürdüğü tespit edilir. Bölgeler baz alındığında ise elde edilen sonuçların bölgelerin sosyal, kültürel, ekonomik dokusu göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Tarihi süreç içerisinde bahsi geçen kuşak veya nesil göstergelerinin mevcut olduğu bilinmekle birlikte araştırmaya katılan kişilerin vermiş olduğu cevaplarla Kırgız ailesinde kız alıp vermedeki nesil hesabı sınıflandırılmaya ve yüzdelik olarak ifade edilmeye çalışılmıştır. (Bk. Tablo 8).

4. Sonuç ve Değerlendirme

Kırgız toplumunda evlenecek gençlerin eş seçiminde aile büyükleri olarak gördükleri kişilerin sözünü dikkate aldıkları ve itibar ettikleri söylenebilir. Buna rağmen son zamanlarda evlenecek gençlerin ailelerinin görüşünü almadan beraber yaşadıkları veya evlendikleri haberlerine dahi şahit olunmaktadır. Eş seçiminde kadınların erkeklerden daha çok aileye bağlı olduğu söylenebilir.

Evlenecek gençlerin eş seçiminde kişilerin *ata tegine* (soy, sop, baba soyuna), toplum içindeki itibarına, insani vasıflarına, örnek kişiler olmasına bakılmakla beraber dünürlerin sosyal ve ekonomik durumu da göz önünde bulundurulmaktadır.

Eş seçiminde gençlerin kendiliğinden tanıştığı gibi ebeveyn, akrabalar, arkadaşlar aracılığıyla tanışıklarına rastlanmaktadır. Ayrıca *cenge* (yenge) faktörü üzerinde durulmaktadır.

Kişilerin eş seçiminde hissiyat ve akıl faktörüne de dikkat ettiği tespit edilmektedir. Ayrıca ahlak, kültür-egitim ve fiziki özelliklerin eş seçiminde öncelikler arasında olduğu ileri sürülebilir.

Eş seçimindeki değer faktöründe çiftlerin kültür, din ve ulus özellikleri üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Kırgız halkının Kırgızistan'da yaşayan farklı halklarla aile kurmasına büyük oranda karşı olduğu ve olumsuz görüş bildirdiği tespit edilmekle birlikte bu durum Kırgızistan vatandaşı olmayan yabancı kişilerle yapılan evliliklerde de kendini göstermektedir.

Kırgız toplumunun mekân ölçeklerinde eş seçme durumunda ise kişilerin aynı bölgeden olma etkili olduğu gibi kişilerin benzer kültürel davranış içinde ve algıda olması da önemlidir.

Kırgız toplumunda evlilik türleri çerçevesinde iç evlilik sınırlı olmasına karşın dış evlilik yaygın olarak görülmektedir. Her ne kadar töre uyarınca erkek taraftan yedi kuşak geçmeden herhangi bir evliliğe izin verilmese de hayatın akışı içinde bunun ihlal edildiğine rastlanmaktadır. Eş seçiminde teyze çocuklarının evlilikleri onaylayan uygulamaların arasında gelmektedir.

Akrabalar arasında yani baba taraftan yakınların hiçbir şeklide aile kuramayacağı görüşü hâkim olmasına karşın yedi göbeğe kadar kız alıp verilebileceği görülmektedir.

Eş seçme ile ilgili geleneksel prensiplerin bugün hali hazırda Kırgız toplumunda halen yaşadığı görülmekle birlikte birtakım uygulamalarının kalıp değiştirdiği söylenebilir.

Kırgız toplumunda erkek çocuk sahibi olan ailelerde eş seçme durumuna ebeveynlerin doğrudan veya dolaylı müdahil olduğu, özellikle evlilik çağındaki erkek çocuğun ailenin istediği bir kızla veya kendisinin beğendiği yine de ebeveynin onayından geçen biriyle evlenmek durumundadır. Her ne kadar eş seçme olayı ebeveyn baskısıyla gerçekleşse de evlenecek hem erkeğin hem kızın görüşleri de dikkate alınmaktadır.

Kırgız toplumunda erkek ve kadının eş tercihinde ebeveyn ve yetiştiği kültürel çevre belirleyici bir etken olarak önemini korumaktadır. Çoğunlukla ebeveyn veya içinde bulunulan çevrenin oluru alınmayan kişilerin eş olarak tercih edilmediği anla-

şılmakla birlikte bunun göz ardı edilmesi halinde yeni evli çiftlerin çevresel faktörlerin etkisiyle birtakım sorunlar yaşadığından bahsedilmektedir.

Kırgız toplumunda gelenekler, ekonomik durum, eğitim düzeyi, dini inançlar ve fiziki özellikler eş seçiminde önemli kriterler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca etnik özellikler halen ağırlıklı olarak belirleyiciliğini muhafaza etmektedir.

Kadınların gerek ekonomik gerekse eğitim açısından ya kendisine denk ya da kendisinden daha yüksek seviyede erkekleri tercih etmektedir.

Eş seçim sürecinde özellikle kız belirlemede erkek tarafın ebeveyni kızın ebeveyninin kim olduğu ve ahlak üzerinde dururken birtakım özellikleri aramaktadır. Bunlar arasında hoşgörü, tatlı dil, sevecenlik, ev işleri konusunda beceriklilik, tecrübe ve eli yatkınlık, sağlıklı olması ve sağlıklı çocuk doğurma gibi özellikler öncelikli olurken kızın mensup olduğu ulus, yaşı, hangi *uruu* ve *uruka* mensup olduğuna dikkat edilmektedir.

Kızın eğitim durumu kırsalda göz ardı tutulmakla birlikte kırsalda aile hayatına yardımcı olacak özellikler ön plana çıkmaktadır. Kırsaldaki ailelerin alacakları şehirli kızlar için birtakım endişeler beslediği anlaşılmaktadır. Başta uyum sorunu olmak üzere hayat koşulları, mantalitenin farklı olduğu ifade edilmektedir.

Bugün gelinen noktada Kırgızistan'da boşanmaların yüksek seviyede olduğu görülmektedir. Bu doğrudan eş seçimiyle ilişkilendirilebilir. Zira evlilik öncesi ne istediğini ve ne yapacağını bilmeyen ve birbirini tanımayan insanların körü körüne aile kurmak için evlendirme dairesinde sıraya girdiği anlaşılmaktadır. Belli bir zaman sonra ise anlaşmazlık gerekçesiyle boşanmak üzere mahkemelere başvurulmaktadır. Sağlam bir toplum oluşturmanın temeli nasıl aileden geçiyorsa, sağlam bir aile kurmanın esası da eş seçiminden geçmektedir.

Kırgızistan'da eş seçimine ilişkin çalışma ve araştırmaların hiç olmadığı ifade edilebilir. Bu nedenle eş seçme ile ilgili çalışmaların belli program çerçevesinde yürütülmesi, üniversitede genç akademisyen adaylara araştırma olarak verilmesi, hem kamu hem özel kurum ve kuruluşlarca raporların hazırlanması elzem görülmektedir. Özellikle söz konusu çalışmaların evlilik çağındaki gençler üzerinde uygulanarak tespitlerin yapılması, akabinde ise evlilere yönelik uygulanarak mukayese yoluna gidilmesi birçok gerçeği gözler önüne serecektir.

Kaynakça

Abramzon, Saul. (1968). "O Perejtkah Form Braka u Kirgizov (K Voprosu O Genezise Institutov Levirata i Sororata)". *İstoriya, Arheologiya Etnografiya Sredney Azii*, (Sbornik), 282-291, Moskova.

_____. (1990). *Kirgizi i İh Etnogenetiçeskiye i İstoriko-Kulturnıye Svyazi*. Frunze: İzdatelstvo Kirgızstan.

- _____. (2013). *Kırgız cana Kırgızstan Tarihi Boyunça Tandalma Emgekter*. Bişkek: Turar.
- Abuzar, Celil. (2011). “Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (26): 143-153.
- Akmataliev, Abdıldacan, vd. (2003). *Kaada-Salt. Ak Batalar*. El Adabiyatı Seriyası, Tom 19, Bişkek: Şam.
- Attokurov, Sabır. (1997). *Kırgız Etnografyası*. Bişkek: Kırgız Mamlekettik Uluttuk Universiteti.
- Bener, Muhammet. (2011). “Dindarlık-Eş seçimi ilişkisi (SDÜ Örneği)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Cumagulov, Acike. (1960). *Semya i Brak u Kirgizov Çuyskoy Dolını*. Frunze: İzd-vo AN Kirg SSR.
- Cumalieva, A. (2012). “Kırgızstandağı Kız Ala Kaçuu: Saltı ce Eskinin Kaldığı?” *Şookum*, (Yanvar): 13-14.
- Direnkova, Nadejda. (1927). “Brak, Termin Rodstva i Psihiçeskiye Zapretı u Kirgizov (Po materialu, Sobrannomu Letom 1926 g. V Narınskom Rayone Semireçenskoy Obl). *Sbornik Etnografiçeskih Materialov*, (2): 7-25.
- Dor, Remi. (1993). *Oogan Pamirindegi Kırgızdar*, Bişkek.
- Grodekov, Nikolay. (1889). “Kırgızı i Karakırgızı Sır-Darinsky Oblasti”. T. 1. *Yuriçeskiy Bit*, Taşkent: Tipolitografiya S. İ. Lahtina.
- İbragimov, Muhamed. (2005). *Kırgız Makal Lakap, Uçkul Sözdörü*. Karabalta: Salam.
- İzraztsov, Nikolay. (1897). “Obıçnoye Pravo Kirgizov Semireçenskoy Oblasti”. *Etnografiçeskiye Obozreniye*, (3-4): 67-95.
- Karimov, Mirzohalim. (2011). *Ata babalar Taberigi: Kırgızdın Adep-Ahlak, Salt-Saana, Ürp-Adat, İrim-Cırım cana Cörölgölör Cıynagi*. Bişkek: Biyiktik.
- Keskin, Mustafa. (2004). “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV (2): 7-21.
- Koçkonov, Aydarbek. (2014). *Etniçeskiye Traditsii Kırgızskogo Naroda (Sotsiokulturniye Aspekti i Nekotoriye Voprosı Genezisa)*. Bişkek: Dissertatsiya Na Soiskaniye Uçenoy Stepeni Doktora İstoriçeskih Nauk.
- Moldokulova, Dinara. (2016). *Kırgızdardın Saltık Cürüm Turum Madaniyatı (XIX Kılımdın Ayagı –XX Kılımdın Başı)*. Bişkek.

- Polat, Fazlı. (2007). *Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe Kırgızistan Örneği*. İstanbul: Aktif Yayınevi.
- Polat, Kemal. (2005). *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri'nde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Murzakmetov, Abdımitalip. (2011). “Kelindi Kelgende Kör”. *Şookum*, (Aprel): 9-10.
- Soorbekov, N. (2012). “Kırgız Koomundagı Üybülö Ordu”. *M. R. Rıskulbekov atında Kırgız Ekonomikalık Universitetinin Kabarları*, 3(22): 43-47.
- Sultanov, Akılbek. vd. (2018). *Kırgızstan v Tsifrah Statistiçeskiy Sbornik*. Bişkek: Natsstatkom Kırg. Resp.
- Şaydullaeva, Topçugül. (2009). “Cip Üzülsö Cük Kulayt”. *Zamandaş*, №:5 (70), May, Bişkek.
- Ünal, Ali. (2015). *Üy-bülö Maseleleri Sotsiologiyanın Küzgüsündö*. Bişkek: Maxprint.
- Ünal, Ali. (2016). “Kırgız Toplumunda Evlilik Türleri”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (25): 229-259.
- Sezal, İhsan. (1997). *Aile Nedir*. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

