

THE BEKTASHI ORDER IN BULGARIA- A 16TH CENTURY DOCUMENT ON ELMALI (ELMALU) BABA DARGĀH*

Nurullah KOLTAŞ**

Abstract

The spiritual transformation in the Balkans through the efforts of the spiritual masters from Anatolia is also an indication of a profound realisation that bridges the vast historical and cultural heritage of the East and the West. It can be concluded from the historical treatises and the hagiographical accounts that the mentioned transformation led the new settlers of Anatolian origin to establish their own communities even in some remote areas and to practice their own rituals as a continuation of the wisdom innate in their rites.

One of those spiritual masters who helped the spiritual well-being of the muslim community in the Southern Bulgaria is Elmali (Elmalu) Baba. Despite the limited information concerning Elmali Baba's life, his Dargāh served not only as a sufi gathering place but also as a center that fulfilled the religious education for the followers of Bektāshī Order together with the madrasa and the mosque built within the same area.

In this article, we will try to give a brief information on the dissemination of Bektāshī Order in the Southern Bulgaria. Then, we will introduce Elmali Baba Dargāh located in the Momchilgrad Province. Finally, we will give the Turkish transliteration and the English translation of the document that authorises Elmali Baba in fulfilling the needs and the service of the initiates thereof.

Key Words: Bektāshīyya, Elmali Baba, dargāh, secret (sirr), ghāzi

BULGARİSTAN'DA BEKTAŞİLİK- ELMALI BABA DERGAHI'NA AİT 16. YY TARİHLİ BİR VESİKANIN NEŞRİ*

Öz

Anadolu'dan gelen mânâ önderleri yoluyla Balkanlarda gerçekleşen manevî dönüşüm, Batı ve Doğu'nun engin tarihsel ve kültürel mirasını birbirine bağlayan derin bir idrakin de göstergesidir. Tarihle alakalı risaleler ve menâkıblardan söz konusu dönüşümün Anadolu'dan gelip yerleşenlerin kimi uzak bölgelerde kendi topluluklarını kurmalarına ve kendi düsturlarında içkin olan hikmetin bir süreği olarak kendi ritüellerini icra etmeye sevk ettiği çıkarımında bulunulabilir.

Bulgaristan'ın güneyinde yer alan müslüman toplulukların manevî kalkınmalarına katkıda bulunan mânâ önderlerinden biri de Elmali (Elmalu) Baba'dır. Elmali Baba'nın hayatına ilişkin sınırlı bir bilgiye karşın, Dergâhı sadece sûfilerin bir araya geldikleri bir yer olmanın yanı sıra aynı yerde yer alan medrese

* Makalenin Geliş Tarihi: 02.01.2017, Kabul Tarihi: 22.02.2017

** Associate Prof., Trakya University, Faculty of Divinity, Department of Sufi Studies, Edirne/Turkey, nkoltas@hotmail.com

ve cami ile birlikte Târik-i Bektâşîyye müntesiplerinin dinî eğitimlerini sağlayan bir merkez işlevi de görmüştür.

Makalede Güney Bulgaristan'da Bektâşîyye'nin yayılımına ilişkin kısa bir bilgi verilecektir. Ardından Momçilgrad'da yer alan Elmalı Baba Dergâhı tanıtılmaya çalışılacaktır. Daha sonra Elmalı Baba'yı orada bulunan müntesiplerin ihtiyaç ve hizmetlerini görme konusunda yetkilendiren vesikânın Türkçe transliterasyonu ve İngilizce çevirisi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bektâşîyye, Elmalı Baba, dergâh, sır, gâzi

1. Introduction

That the Islamisation process in the western lands – especially those inhabited by the Christian populations- took place through the significant influence of the wandering dervishes on the frontiers is a frequently stated fact in many historical accounts. According to these accounts, Islam reached these lands by means of the traders, travellers and especially by the wandering dervishes who conveyed the sūfî way of life stemming mainly from the views of the spiritual masters such as Khwaja Ahmad Yasawî. However, the common ideal of disseminating the Divine Word was shared by many other sufi orders including Bektashiyya, Naqshbandiyya (Algar, 1971:168-203), Rufaiyya and Khalwatiyya. These orders became effective in transforming the lives of individuals and started a new phase in the later history of sufism in the Balkans. Following the traces of spiritual guides such as Sari Saltuk and Sefer Shah Sultan, a number of shayks and dervishes with “wooden swords” arrived at the Western lands (Evliyâ Çelebi, 2006, III: 548-558) and participated in the Islamisation process in these lands (Barkan, 1942: 293). Thus, these lands gained a vital function of bridging the imagination and the wisdom of great civilisations.

Among the mentioned sūfî orders, Bektâşîyya became quite popular not only in view of the Bektâshî *tekkes* all around the Balkans but also the spiritual training that lasted for centuries. Much of the information concerning the arrival of Bektâshîyya in Edirne and its passage into the Balkans depend on the legends and the oral traditions. Despite the limited data about the lives of these heroic figures, there is also an enormous heritage consisting of hagiographical accounts (*manâqib*) retold and preserved by the followers until the present day. In this sense, these *manâqibnâmas* and *walayatnâmas* provide an incredible amount of knowledge concerning their religious practices and the worldview.

Bektâshîyya's influence in the Balkans became so immense that many *tekkes* were built in each city or province in order to fulfil the religious services for the followers of the Bektâshî Order there. Through this process of spiritual urbanization, the number of *tekkes* and the other institutions related to them increased accordingly until the abolishment of Janissary Corps when most of these institutions were demolished except for the tombs and graves. Following the reigns of Sultan

Abdumajid and Sultan Abdulaziz, the pressure and restraint decreased to certain extent, and some of the *tekkes* were rebuilt and renewed (Maden, 2012: 51, 120-121). Yet, some historians claim that all those sanctions were only for the Janissaries not the Bektāshīs, and the veneration for the spiritual guides of Bektāshī Order continued as usual (Ayar, 2009: 36). This veneration was partly due to the respect for the personalities and the shrines of Sufi saints in general.

Numerous works were written concerning the Bektāshī Order most which were written by non-initiate ones and also by some orientalist who are partly far from tracing the doctrines and the rites of the Order to its original form. A number of these scholars believe that the Bektāshī Order absorbed some views which are not compatible with the mainstream sūfī thought and they consider the Bektāshī Order as a heterodox sect. According to some scholars, the reason for calling them “heterodox” is due to the lack of a term that could explain their case (Yıldırım, 2008: 9). In fact, these views are to be discussed not only from the historical and sociological perspective but also from that of the history of Sufism without any anachronic tendency. Otherwise, a certain unclarity whether be it intentional or unintentional leads especially some orientalist to define Bektāshīyya with heretic beliefs rather than as a sūfī order. By the same token, it seems quite tragic to consider it with heterodoxy although it is linked with Khwaja Ahmad Yasawī and the Yasawī Order which is quite “orthodox” especially at the beginning.

However, it is not always easy to define the initiatic nature of the sufi orders from their apparent aspects, and the difficulties in defining the rites and the rituals of the sūfī orders stem mainly from the nature of the initiation itself. For, each sūfī order has peculiar rites or trusts which are to be kept secret from “the outsiders”. Some sūfī orders even developed their own language to keep their secrets as we see in the case of “Balaibalan” of the Gulshanī Order. Given this secrecy in view of the practices and the doctrines, it is not always possible to determine all aspects of a sūfī order and particularly that of Bektāshīyya properly (Birge, 1994: 87). Some of these secrets are accessible only to the lovers and the people of the Path, and they cannot be attained by the public. In this regard, Ahmad Yasawī says (*Divān-ı Hikmet*, 2016; 377),

“The secret of the true lover is concealed, the ordinary ones know it not

One should let his tears be witness, and then go straight forward.”

As the initiates have no authority to resist such claims of heterodoxy, these attacks in turn became attributed to the Path as if an innate characteristic. The doctrines then become –so to speak- blurred and even some branches do not accept the views belonging to the other as a result.

2. The Path of the Delicate Ones (*Tariq-i Nazanin*)

Generally speaking, The Bektāshī Order is called “the path of the gentle or delicate ones” (*Tariq-i Nazanin*) and is accepted among *Tariq-i Shattāriyyah*¹. It has some unique features not only in its doctrine but also in practice. It also has some peculiar garments including *hirqa*, *tāj*², *palihang*, *tigh*, etc (Şeyh Baba Mehmed Süreyya, 2012: 23-24). One of the distinctive features of Bektāshī Order is the priority given to the spiritual authority and capacity rather than mere hereditary succession (Hasluck, 1929: 164). Similarly, the children of a Bektāshī dervish are free to choose their own way (Dedebaba, 2010: I/397).

The Bektāshī dervishes³ perform their services with the general attitude of spiritual poverty (*faqr*) rather than gaining a personal authority. This attitude is mentioned in *Maqālāt al-Ghaybiyya* of Haji Bektāsh Wali like a dictum: “Do not incline to the lieneage or kinsfolk. May thy name be uttered less and do not let your name be written beforehand” (Yılmaz, 2004: 64)

The hierarchy in Bektāshīyya has some peculiar aspects. It is possible for an initiate to exercise the necessary rites of the Order and thus, to become a *dervish*, *baba*, *halifebaba*, and finally a *dedebaba*, who represents Haji Bektāsh Wali for the time being. Taking the sayings of Haji Bektāsh Wali into consideration, it can readily be asserted that a dervish may take over this task without being necessarily a descendant of Haji Bektāsh in view of a blood tie,

“Know it well that being a dervish is an eternal bliss and an everlasting prosperity. Whomsoever owns the secret, the eighteen thousand worlds are surrendered for his service by Allah the Almighty” (Yılmaz, 2004: 49).

The dervishhood is a high rank itself, and being worthy of guidance depends on the required or adequacy (Bal, 2014: 364). This very fact is mentioned in many classical works on the Bektāshī Order. When there is a mention about the services of a “baba”, it is said “This baba is a dervish himself” as an idiom. As a matter of fact, titles such as *baba*, *halifebaba*, etc. denote only the phases of service for the Bektāshīs. A *dervish* does not need to be a *baba*; however, a *baba* has to be a *dervish* of necessity. The local congregations perform their prayers and rituals in the *tekke* where they were initiated by a *baba*, the spiritual master (Hasluck, 1929: 165).

To become a “baba” and fulfill his duties such as performing the rituals of the Order and accomadating the initiates, the visitors and the travellers, etc. requires an authorisation. This authorisation or “ijāzah” has been given by the authorities of Bektāshī Order in most cases to keep this organization in an orderly manner. Therefore, a *baba* has to fulfill required tasks such as visiting the sacred sites (*Atabāt-i Āliya*) and sacrifice in the *āsitāna* of Haji Bektāsh⁴. When a *baba* is given the

authority to initiate the seekers, he is also given some “trusts” including the prayer rug (*sajjada*), *taj* (*qubba-i alif*), *cheragh*, *sofra* and *alam* as a sign of approval (Bal, 2014: 357-58). These Trusts are believed to be inherited from the descendans of the Prophet from one generation to another. They are of great importance in Bektāshī Order. In some cases, the authorisation is approved by three other *babas* (Dedebaba, 2010: I/403). Bedri Noyan Dedebaba relates from Mūcerred Halife Cafer Sadık Bektaş Babaerenler that if a *dedebaba* wishes, he may recite a prayer before giving the *ijāzatnāma* and let the dervish wear his belt around his waist, the *tāj* with *dastār* on his head after glorifying God. Many *ijāzatnāmas* were sent to the authorisation of a *baba* who is far away and cannot travel to the *āsitāna* together with a letter to be given to the *baba* himself. As soon as the *baba* receives his *ijāzah*, he sacrifices (*tigh*) and completes the ritual (Dedebaba, 2010: 402, 7).

3. The Bektāshī Order in Bulgaria

Some recent field studies, especially those dealing with the current status of Bektāshīs and Alevis in Bulgaria, indicate the very fact that the rituals of the Bektāshī Order seem to be ignored and thus they are reduced only to a cultural identity. However, once the sūfī way of life and the vast literary and practical corpus related to Bektāshiyya is neglected, a certain reduction—at least from the sūfī point of view- and an interruption between Bektāshiyya as a living social mechanism and its present-day perception would occur.

The existing *tekkes* and the information about those which were destroyed in time are witnesses of a profound system of sufi way of life in Bulgaria. The dargāh of Seyyid Ali Sultan (Kizil Deli) in Dimetoka and the other Bektāshī *tekkes* in the Southern Bulgaria have served for the Bektāshīs and Alevis in this region for centuries and have helped them to preserve their religious and cultural identity. Seyyid Ali Sultan was essentially a *ghāzi-dervish*⁵ whom participated in the conquest of Rumeli and rewarded by the Ottoman Sultan (Ocak, 1983: 12-14). Among the *tekkes* founded by these spiritual masters, Elmali Baba Dargāh is of great significance in that it includes facilities such as a tomb, a graveyard, a dargāh, a mosque and a madrasa together.

It can be conferred from the legends and the local studies that Elmali Baba is among those dervishes who came to the Balkans after Seyyid Ali Sultan (Kizil Deli)'s arrival. Elmali Baba tried to disseminate the principles of Bektāshī Order in the Eastern Rhodopes together with his approximately 500 hundred dervishes. These voluntary efforts in the Southern Balkans resulted in an obvious inclination towards the Sufi way of life they represented. Thus, Elmali Baba became a renowned sūfī due to his outstanding personality and services. In some local sources, his real name was

claimed to be Abu al-Wafa Sultan (Aydın, 2015: 338). In some sources, it is also stated that Elmali Baba was Seyyid Ali Sultan's brother (Kökel, 2007: 15). Othman/Otman Baba (Haskovo, Trakiets Village, Teketo/Tekke Province) and Elmali Baba (Bivolyane/Mandacilar Village) are among the most venerated sūfī saints in the Southern Bulgaria. The names of these saints are also mentioned in the folk songs:

We arrived at the Elmali city
And we learnt the rites of love from him
Then we plunged in the ocean of affection and reality
Elmali Baba's ocean is deep extreme. (Merkoff, 2015: 140)

That the mention of Elmali Baba in another version of this poem by Uryān Abdāl is believed to be an attribution to either Elmali Baba in Bvolyane or Elmali Baba in Antalya,

I attained the secret of Elmali Baba
And plunged into the ocean there with loyalty
It is thereat that I realised the rites of reality
Thy ocean overflows Elmali Baba. (Ögel, 1971: 470)

In the Ottoman financial reports concerning this area, we see that there are some mentions of Elmali Baba Dargāh. In a document dated 24th Jumada al-akhira 1247/30th November 1830, it was stated that a letter sent to Mehmed Emin Efendi, a *qaimmaqam*⁶ in Edirne and also to the *Qadi* of Sultanyeri. In this letter, they are told to inform the Palace about the assets belonging to Elmali Baba Dargāh and its share from these assets (BOA, MAD, 9774/178-1).

4. Elmali (Elmalu) Baba and the Elmali Baba Dargāh

The Dargāh of Elmali Baba is founded in Bvolyane village, Momchilgrad (Момчилград/Mestanlı) Province of Southern Bulgaria. This village was formerly in Sultanyeri Province of Dimetoka (Didymôteicho) until 1913. However, it became a village of Momchilgrad, Bulgaria as a result of the Treaty of Bucharest in 1913. According to Ahmed Bādi Efendi, this province was called Sultanyeri in that Sultan Murad bestowed large areas around as a gift in the name of his daughter, Hatice Sultan in the honour of the great saints buried there such as Awhad Baba, Yagmur Baba and Seyyid Mehmed Baba. Elmali Baba Dergāh, which was located between Edirhanlı and Mandacilar (Bvolyane) villages, was among the sixteen Bektāshī tekkes those abolished after *Waqa-i Hayriyya* by the verdict of Sultan Mahmud II. It was recorded only by name and that's why we do not have sufficient information concerning Elmali Baba Dergāh (Ahmed Bādi Efendi, 2014: 3/2263- 1/ 684).

In fact, Bvolyane is not a single village but a group of villages consisting of four

other ones. There are many other Dargāhs⁷ in the area where Elmali Baba Dargāh is located including Demir (Temur) Baba Tekke in Mumcular Village, Huseyin Baba Tekke in Adakoy, Ali Baba Tekke in Alvanlar Village, Koclu Baba Tekke in Alvanlar Village, Huseyin Baba Tomb in Alvanlar Village, and Hasan Baba Tomb in Alvanlar Village. According to the local authorities, the services in Elmali Baba Dargāh used to be administrated from Kizil Deli Sultan Dargāh. However, they began to be fulfilled in Elmali Baba Dargāh after the reorganisation of the borders between Greece and Bulgaria after the Treaty of Bucharest.

In this region, some Bektāshīs follow “Musahipli” branch whereas some others follow the “Babagān” branch. The Bektāshīs in this area are members of various communities such as *Babāi* (Pazartesili) *Sharifs*, *Bektāshī* (Carsambali) *Seyyids*. The latter group is also called the *Chalabis* (Aydın, 2015: 335). In some sources, The Bektāshīs of Elmali Baba village are defined as “Musahipli” just as those who are initiated by the Seyyid Ali Sultan Dargāh and the other dargāhs in the same region. It is also expressed that the *babas* in Elmali Baba Dargāh appealed to Seyyid Ali Sultan Dargāh for the authorisation (*ijāzah*) for their services during the Empire Period (Küçük, 2010: 319).

The tomb within Elmali Baba Dargāh was built in the woods where it served as a crossroads (*darband*) for the travellers. It has a distinguished place among other tombs due to its peculiar architectural style such as the octagonal wooden dome. Another significant feature of the Tomb is the tombstones with *Husaynī taj*⁸, which is quite rare in that area. The tomb has two main parts: the one consisting of 6 graves belonging to the male dervishes, and the one believed to be the station or *maqam* of Fatima. Prior to its restoration in 2011, both parts had no roofs and had a rectangular shape in 1960s. In 1965, the part in which the male dervishes were buried was covered with timbers (Minkov, 2008: 87-92).

There are wooden coffins over the male graves. Their tombstones are made of roughly cut limestone, which have a flat surface whereas the 17th century tombstones in the Eastern Rhodopes are either biconical or cylindrical marble columns. The *tajs*⁹ on the tombstones are different from each other in shape. Some of them have *dastars*¹⁰ which suggests that they belong to the spiritual masters there. The greatest of these tombstones is believed to be belonging to Elmali Baba. It is stated by the local people that Elmali Baba's Tomb was built in the same period with those of Ahat Baba in Postnik village and Zakiya Baba in Devintsi Village.

The mosque next to the Tomb was originally a wooden one. However, it was burnt and rebuilt by stone bricks. There was also a madrasa next to the mosque which was closed in 1930-35. The existence of Dargāh, mosque and madrasa side by side constitute a significant religious and cultural reminder for those who live there.

Within the *hamushan*¹¹ near the Dargāh, there are many tombstones belonging to the deceased dervishes most of whom died after a plague. Katerina Venedikova states that a tombstone dated 1030 A.H./1620-1621 A.D. belongs to Agah Efendi, son of Elmali Baba. The inscription on tombstone is believed to be the oldest one in the Eastern Rhodopes (Taş, 1999: 9/333)

Following the restoration in 2011 by some local businessman and charity organisations, a number of facilities were restored such as *cemevi* (this chamber is also called *meydanodasi*, *meydanevi*), the chamber of Dede (*Dede Odası* or *Halife Odası*), the library, two guest rooms, *kesimhane* (where the cattles are sacrificed), *Aşevi* (where the meals for the guests are cooked), a *chilahana*¹², etc (Aydın, 2005: 339-340).

In Elmali Baba Dargāh, an annual gathering called *meye*¹³ is organized at the first weekend of September. Not only the Bektāshīs of this district but also those from all around Bulgaria gather in this ceremony and participate in some rituals there. Almost all the inhabitants of the village are Bektāshīs, and they visit the Dargāh on Sundays.

There are many other *Bektāshī tekkes* in this region including Kazer Baba (in Kazerler village), Hasan Baba (Kecek), Hüseyin Baba (Mandacı), Azgıncı Baba (Mandacı), Ahat Baba (Tekke Köy), İbrahim Baba (Kedikçal), Akçeli Baba (Durgutlar), İbrahim Baba (Ağcaoluk), Taşeren Baba (Bayramlar), Zekiye Bacı (Uzunclar), Umur Baba (Umurclar), Abalı Baba (Abalılar), Hasan Baba (Çal), Yaren Baba, Balım (Ballı) Baba (Kışla), Nalbant Baba (Kedikçalı) (Aydın, 2015: 340-341).

5. A 16th Century Edict Concerning Elmali Baba as The Shaykh of the Elmali Dargāh

The following edict (*nīshān*) dated Safar 978 A.H./ 1579 A.D was given by Hilmi Şenalp, a renowned architect and a scholar on Islamic Art, to Nafi Baba Tekke in Istanbul. The edict was well-preserved one and has some significant characteristics. It consists of 25 lines written in *Tawqī* style. Three different colours were used in the text (black, red and deep blue). The names of the Prophet, Fatima, the twelve Imams and Haji Bektash Walī were written either in red or blue as a sign of reverence. Another important fact is the usage of Ottoman, Arabic and Persian, which marks the competency of the Shaykhs who sealed the edict. It was submitted to Dervish Shaban, a *dervish* in the proper sense of the word. For, he visited the sacred sites called “Atabā-i Āliyah”¹⁴ including Kerbala. and he fulfilled the required tasks of the Path of *Murtadha* (tarīqāt-i Murtadhawī, the Path of ‘Ali). According to the text, Dervish Shaban had certain merits and a deep respect. That’s why he was described

as one who visited those sites “on his head rather than on foot”. We confer from the edict that Dervish Shaban was appointed by Elmali Baba to receive the edict and the “trusts” of the Path due to his meritorious character. It is probable that Elmali Baba could not leave his *tekke* due to his duty as a spiritual guide there, and sent Dervish Shaban on behalf of himself. Having completed the the visits and the required rites, Dervish Shaban was submitted the trusts to be given to Elmali baba together with the following edict as an authorisation for the duty of guiding the seekers in his tekke.

The edict was sealed by three *babas*. It was written in an early period and is a sign of the existence of the Bektāshīs in Momchilgrad as an organized community. The edict is also an affirmation of the name of the village where Elmali Baba Tekke is located.

5.1. The Turkish Transliteration of The Document

Mine'l-'Atebâti 'Âliyât

'Ala Müşerrafihâ's-salâvât

Şükr u sipâs ol Meliki'n-nâsa revâdır ki enbiyâ-yı 'izâmı merâkîd-i şerîfleri kiblegâh-ı kâffe-i enâm kıldı. Ve evliyâ-yı kirâmın meşâhid-i münîfleri mu'tekif-i her hâss u 'amm eyledi. Ve dürûd-ı nâ-mâ'dûd ol Rasûl-i Emin'e lâyıkıdır ki cemî' akvâlinde sâdik ve emrâz-ı 'isyân devâsında tabîb-i hâzıkıdır. Ve tahiyât-ı nâ-mahdûd âl-i münteceb ve ashâb-ı muntehabîne ki her birine âsumân-ı risâletde kevkeb ve felek-i hidâyetde necm-i muzîdirler siyyemâ el-Vasî ve'l-Betül ve's-Sıbteyn ve's-Secâd ve'l-Bâkır ve's-Sâdik ve'l-Kâzım ve'r-Rızâ ve't-Takî ve'n-Nakî ve'l-'Askerî ve'l-Mehdî salevâtullahi 'aleyhim ecma'in. Bu sutûr-ı fâyîzu'n-nûr-ı mevfûru's-sürûr tastîr u tahrîrinden garaz oldur ki işbu râfî-i sahîfe-i ihlâs Dervîş Şa'bân sa'âdet-hîlesi muktezâsınca meşyen 'ale'r-re's lâ-'ale'l-akdâm ikdâm-ı tamâmla diyâr-ı dârü's-selâmda vâkî' olan merâkîd-ı 'alî-makâm ve meşâhid-i lâ-remzü'l-ihtirâm evliyâ-yı kirâmı yegân yegân 'ale'l-icmâl ve't-tafsîl telsîm u takbîl etdikden sonra Hazret-i Sultân-ı Kerbelâ ve hâmis-i âl-i 'abâ ve şâh-ı şühedâ ve kurretül-'ayn-ı Murtezâ sıbt-ı Rasulü's-sakaleyn Ebi 'Abdullah El-Hüseyn -radiyallahu anh âsitâne-i felek-medâr ve 'atabe-i 'aliyye-i melek-mezârlarına ki kible-i münâcat-ı erbâb-ı safâ ve ka'be-i hâcât-ı ashâb-ı vefâdur- vâsıl olub turâb-ı bâb-ı sa'âdetlerin ki reşk-i âb-ı hayâtdur kuhl-i basar-ı basîret edüb ve âsitâne-i müteberreke ve mutahharede vâkî' olan sultân-ı serâirde vilâyet-i kutb-ı erbâb-ı hidâyet mazhar-ı esrâr-ı hakikat sırr-ı 'alî Sultân Hâcî Bektâş-ı Velî kaddese sırrahu'l-celî tekyesi fukarâ ve sulehâsının meydânında adâb-ı ashâb-ı fakr u fenâ ve üslûb-ı tarikat-ı evliyâ muktezâsınca kazgan kaynadub cânına ve başına nazar-ı safâ olundukdan mâ'ada Dimetoka nâhiyesinde cemâ'at-ı Elmalu'da Elmalu Baba Zâviyesi'nde tekye-nişîn olan Ekber Baba oğlu Elmalu Baba'ya ber-muktezâ-yı tarikat-ı murtezâvî sofrâ ve çerâğ-i seng u tiğ havâle olunub Dervîş Şa'bân yedine bu nişân-ı 'âlîşân verildi ki Elmalu Baba âsitânesine

vüsûl buldukda mezkûr emâneti Elmalu Baba'ya teslim eyleye mezkûr Elmalu Baba ol zâviyenin şeyhi olub ol âsitâneye gelen 'ulema ve fuzalâ ve etkiyâ ve sulehâ ve âyende ve revende ve ebnâu's-sebile 'izzet u hizmet eyleye ve ol diyârda olan sâdât-ı kirâm ve nukebâ-yı 'izâm ve mevâli-i enâm ve firka-i sulehâ-i zevî'l-ihtirâm ve ehıbbâ-yı hânedân-ı nübüvvet ve esdikâ-yı dûdmân-ı velâyet ve mâlikâne-i memâlik-i tarikat ve sâlikân-ı mesâlik-i hakikatden me'mûl ve mes'ûldür ki merkûm Elmalu Baba'yı bu âsitâne-i melâ'ik-âşiyânenin nazar-gerdelerinden 'add edüb min külli'l-vücûh müşârun-ileyh levâzım-ı ta'zım ve tekrîmi bâbında dakıka fevt etmeyüb in'âmât u ikrâmât ve tasaddukâtlarından hursende ve behre-mend ideler ki merkûm Baba hakkından sâdır ve mütebâdir olan eltâf-ı kâmile ve a'tâf-ı şâmileleri mahzâ cânib-i dâ'ilerine 'âid ve râcî' olduğundan mâ'adâ masdûka-i kerime "men câe bil'l-haseneti felehu aşre emsâliha" fehvâsına 'indallahi ve rasûlihi ve e'imme-i kirâm zâyi' olmaz... ve's-selâm 'ala meni't-tebe'a'l-hüdâ.

Hudâ zâyi' nemîgerdâned ecr-i nıku-kârân râ
 Der-în mezra' bûd ârî nekukâri nekukâri
 Tahrîren fî sâbi' şehri Saferü'l-harâm sene seb'a ve semâniye ve tis'a mie
 Zalike sahîh hurrîre el-fakir
 Hasan bin Ali el-Hüseynî el-Hâmevi

*

Mâ huve'l-merkûm fih sahîh hurrîre el-fakir
 Cihân Dede nâzır-ı âsitâne-ı İmâm Hüseyn radiyallahu anh

*

El-mücavir-i Kerbela hadimü'l-fukara el-fakir Pîr Ahmed Dede

5.2. The English Translation of the Document

Praise and gratitude be to the Lord of the human beings that He made the tombs of the great messengers as a *qibla* for all humanity. It is He Who made the holy graves of the great saints as a retreat ['itiqaf] place for each select and ordinary person. Countless praise behoves that trustworthy Messenger, who is the loyal one in each of his word and who is the skillful physician for the disease of insurgence. May infinite spiritual gifts be on his blessed family and on his distinguished companions each of whom is considered a star on the firmament of Prophethood and a star on the sky of guidance. May peace be upon especially on al-Wasi ['Ali, the cousin and son-in-law of the Prophet] and al-Batul [Fatima, daughter of the Prophet and Wife of Ali] and Sibtayn [the grandsons of the Holy Prophet, Imam Hasan and Imam Husayn] and al-Sajjad [Imam Ali b. Al-Husayn] and al-Baqir [Imam Muhammad al-Baqir] and al-Sadiq [Imam Jafar al-Sadiq] and al-Kazim [Imam Musa al-Kazim] and al-Ridha [Imam Ali al-Ridha] and al-Taqi [Imam Muhammad ibn Ali al-Taqi] and al-Naqi [Imam Ali al-Naqi] and al-Askari [Imam Hasan al-Askari] and al-Mahdi. The goal of

composing and inscribing these lines from which the light full of delight overflows is that the possessor of this page of sincerity Dervish Shaban, as a requirement of his good qualities after kissing the tombs of personalities of higher stations and the graves of the saints whose graves have no signs of esteem which are located in the lands of peace by walking on his head -rather than on his foot- one by one and also in groups, he reached the âsitâna of the great threshold of the beatific tomb of the grandson of the Messenger of both the human beings and the jinns, Abi Abd Allah al-Husayn –may Allah be content with him- who is the Sultan of Karbala and the fifth one of the People of the Cloak¹⁵ [âl-i ‘abâ] and who is the quintessence of the martyrs and the light of the eyes of Murtadha [‘Ali] –this tomb is a *qibla* of prayers for the people of purity and the *ka’ba* for the needs of the people of loyalty- applied the earth of his door of felicity –which is akin to the elixir of life- on his eyes as kohl; and as requirement of the manners of the people of poverty [faqr] and extinction [fanâ], and of the rites of the path of the friends of God, he [Dervish Shaban] boiled the caldrons [*qazghans*] in the *maidan* of the takka of Sultan Haji Bektash Walî –may Allah sanctify his obvious secret- who is the locus of the secrets of the Truth and the supreme secret in the blessed and purified âsitâna and who possesses the sainthood of the pole of the people of guidance, and his (Dervish Shaban) soul and body became blissful. Besides, a *sofra* and a *charâgh* and *sang* and a *tigh* was sent to Elmalu Baba, the son of Akbar Baba who is the shaykh (takyanişîn) of the Elmalu Baba Zawiya of the dwellers of Elmalu in Dimotoka Province as a tradition of the Path of Murtadha, and this edict of higher glory was submitted to the hands of Dervish Shaban so that he may give the mentioned trust to Elmalu Baba as soon as he arrives at the âsitâna of Elmalu Baba; the aforementioned Elmalu Baba is the shaykh of that zawiya; thus, Elmalu Baba is expected to serve excellently to the coming and going scholars, and to the people of merits, the pious and the devout ones, and to the travellers. He is responsible for the noble descendants of the Prophet, their great representatives, the officials among the people, the people of piety, the honorable ones and the friends of the descendants of the Prophet; and for the loyal ones to the lineage of the sainthood, the home of the lands of the path and the seekers of the path of the truth; May they consider the aforementioned Elmalu Baba as the regarder of this âsitâna of the dwelling place of angels, and never foregoe even a single moment the required respect and homage in all aspects and be content and participate in helping, serving and almsgiving for him. As his extensive kindness and the perfect blessing belong and return only to the direction of his inviters, they never become in vain “in the presence of God, His Messenger, and the great imams” in accordance with the meaning of the following true words, “Whosoever brings a good deed shall have ten times the like thereof.”¹⁶

May Allah never deprive the people of good deeds from their rewards
To commit good deeds, in fact, means to execute them in this domain.

Written in the Month of Safar of 978 A.H./April, 1579 A.D.

Approved by

al-faqīr Hasan bin ‘Ali al-Husayni al-Hāmawī

Jahan Dede, the administrator of the āsitāna-i Imām Husayn

(May Allah be content with him)

The servant of the faqīrs in the neighborhood of Karbalā, al-faqīr Pīr Ahmad Dede

6. Conclusion

Historical places not only reflect the refineness and aesthetical values but also function as reminders for the subtlety of a civilisation. In this context, conveying these values from one generation to another is of great importance in that the history of a nation is closely linked with the religious life, architecture, music, book-arts, and so on. Among these places, the *tekkes* served for the spiritual and cultural development of the societies. Once the number of the *tekkes* are taken into consideration, one can comprehend the deep-rooted education and training in a community in question.

Elmali Baba Dergāh in Bvolyane Village of Momchilgrad is one of these spiritual centers. Despite the limited data concerning Elmali Baba’s life, the existence of the Dargāh is strong proof for the spirituality in the region. Elmali Baba, who gave the Dargāh its name, was among the spiritual masters those strived for the well-being of the human beings in that region. As seen from the translated edict, he was appointed as the administrator for religious duties and social organisation there. We used the term “edict” in that it is defined as a “*nishān*” by the shaykhs who composed it. The edict was written in an early period and has some peculiarities. Unlike the later examples of the authorisation given by the shaykhs, it does not begin with *basmala*. It is quite significant that the name of the Path is described as the Path of Murtadha, a name attributed to ‘Ali, the son-in-law of the Prophet and the first Imām. Similar documents include the spiritual chain (*silsila*) of the order whereas this edict includes only the names of the Prophet, Fatima, the twelve Imams and Haji Bektash Walī.

As the circumstances of the period is taken into consideration, the importance of this edict becomes evident. For, it was written in Karbala, which is far from the mentioned *tekke*. In addition to the usage of the term *tekke*, it is also called an *āsitāna* which is used for the central *tekkes* of Sufi Orders. Seen from this perspective, it is quite natural that Elmali Baba was called as such due to its location in that period. There are two possible reasons for the submission of the edict by Dervish Shaban: either Elmali Baba could not leave his *tekke* due to his religious duties and responsibilities or it was physically difficult for him to journey such long distances. However, his

merits were described in a detailed manner. There are long explanations concerning his duties and services within the text such as serving for the people thereof. These services are intended for not only the initiates who visit the *Tekke* intentionally but also for those travellers who come there as a station on their way. Due to the geographical position, it can also be stated that the *tekke* serves as a *ribât* in that area. According to the edict, Elmali Baba should fulfil his services for the sake of God without any material expectation.

The edict makes it evident that the service and the duties of a dervish is to be fulfilled without any worldly expectation or benefit. By means of this ideal, the spread of sufi world view became possible in these lands and influenced the people there. The practices of the Bektāshī Order continued to be performed until the present day due to this devoutness. We hope that many historical accounts would help us to understand the course of religious and social life in these areas.

Endnotes

¹ This expression is used for the sūfī orders whose theories and practices are difficult to observe.

² The forms the Bektāshī *tāj* vary in different periods and in accordance with the degree of the initiates and masters, and are named *Husaynī* or *Shamsī* according to these forms.

³ Dervish: Pers. threshold. Being a dervish denotes the absolute poverty before God.

⁴ After sacrificing, the baba cooks the meat of the sacrificed animals in a caldron called “kazghan” (Dedebaba, 2010: I/405-406)

⁵ The term *ghazi* denotes fighting for the sake of God which indicates the the lesser struggle, and the term *dervish* expresses the spiritual aspect or the greater struggle. Both struggles were defined by the Prophet on the day of returning from the Expedition of Tabuk. They became an ideal for the *alp-erens* (ie. The fighter-the attained or the saint).

⁶ An official who is charged with the governing of a provincial district.

⁷ *Dargāh* is a sūfī gathering place.

⁸ Five main *taj* styles are used in Bektāshī Order: *Alifī*, *Khorasanī*, *Husaynī*, *Qalandarī* and *Adhamī*. However, the *Husaynī Taj* is being used in recent times.

⁹ A *taj* is cap worn by the shaykhs and have distinctive shapes and figure peculiar to the Order so as to designate the rank.

¹⁰ *Dastar* is a kind of turban worn around the *taj*. The colour and the shape can indicate of the rank of a dervish.

¹¹ ie. The silent ones, the deceased people.

¹² *Chila* is a necessary phase of the spiritual journey in some sūfī orders. In *chilakhanas*, the dervishes or the initiates busy their selves for a certain period varying from one sūfī order to another one. It is here that the initiate spends his time only with invoking the Supreme Name and with contemplating.

¹³ *Maye* is celebrated during the first weekend of September each year. Some rituals are organized including sacrifices.

¹⁴ *Atabā* means threshold and denotes here the four Shiite sacred sites: Najaf, Karbala, Kazimiyya and Samarra (İlhan, 1991: 4/49-50).

¹⁵ According to a well known Hadith, the Prophet gathered his daughter Fatima, his cousin and son-in-law 'Ali, his grandsons Hasan and Husayn under his cloak and said, "These are the People of my House. For this reason, Allah took away any uncleanness from them and purified them." The People of the Cloak are called also as *Ahl al-Kisā'* and *Panj-tan-i Āl-i Abā*. Cf. Ahmad b. Hanbal, *al-Muthnad*, 16374

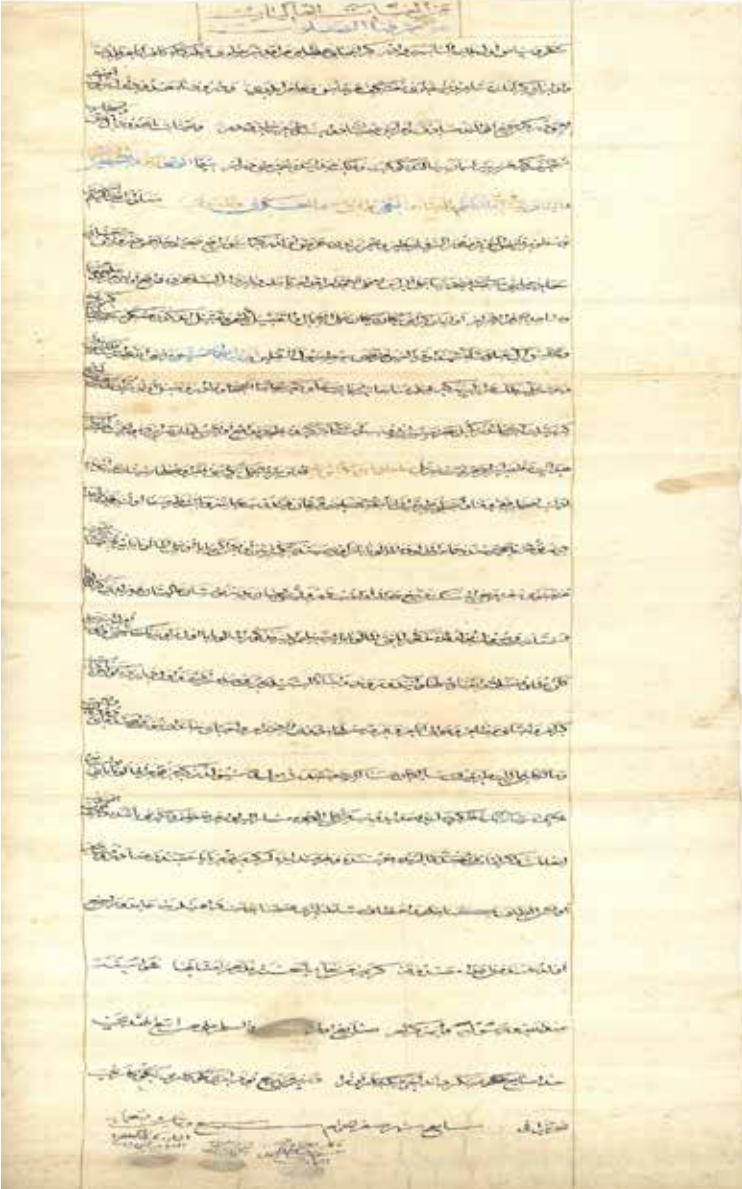
¹⁶ Quran, 6/165.

References

- Ahmed Bâdi Efendi. (2014). *Riyâz-i Belde-i Edirne*, ed. Niyazi Adıgüzel and Raşit Gündoğdu, vol. 3. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları.
- Algar, Hamid. (1971) "Some Notes on the Naqshabandi Tariqat in Bosnia". *Die Welt des Islams*, XIII/ 3-4, 168-203.
- Ayar, Mesut. (2009). *Bektaşilikte Son Nefes*, İstanbul: Giza Yayınları.
- Aydın, Ayhan. (2015). "Bulgaristan'da Yaşanan Alevilik-Bektaşilik Üzerine Gözlemler". *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik*, ed. Mehmet Ersal, Çorlu: Çorlu Belediyesi Yayınları, 335-341
- Bal, Hüseyin. (2014). *Aleviliğin Tasavvufi Boyutu*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Barkan, Ömer. Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler-I İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2, 293.
- Birge, J.K. (1994). *The Bektâshî Order of Dervishes*. London: Luzac.
- BOA, MAD, 9774/178-1
- Dedebaba, Bedri Noyan. (2010). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, v.1, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Evliyâ Çelebi. (2006). *Seyahatnâme*, ed. Seyyit Ali Kahraman and Yücel Dağlı, v. III. İstanbul: YKY Yayınları.
- Hasluck, F.W. (1929). *Christianity and Islam Under the Sultans*, London: Oxford Press.
- Hoca Ahmet Yesevi. (2016). *Divan-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatçı, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- İlhan, Avni. "Atebat". (1991). *TDV İslâm Ansiklopedisi*, v. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., pp.49-50.
- Kökel, Coşkun. (2007). "Bulgaristan'da Yaşayan Alevilik ve Bektaşilik Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 43, 15.
- Küçük, Murat. (2010). "Günümüz Balkan Bektaşiliği, Güncel Durum, Gelişmeler, Sorunlar". *Hacı Bektaş Veli-Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*, ed. Pınar Ecevitoglu et al. İstanbul: Dipnot Yayınları, 319.

- Maden, Fahri. (2012). *Bektaşilerin Serencamı*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Markoff, Irene. (2015). “Bulgaristan’ın Deliorman ve Doğu Rodop Dağlarında Zâkirlik ve Nefesler: Etnomüzikolojiden Bir Bakış”. *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik*, ed. Mehmet Ersal. Çorlu: Çorlu Belediyesi Yayınları.
- Mikov, Lyubomir. (2008). *Bulgaristan’da Alevi-Bektaşî Kültürü*. Çev. Orlin Sabev. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ögel, Bahaeddin. (1971). *Türk Mitolojisi*, v. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şeyh Baba Mehmed Süreyya. (2012). *Bektaşilik ve Bektaşiler*, ed. Dursun Gümüşoğlu and Jülide Tokçiftçi. İstanbul: Hoşgörü Yayınları.
- Taş, Aziz N Şakir. (1999). “Doğu Rodoplarda Osmanlı Döneminden Kalma Bazı Mezar Kitabeleri”. *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren, v. 9, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 333.
- Venedikova, Katerina. (2015). “Baştino (Hasan Babalar) Köyü ve Yöresiyle ilgili Kaynaklar”. *Balkanlarda Alevilik Bektaşilik*, ed. Mehmet Ersal. Çorlu: Çorlu Belediyesi Yayınları.
- Yıldırım, Rıza. (2007). *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yılmaz, Hacı ve Gıyasettin Aytaş (2004). *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniye (Hacı Bektaş Veli)*, Ankara: G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay.

Appendix A



Picture 1- The document sent to Elmali Baba from Atabâ-i Âliyah



Picture 2- Elmalı Baba Dargâh (photo by A. Bozov)



Picture 3- Elmalı Baba Dargâh Entrance



Picture 4- Elmalı Baba Dargâh (Aşevi)



Picture 5- Elmalı Baba Dargâh (Library)



Picture 6- Elmalı Baba Dargâh (the Threshold of Meydanevi)



Picture 7- Elmali Baba Dargah (graves)



Picture 8- Elmali Baba Mosque



Picture 9- Elmali Baba Dargah (Meydan)

ARNAVUTLUK-KRUJA'DAKİ SARI SALTİK MAKAMI ETRAFINDA GELİŞEN İNANÇ VE RİTÜELLER *

Metin İZETİ **

Hilal OTYAKMAZ ***

Öz

Balkanlar, Osmanlı Devleti öncesinde Anadolu'dan gelen alperen-dervişlere ev sahipliği yapmıştır. Ayvaz Dedeler, Küçük-Büyük Abdallar, Derviş İsmail'ler gibi birçok "Horasan Ereni" Balkanlar'ın fethinin öncüsü olmuştur. Halk tarafından Horasan Ereni olarak bilinen bir diğer şahıs da, Sarı Saltık'tır. Sarı Saltık Balkanlar'da sevilen, barışçıl, fetihçi bir alperen olarak bilinmektedir. Sarı Saltık'ın günümüzde Balkanlar'da var olan makamlarından birisi de, Arnavutluk-Kruja'dadır. Halk tarafından ziyaret edilen ve kutsal kabul edilen türbe, makam, ziyaretgâh yerleri insanların inanç ve ritüellerini uyguladıkları alanlardır. Arnavutluk-Kruja'da dağda yer alan Sarı Saltık Makamı, Kruja'nın merkezine yakın yerde bulunan Sarı Saltık Ziyaretgâh'ı, Arnavutluk ve diğer ülke insanların yoğun olarak ziyaret ettikleri mekânlardır. Bu mekânlara farklı dine ve inanışa sahip insanlar ziyarete gelmekte ve kendi inançlarına uygun olan ritüellerini gerçekleştirmektedirler.

Alan çalışması kapsamında makalenin giriş kısmında, Arnavutluk-Kruja'da bulunan Sarı Saltık'ın Makamı hakkında bilgi verilmiştir. Makalede, halkbilimi alan çalışmasının "Yönlendirilmiş Röportaj ve Gözlem Tekniği"nden faydalanılmıştır. Çalışmanın devamında ise, Sarı Saltık'ın Makamı'nda ve Ayak İzi Ziyaretgâh'ında gerçekleştirilen inanca bağlı ritüeller verilmiştir. Bu makalenin sonunda, Kruja halkı tarafından "evliya" olarak tavsif edilen Sarı Saltık'ın, makamları vasıtasıyla unutulmadığı, yaşatılmaya devam edildiği yapılan alan çalışmasındaki röportajlarla kaydedilmiştir. Sarı Saltık'a atfedilen mekânlarda; mum yakma, akan sudan içme, içirme, kurban kesme, adak adama vb. uygulanan birçok inanış ve ritüel Sarı Saltık'ın unutulmadığının, nesilden nesile aktarıldığının göstergesidir. Bu kapsamda Sarı Saltık etrafında gelişen inanç ve ritüeller hakkında aktarılan bilgiler, Kruja'nın somut olmayan kültürel mirasına zengin bir birikim ile birlikte toplumsal değerlere de katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sarı Saltık, Arnavutluk-Kruja, makam, inanç, ritüel.

THE BELIEFS AND RITUALS RISING AROUND MAUSOLEUM OF SARI SALTİK IN KRUIË-ALBANIA

Abstract

Balkans have hosted alperen-dervishes from Anatolia before the Ottomans. Various "Khorasan Saints" like Ayvaz Dede, Küçük-Büyük Abdal, Derviş İsmail, have been pioneers of conquest of Balkans. Also, one of these Khorasan Saints is Sarı Saltık. Sarı Saltık is alperen who that is loved in Balkans and knows and peaceful victorious. Until recently, Sarı Saltık has had different mausoleums in seven different Balkan countries until recently. One of the existing Sarı Saltık's mausoleums at the present is the one in Kruië-Albania. Turbes (tombs) and maqams (mausoleums) are visited and considered sacred by people and they perform their spiritual rituals in these areas. Tomb of Sarı Saltık is located on mountain

* Makalenin Geliş Tarihi: 18.11.2016, Kabul Tarihi: 20.01.2017

** Prof. Dr., Kalkandelen (Tetova) Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Sanat Felsefesi, Tetova/Makedonya, metin_izeti@yahoo.com

*** Araştırmacı- Yazar, hotyakmaz1@gmail.com

in Krujë-Albania and place of pilgrimage of Sarı Saltık is located on near the centre of Krujë, these places are intensely visited by people from Albania and other countries. People with different religions and beliefs are coming to these places, and practicing their rituals in accordance with their beliefs.

Information related to Sarı Saltık Mausoleum in Kruje, Albania is given in the introduction section of the article as part of the fieldwork. Article has been interpreted according to the “Guided Interview and Observation Technique”. Then, faith-based rituals performed in Sarı Saltık’s Mausoleum and in Place of Pilgrimage of Ayak İzi (Footprint) are given in the following sections of the article. At the end of this article, it has been stated that Sarı Saltık which is defined as ‘evliya’ (saint) by people of Krujë, is not forgotten and continues to be perpetuated by his monuments. All these are recorded in the interviews. Rituals that are performed in this area such as lighting a candle, drinking from the fountain, slaughtering animals etc. are the proofs that Sarı Saltık is not forgotten. Searching about Sarı Saltık contributes to the cultural heritage and social values of Kruje.

Key Words: Sarı Saltık, Krujë-Albania, maqam (mausoleum), belief, ritual.

1. Giriş

Kolanizatör dervişler, Balkanlar’a yerleşerek Osmanlı Devleti’nin gelecekteki fethini kolaylaştırmıştır. Bu dervişler Anadolu ile Balkanlar arasında köprü inşa ederek, yerleştikleri bölgeleri huzurlu iskânlar haline getirmişlerdir. Adı yüzyıllardır Balkanlar’da anılan bu dervişlerden birisi de, Sarı Saltık’tır.

Sarı Saltık *Saltıknâme*’de geçen kayıtlara göre Balkanlar, Afrika, Orta Asya kıtalarında fetihler gerçekleştirmiştir. Ebu’l Hayr-ı Rûmî, Sarı Saltık’ın hayatını ve gazalarını içeren *Saltıknâme*’yi yedi yılda tamamlayabilmiştir. Sarı Saltık fethettiği yerlerdeki beylerin kendi tabutunu istemeleri ile ilgili kavgaya düşmemeleri için vefatından önce oğullarına vasiyet eder. Bu vasiyet *Saltıknâme*’de Sarı Saltık’ın ifadesine göre: “Ben giderim! Siz beni yıkayıp, kefenleyin. Alıp mumumun yanına götürün. Çevredeki beyler sizden benim ölümü isterler. Birer tabut hazırlayın. Bir gece dursun, adamlarına verin. Ben o tabutlarda görüneyim. Benim tabutumu her yere koyun. Sizler de koydukları zaman görürsünüz. Beni on iki yere götürecekler. Her bir tabutta görünürüm” (Demir ve Erdem, 2013: 621). Bu ifadelere bağlı olarak *Saltıknâme*’nin devamında Sarı Saltık’ın tabutunu alan ülkeler; Eski Baba, Tatar Hanı, Eflak Meliki, Boğdan, Rus, Üngürüs, Leh, Çeh, Bosin, Berevati, Tuna Baba, Frengistan olarak geçmektedir (Demir ve Erdem, 2013: 621-622). Bu ülkelerin içerisinde Arnavutluk yer almamaktadır. Ancak Michael Kiel; Sarı Saltık’ın, fethettiği yerlere yaptığı hizmetlerden ötürü halkın onun adına sonradan makam, türbe oluşturduğunu, *Saltıknâme*’ye göre başlıcalarının: “Kalliakra (Bulgaristan), Babadağı (Romanya), Blagay (Hersek), Ohri (Makedonya), Kruja (Akçahisar / Arnavutluk), Rumelifeneri (İstanbul), Babaeski (Edirne), Bor (Niğde), Diyarbakır, Tunceli ve İznik” gibi merkezlerde pek çok türbe ve makamının bulunduğunu ifade etmektedir (Kiel, 2009: 149).

Doktora tezimiz “Sarı Saltık’ın Balkanlar’daki Makamları Etrafında Oluşan

Folklorik Unsurlar” kapsamında, Balkanlar’da yer alan Sarı Saltık’ın makamları araştırılmıştır. Sarı Saltık’ın önceden derlenen çalışmalarda yer alan makamlarından birisi de Arnavutluk-Kruja olarak geçmektedir. Alan çalışmasında Arnavutluk-Kruja’da günümüzde yoğun şekilde devam eden Sarı Saltık inanışlarını gözlemledik. Bununla birlikte Arnavutluk-Kruja’daki Sarı Saltık makamının ve ayak izinin Alexandre Degrand ¹ tarafından yapılan alan çalışması sonucunda yer aldığı ifade edildi (Degrand, 1901: 236-243).

W. Hasluck² Degrand’ı kaynak göstererek Sarı Saltık makamı olarak Kruja’ya, çalışmalarında yer vermiştir (Hasluck, 2013: 68-69). Hasan Kaleşi³ kendisinin derlediği bilgiler ile Degrand’ın derlediği bilgileri birlikte vererek Sarı Saltık’ın Balkanlar’ın diğer ülkelerinde yer alan makamları gibi Arnavutluk-Kruja’da da bir makamının olduğunu ifade etmiştir (Kaleşi, 1967: 50-54). Kaleşi bu dağın şimdi Sarı Saltık’ın Dağı olarak anıldığını öncelerde “Sen Spircon” olarak anıldığını ifade etmektedir. Kaleşi, Z.M.Harapi adlı bir şahsın 1933 yılında derlediği menkıbe ile 1901 yılında Degrand’ın çalışmasındaki derlenen menkıbelerin aynı olduğunu ifade etmektedir (Kaleşi, 1967: 54).

Hasluck, Kaleşi, M. Kiel’in çalışmaları dışında, Tayip Okıç “Sarı Saltık’a Ait Bir Fetva” makalesi”, F. Babinger “Sarı Saltık Dede” maddesi, Ahmet Yaşar Ocak *Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanı Öncüsü Sarı Saltık* kitabı, Necati Demir *Sarı Saltık Gazi* kitabı gibi kaynaklarda Sarı Saltık’ın makam ve türbeleri hakkında bilgiler yer almaktadır.

2. Arnavutluk-Kruja’da Sarı Saltık Kültü ve Anlatılagelen Kerametler

“Kruja, kabri olduğuna inanılan Sarı Saltuk Dede kültü etrafında odaklanan bir Bektaşî tarikat merkezi olarak önem kazandı. XIX. yüzyılda Arnavut milliyetçiliğinin ortaya çıkışıyla birlikte bir direniş ve millî kimliğin sembolü haline geldi. 835’te (1431-32) Osmanlılar’ın yaptığı Arnavutluk tahririnde kasabanın adı Akçahisar şeklinde geçmektedir”(Kiel, 2002: 293-294).

Arnavutluk Sünniler ve Bektaşiler olmak üzere, her biri özel temsilciler tarafından yönetilen iki topluluktan oluşmuştur. Dünyanın en güçlü Bektaşî topluluğu Arnavutluk Bektaşileri’dir. Arnavutluk dünyada Bektaşî Tarikatı’nın merkezi olarak bilinmektedir. Arnavutluk’un Berat, Tiran, Kruja gibi bölgelerinde Bektaşilik yaygındır (Popovic, 1995: 18-19). Halk, bu şehirlerdeki Bektaşî Tarikatı’nı temsil eden mekânlarda, inanç ve ritüellerini uygulamaktadır. M. Kiel, Sarı Saltık’ın Arnavutluk-Kruja’daki Makamı ile ilgili 1583 tarihli bir kayıta uzun bir notun varlığından söz eder. Kayıta “Sarı Saltık Makamı’na giden yolun tamirinde görevlendirilen Müslüman cemaatten” bahsedildiğini, Müslüman sivillerin sayısının (tamirciler dahil), seksen bir haneye yükseldiğini nakleder (Kiel, 2000: 40-41). Bu bilgilere göre 1583 yılında Sarı Saltık’ın makamına ziyaretlerin gerçekleştirildiği

görülmektedir. Buna ek olarak Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde Sarı Saltık'ı anma kapsamında törenlerin yapıldığı geçmektedir (Evliya Çelebi, 2011: 656). XVII. yy'da Sarı Saltık'ın anılmaya devam edildiği bildirilmektedir. Yapılan alan çalışması ile Arnavutluk'un Kruja bölgesinde Bektaşilerin yoğun olarak yaşadıkları gözlenmiştir. Kruja'da halk arasında Sarı Saltık, Hacı Bektaş-i Veli tarafından Balkanlar'ı fethetme ile vazifeli derviş ve asker olarak tanınır. Bu sebeple Kruja halkı Sarı Saltık'ı Bektaşî olarak tanımakta ve sahip çıkmaktadır. Arnavutluk-Kruja'da özellikle yerli halk Sarı Saltık'a olan saygısını, ilgisini ziyaretlerle devam ettirmektedir. Sarı Saltık ile ilgili anlatılan efsane, menkabe, inanışlar halkın dilindedir. Balkanlar'daki, Yunanistan, Bulgaristan gibi ülkelerde günümüzde Sarı Saltık'ın adını duyan, bilen insan sayısı azdır. Ancak Arnavutluk ve çevresinde Sarı Saltık ile ilgili menkabelerin, efsanelerin, inanışların aktarımı nesilden nesile sağlanılmaktadır. Jules Alexandre Theodore Degrand halk arasında derleme yaparak 1901 yılında yayımladığı *Souvenirs de la Haute-Albanie* adlı eserinde kendi ifadesiyle Sarı Saltık hakkındaki *legende* yani "efsaneyi" kısaca şu şekilde aktarır: "Kruja'da yaşayan bir hristiyan prens varmış. Bir gün bir ejderha Kruja'da dağın tepesindeki ortaya çıkmış. Ejderha, bu dağın mağarasında yaşıyormuş. Halk ejderhadan korunmak için her gün bir insanı ejderhanın yemesi için götürürmüş. Ejderhayı öldürmek için çok uğraşmışlar ama öldürememişler. Ejderhaya yemek götürmeye giden geri gelmediği için halk perişan haldeymiş. Ejderhaya yemek götürme sırası prensin kızına gelmiş. Bir gün Kruja'ya nur yüzlü, sakalları göğsüne kadar inmiş, tahta kılıcı ve selvi ağacından yapılmış sopası olan, yaşlı bir derviş gelmiş. Ertesi sabah yaşlı adam, yalnız başına yol almaya başlamış. Yolda gözleri yaşlı bir genç kıza karşılaşmış. Ona "Kızım benim neden ağlıyorsun?" diye sormuş. Kız ona ejderhanın hikayesini anlatmış ve ejderhaya gitmek istemediğini söylemiş. Prens halka sözünden dolayı, kızını ejderhaya göndermek zorunda kalmıştır. Kız ejderhaya gidenlerin geri gelmediğini bildiği için çok üzgünmüş. Yaşlı adam kıza: "Korkma kızım, seni terk etmeyeceğim. Ben de seninle geleceğim." demiş. Kız hıçkırarak ve inleyerek dervişî takip etmiş. Biraz yürüdüktan sonra durmuşlar. Yaşlı derviş kıza: "Benim kafam bit ile dolu. Çok rahatsızım. Beni bu sıkıntıdan kurtarır mısın?" demiş. Kız gönülsüzce bu işe başlamış. Bu sürede uykuya dalan derviş yanağına düşen gözyaşı ile uyanmış. Ona: "Ağlama. Yolumuza devam edelim." demiş. Dağın tepesine fazla gecikmeden ulaşmışlar. Kız su istemiş. Yaşlı adam kayaya vurmuş ve kayadan su fışkırmış. Susuzluklarını giderdikten sonra yürümeye devam etmişler. Ejderha ise onları beklemekteymiş. Yaşlı adamın ayakları dizlerine kadar kayanın içine batmıştır. Kayalıklar bu batmadan dolayı düzleşmiştir. Derviş kıza, arkasında durmasını söylemiş. Canavar onları fark ettiğinde üç defa kendisine doğru çekmeye başlamış. Ama onları alamamış. Kaya onları kelepçeli gibi tutmuş. Derviş: "Bu olay ileride menkabe olarak anlatılacaktır." demiş. Tahta kılıcını çıkarmış ve canavarın peşine düşmüş. Ejderhanın yedi başını ve dilini yedi parçaya kesip cebine koymuş. Halkın söylemine göre derviş ejderhayı öldürmeyip kuyruğundan tutarak kuzeye fırlatmıştır. Böyle bir menkıbeyi halk inkâr etmemiştir.

Canavarı öldürmek zor olduğu için halk, dervişin canavarı fırlatmasını normal karşılamıştır. Bu sebeple bu hayvanın düştüğü yere de Lesh (Türkçe’de gebermiş hayvanların kokusu, pislik) demişlerdir. Bu iyilikten sonra herkes yaşlı adam ve kız ile şehre girmiştir. Canavarın öldürüldüğünü duyan halk çok sevinmiş. Kız babasına nasıl kurtulduğunu anlatmış. Prens kızını kurtaran kişinin bunu ispatlaması halinde kızını ona vereceğini söylemiş. Kızı kurtardığını iddia edenler delil gösterememişler. Kız, babasının yanında üç elma ile kendisini kurtarını beklemiş. Onu kurtaran doğru kişiyi görünce elmayı ona verecekmış. Prens şehirde yabancı olup olmadığını sormuş. Halk; yaşlı, sessiz bir adamın kahvhanede oturduğunu söylemişler. Derviş şatoya götürmüşler. Prens onu görünce birinci ve ikinci elmayı vermiş. Elmayı dervişin eline verdiğinde kız: “İşte benim kurtarıcım!” demiş. Yaşlı adam da elindeki ejderhanın parçalarını göstermiş. Ancak kız ile evlenmek istememiş. Derviş prene: “Biz dervişler kadın almayız, evlenmeyiz. Kızını ve servetini koru, senden sadece ejderhanın mağarasında yaşamama izin vermeni ve her gün bana yemek getirmeni istiyorum.” demiş. Prens: “Tamam. Ancak şu ejderhanın leşinden bizi kurtar. Çünkü kokusu tüm şehrimizi sardı.” demiş. İhtiyar mağaraya gitmiş. Kılıcıyla yere vurmuş ve neredeyse dağın tamamını ikiye bölecek kadar bir çukur açarak ejderhayı oraya gömmüş. Sonra birkaç yıl orada yaşamış. Kimseye zararı olmamasına rağmen özellikle Prens’in çevresindekileri korku sarmaya başlamış. Prens’e: “Bu ihtiyar, bir tahta kılıçla ejderhayı öldürebildiyse, dağı bölebildiyse, hepimizin kökünü kazıyabilir, her zaman başımızın üstünde, Tanrı aşkına başımızdan çekin!” demişler. Her gün yemeğini götürmekle görevli adam, bir gece ağlayarak dervişe bir karpuz götürmüştü ve: “Kaçabildiğin yere kaç. Seni öldürmeye gelmek istiyorlar.” demüş. Bıçağını karpuzla bölmek için koyan derviş: “Sana bunu hatıra olarak bırakıyorum!” demiş ve ansızın bir katırın üzerinde oradan uzaklaşmış. Ovadan ovaya atlayarak bir dağın tepesine varmış ve katırı orada bırakmış. Dört adımla Korfuz’a varmış. İlk adımı Kruja’ya yakın yerde, ikincisini Shah’ta, üçüncüsünü Durris’ta atmış. Bu yerlerde onun hatırası için birer tekke inşa edilmiştir. Buralar büyük bir saygı yeridir. Korfuz’da öldüğü söylenmiştir” (Degrand, 1901: 236-241).

Ayrıca Degrand çalışmasına şu bilgiyi de ekler: “Krujalılar Sarı Saltık için, Pirew’de Hacı Bektaş’ın yanında yetişen bir derviş olduğunu ve çoban olarak hizmet ettiğini söylerler. Bir gün hocası ona dedi ki ‘Haydi, Saldık saldım seni’. O zamandan beri Saldık, Saldım ismi sarı saçlarından ötürü Sarı Saldık veya Sarı Saltık’ olarak değiştirmiştir” (Degrand, 1901: 240). Arnavutluk Kruja’da halkın dilinde anlatılan, bilinen Sarı Saltık ile ilgili derlediğimiz bilgiler genel olarak bizi aynı menkabeğe ulaştırmaktadır.

Sarı Saltık ile ilgili önemli kaynaklardan birisi de Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*’dir. Evliya Çelebi Sarı Saltık’ın makamlarını gezmiştir. *Seyahatname*’de Sarı Saltık ile ilgili ejderha olayını iki yerde zikreder. Arnavutluk-Kruja’da derlenen ejderha olayı, *Seyahatname*’de yer alan Bulgaristan-Kaliakra’daki olaya göre farklı motiflerle aktarılmıştır (Evliya Çelebi, 2008: 158-162).

Sarı Saltık ile ilgili Arnavutluk-Kruja'da bahsedilen menkabelerde genel olarak Sarı Saltık'ın ejderhayı tahta kılıçla öldürmesi önemli bir motif olarak değerlendirilmelidir. Sarı Saltık'a tahta kılıcı Hacı Bektaş-ı Veli vererek, Rum ülkelerine mücadeleye, fethe göndermiştir (Duran, 2005: 95a). Tahta kılıç semboliktir. Veli dediğimiz kişiler halkın ihtiyaçlarını gideren, kalp kırmayan, yardımsever kişilerdir. Kalp dahi kırmayan velilerin kılıç ile gezmeleri özellikle İslamiyet ile tanışmamış topluluklar için korkutucu bir araç olabilir. Alperen-gazi veliler halka İslamiyet'i aktardıktan sonra halkı bu anlatılara inandırmak için kerametler gösterirler. Tahta kılıç alperen-gazi veliler için bir keramet aracıdır. Halk bu kerametleri gördüğü zaman veli olan kişiye inanır ya da inanmaz. Sarı Saltık ile ilgili aktarılan olaylarda Sarı Saltık'ın gösterdiği kerametın sonucunda İslamiyete inanan büyük kitleler söz konusudur. Tahta kılıç ile ejderha öldürme menkabeleri yüzyıllardır anlatılagelen menkabelerdir. *Saltıknâme*'de bu konular ile ilgili ayrıntılı örnekler söz konusudur (Demir ve Erdem, 2013: 106).

A.Yaşar Ocak, velilerin tahta kılıç kullanmalarını onların ortak bir özelliği olarak sayar. Bu tahta kılıç ejderhayı öldürme, kâfirlerle savaşma gibi yerlerde kullanılır. Tahta kılıcın hikayesi, XIII.-XV yüzyıllara kadar gitmekle birlikte ilk Bektaşilerin velilik yönleri ile birlikte gazilik yönlerini de göstermektedir. Türk efsâne, destan, hikâye ve masallarında bu motife sıklıkla rastlanır. Tahta kılıç ile anılan veli şahsiyetlerin başında Sarı Saltık olmak üzere, Hacım Sultan, Otman Baba, Koyun Baba ve Demir Baba'da yer almaktadır (Ocak, 2005: 178-180-225). Sarı Saltık'ın gittiği Romanya-Babadağı ve diğer ülkelerde buna benzer menkıbe örnekleri yer almaktadır. *Saltıknâme*'nin de birçok kısmında ejderha örneğine yer verilmiştir. Halk Sarı Saltık'ın ejderhayı öldürmesinden dolayı onu büyük, yüce, kutsal kişi olarak tanımlamaktadır. Efsanede ejderhanın üç başlı ya da yedi başlı olması ve bir insanın bu ejderhayı öldürmesi kerametvâri bir olaydır. Arnavutluk-Kruja'da Sarı Saltık halkı müşkil bir durumdan kurtarmasından dolayı toplum tarafından kahraman modeline-kalıbına girerek halk tarafından kısa zamanda sevilmiş ve itibar görmüştür. Yüzyıllardır Sarı Saltık'ın unutulmamasının, onun ile ilgili bilgilerin nesillere aktarılmasının önemli sebeplerinden birisi budur. Performans Teori Kuramı'na göre alan çalışmasında Kruja'daki Sarı Saltık ile ilgili derlemeler, yukarıda bahsedilen halkın muhayyilesindeki tarihi Sarı Saltık ile örtüşmektedir. Kruja'da yüz yıl önce halkın anlattığı Sarı Saltık menkabeleri, efsaneleri, inanışları günümüzde halkın hayalinde canlı şekilde yaşamaya devam etmektedir.

3. Sarı Saltık'ın Makamı-Ayak İzi Ziyaretgâhı

Halk Sarı Saltık'ın ejderhayı öldürmesinden dolayı onu büyük, yüce, kutsal kişi olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple Sarı Saltık'ın yaşadığı mekânlara da kutsallık atfetmişlerdir. Sarı Saltık'ın kutsal olarak kabul edilen makamı halkın ifadelerine göre 1176 metre yükseklikteki dağın zirvesindedir. İnsanlar bu makama ziyarete

sürekli gitmektedirler. Genel olarak Balkanlar'daki Sarı Saltık makamlarına bakıldığında zaman dağların ya da sakin yeşillik yerlerin seçilmiş olduğu görülmektedir. Dağ tarihimizde birçok anlamları içermesi sebebiyle özellikle sığınak, koruyucu, inziva yeri olmasından dolayı seçilmektedir.

“Dağın tepesinde, yaklaşık 600 metre yüksekte, Bektaşilerin türbe ve tekkesi görünürdü. O mekâna ‘Sarı Saltık Tepesi’ derlerdi. Sarı Saltık’ın bulunduğu tepeye, çevredekiler ‘Aziz Leş ve Aziz Spiridyon’ olarak da adlandırırılar. Tüm Bektaşî dervişleri arasında en tanınmış, Krujalıların en gurur duydukları kişi Sarı Saltık’tır. Sarı Saltık, kerametvari olayların tek azizi olarak bilinir” (Harapi, 1993:1). Sarı Saltık’ın halk arasında bilinen kahramanlığı dağ motifi ile birleştirilerek, Ali Berat Alptekin’in “İnsan Asıllı Dağ Efsaneleri” başlığı altında yer alabilir. İnsan Asıllı Dağ Efsanelerinde; tabiattaki birçok varlık insan ve insan ile ilgili olaylarla bütünleşmektedir. Halk düşüncesini, anlattığı efsanelerini dağın yapısına, yetişen bitkilerine bakarak, kahraman şahısla birleştirmektedirler (Alptekin, 2012: 177). Bu bilgiler ile ilgili olarak Sarı Saltık ile ilgili Arnavutluk-Kruja’da Krujalı Hüsen Y. Kavaçi şu olayı akatarmaktadır: “Sarı Saltık’ın ayak bastığı yerler, ‘kutsal izler’ olarak adlandırılır. Sarı Saltık Baba dervişin, aşırı sıcağtan dolayı teri yere dökülmüştü. Terinin döküldüğü yerde, ‘Aziz Leş’ denen bir çiçek açtı. Çok güzel kokusu olan bu çiçek, Nevruz’dan iki hafta önce açmaya başlar. İlginçtir ki ‘Aziz Leş’ denen bu çiçeği Krujalılar, kendi bahçelerinde yetiştirmek için alsalar da, Sarı Saltık Makamı hariç hiçbir yerde bu çiçek açmamaktadır” (Harapi, 1993: 2). Burada bahsedildiği üzere dağın sahibi olarak bilinen Sarı Saltık’ın dağın diğer unsurlarıyla da anılması söz konusudur. Dağ, kahramanı ile bilinerek ve kutsallaşarak kült haline gelmiştir. Dağın kült ve inanış haline gelmesinde bölgede bulunan halkın inanışlarını, ritüellerini yaşatmaya devam etmeleri ve bunları unutmamaları önemlidir. Halkın Sarı Saltık’ı unutmadıklarını gösteren bir başka delil ise; Sarı Saltık’ın Arnavutluk-Kruja’da bulunan heykelidir. Hazırladığımız doktora çalışması kapsamında Sarı Saltık’ın Balkanlar’da gezilen yedi ülkedeki makamları arasında sadece Arnavutluk-Kruja’da heykeli bulunmaktadır. Sarı Saltık’ın heykeli dağa yapılmıştır. Bu heykelin önünde Sarı Saltık için halk kurban kesmektedir.

Dağların, tepelerin mutasavvıfların her daim uğrak yeri olarak seçtikleri mekânlar olması tasavvuf içerisinde de işlenmiştir. Nakşi, Kadiri, Halveti, Mevlevi, Bektaşî ve diğer tarikatlerde sessiz, ıssız mekânlar insanın seyr-i sülûk sürecinde bulunması gereken yerlerdir. Dağ, tepe gibi yerler bu yüzden tercih edilir. Bu tarikatlerde dağ, tepe alanlarında yaşanan, aktarılan menkabeler fazladır. Yaşanılan olaylar vasıtasıyla o olayın yaşandığı dağ, tepe kutsallık kazanır ve tarih içerisinde kült halinde ritüellerle yaşatılır. Bu düşüncemizi Arnavutluk-Kruja’daki Bektaşilerin anlattıkları Bektaşî menkabelerindeki örneklerle destekleyebiliriz. Ayrıca *Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyetnâmesi*’nde aktarılan bazı menkabelerdeki olayların dağlar da geçtiğine dikkat edilebilir. Hacı Bektaş-ı Veli ile Sarı Saltık’ın karşılaştıklarını aktaran menkabenin yeri

Arafat Dağı'dır. *Vilâyetnâme*'de Hırkadağı Menkabesi de dağların kullanımı ile ilgili başka bir örnektir (Duran 2007: 294-298). Buna ek olarak; Hacı Bektaş-ı Veli'nin inziva yeri olduğu bildirilen Arafat Dağı'nın eskiden beri birtakım ziyaret ve adaklara, dualara sahne olduğu bilinmektedir (Ocak, 2005: 114-118). Bu bilgiler dahilinde Sarı Saltık'ın adının dağa verilmesi, dağın ve çevresindeki diğer unsurların Sarı Saltık adıyla anılması halkın Sarı Saltık'a yükledikleri değer, inancın bir sonucudur. Degrand'ın yukarıda Sarı Saltık'ın makamı ile ilgili aktardıkları günümüze kadar muhafaza edilerek gelmiştir. Sarı Saltık için yer alan kabir, dağın giriş tarafında gri mermer ile kapalı bir boşluk kısımdadır. Buraya merdivenlerle inilir. Merdivenlerle inilen kısmın sonunda Sarı Saltık için gelen insanların mum ya da fitil yaktıkları küçük bir oda gibi yer vardır. Buradan aşağı inildiği zaman beş mezar daha yer alır. Kruja'da yaşayan kişiler bu mezarların yıllarca Sarı Saltık'ın bulunduğu bu makama hizmet etmiş muhiblerin olduğunu söylerler. Muhib, Bektaşiler'de kullanılan bir kavramdır. Muhib olmak için belirli manevi makamlardan geçmek gerekir ve bunun için de zaman gerekir. Yerine getirilmesi gereken kriterler sağlandıktan sonra gizli bir yemin veren kişi muhib kabul edilebilir (KK-8).

FW. Hasluck *Bektaşilik Tetkikleri* adlı kitabında: "Sarı Saltık ve ejder hikayesinin yeri Kruja olarak gösterilmektedir. Kahramanın adının katılması da şüphesiz, Arnavutluk'un bu kısmında bilhassa etkili olan Bektaşî tarikatına yakıştırılmalıdır. Kruja'da ejder gündüzleri bir mağarada, geceleri kilisede yaşıyordu. Müslüman kahraman tarafından prenses kurtarılmış ve ejder 'ehl-i sünnet' usûlünce öldürülmüştür. Sonra kahraman da mağarayı mesken tutmuş, sonradan memleket halkının kendi hayatına kast etmek üzere fesat kurdukları haberini alınca buradan gitmiştir. Buradan üç geniş adımda uzaklaşmıştır ki, bunların her birinden bir ayak izi hatıra olarak kalmıştır. Bu menzillerin her birinde, vefat ettiği yer olan Korfu'ya kadar birer tekke yapılmıştır" (Hasluck, 2000: 96). Çalışmanın devamında Hasluck Degrand'ın aktardığı olaydan bahsetmektedir

Arnavutluk-Kruja'daki Sarı Saltık'ın ayak izi, Sarı Saltık'ın dağda bulunan Makamı'na giderken yol üzerinde Makam'a yaklaşık olarak yarım saat uzaklıkta bir tepededir. Degrand ve Hasluck'un bahsettikleri üzere Sarı Saltık ejderha olayından sonra yaşadığı Kruja Dağ'ında rahatsız edilince gitmeye karar verir. Kruja'daki dağdan Kruja'nın merkezine doğru inerken ayağını günümüzde küçük bir ibadethanenin bulunduğu tepedeki yere basar. Bu ayak izi günümüze kadar muhafaza edilerek gelmiştir. Ayak izinin etrafı kapatılmak suretiyle halen ziyaretgah yeri olarak kullanılmaktadır (Fotoğraf 7-8-9). Ziyaretçiler, Kruja Dağı'ndaki Sarı Saltık Kabrine ziyaretten önce Sarı Saltık'ın ayağını bastığı bu yere ziyarete gelirler. Buradaki ziyaretlerinden sonra dağa çıkarlar. Çalışmamızın "İnanış ve Ritüeller" kısmında burada yapılan uygulamalara örnekler verilmiştir.

4. Sarı Saltık'ın Makamı ve Ziyaretgâhı'nda Gelişen İnanç ve Ritüeller

Arnavutluk-Kruja'daki Sarı Saltık'ın Makamı ve Ayak İzinde yaptığımız halkbilimi alan çalışmasında halk inanışlarının ortamlar üzerinde ritüeller ile desteklendiğini, iki kavramın bir bütün olarak değerlendirildiğini gözlemledik. İnanç ve ritüel kavramları halkbilimi alan çalışmalarında bütün olarak ortaya çıkan zengin içerikteki kavramlardır. Bu kavramlar yapılan çalışmalarda görüldüğü üzere birbiri ile değerlendirilen, yorumlanan kavramlardır.

İnanç; 1. Allah'a, bir dine veya insanüstü bir güce inanma, iman. 2. Bir düşünceye bağlı bulunma. 3. Görüş, kanaat (Ayverdi, 2011: 1422) şeklinde açıklanmaktadır. Ritüel ise; Bir din veya inanç sistemine ait ibadet, ayin, merasimler ve bu esnada uyulması gereken usul ve kurallardır (Ayverdi, 2011: 2624). Ritüel inanılan olgunun işlenmiş, uygulamaya geçilmiş şeklidir. İnsanoğlu herhangi bir olguya inandığı zaman, inandığı olgunun gerekliliği olarak uygulama yapmak durumunda kalır. İnançın gerekliliği olan uygulama yapma, ritüelleri doğurmaktadır. "Ne zaman kendinizi sıkıntıda hissederseniz, iyi mekânlara, türbelere, evliyalara gidin. O gidilen türbedekiler sizin sıkıntılarınızı bilirler. Bu yüzden insanlar makamdaki taşları öperler, farklı inanışlar uygularlar. Bu uygulamalarla kalplerini rahatlatırlar. Aslında insan fark etse, kutsal kendisidir, içinde olandır. İnsan bu yüceliği fark ettiği zaman kalbini de büyütür" (KK-2).

Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru* adlı kitabında inanç kavramını halkbiliminde kazandığı anlam açısından değerlendirmektedir. "Halkbilimi, belli bir toplumun eski dinlerinden miras alıp kendi çağının şartlarına uygulayarak yaşattığı yeni dininde, yaşam şartlarının gerektirdiğince yeni biçimler, yeni içerikler ve anlatışlarla oluşturduğu inanışlarla ilgilenir" (Boratav, 2013: 13). Bu çalışmamızda görüldüğü gibi, Sarı Saltık'ın Makamı'nda gerçekleştirilen uygulamaların kaynağı efsaneye, menkabeye inanmadır. Halk Sarı Saltık için "vazifeli derviş, asker, keramet sahibi" ifadelerini kullanmaktadır (KK-1). Bu ifadelerin söylenme sebebi Sarı Saltık ile ilgili aktarılan menkabe ve efsanelerde Sarı Saltık'ın göstermiş olduğu kahramanlık ve cesarettir. Halk arasında anlatılagelen menkabe, efsane, memorat gibi kavramlar halkın inanma ve inandığı olgulara karşı gerekli uygulama bilincini arttırmaktadır. Kruja'da Sarı Saltık Makamı'nda önceki yıllarda yapılan inanca bağlı ritüellere yenileri eklenerek inancın devamlılığı sağlanmıştır. Ayrıca Kruja halkı özellikle Ağustos-Eylül ayları arasında dağa çıkmaktadırlar. "Ağustos ayından itibaren Sarı Saltık'ı Anma Günleri başlamaktadır. Ağustos ayında anma günlerinin başlamasının sebebi, Sarı Saltık'ın dağdan ayrıldığı ayın menkabelere göre ağustos ayı olmasıdır" (KK-1). "Bu aylar dışında ziyaretler devam etmektedir. Halk atalarından duyduklarına göre; Sarı Saltık'ın makamının yani dağın, iyiliklerin, huzurun birleştiği, buluştuğu bir yer olmasından dolayı dağa gidip dua ederler" (KK-9-10).

“Arnavutluk-Kruja’da Anılan Sarı Saltık ve Bilinen Kerametleri” başlığının içeriğinde yer alan Evliya *Çelebi Seyahatnamesi*’nde Sarı Saltık’ı Anma Günleri ile ilgili aktarılan bilgiler bizi XVII. yy.’a götürmektedir. Bu törenlerin XVII yy.’da Sarı Saltık için yapılmaya devam edildiği anlaşılmaktadır. Michael Kiel, Sarı Saltık’ı Anma Günleri’ne bağlı olarak yapılan ziyaretlerin 1967’ye kadar, her yıl 22 Ağustosta gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (Kiel, 2000: 37).

Sarı Saltık için yapılan uygulamalar ülkede uygulanan rejimlere bağlı olarak 1970’li yıllarda seyrekleşmiştir. “Eskiden ağustos-eylül tarihleri için türbeye gelen halk öğleden sonra üst taraftaki kayalıklara çıkıp eğlenerek geceyi geçirir ve güneşin doğuşunu silah atarak karşılarlarmış. Komünizm ile Sarı Saltık’ın Makamı’na ziyaret yasaklanmıştır, ancak buna rağmen insanların ömürlerinde en azından bir kere gitmeleri gerekliliği inancına devam edilerek ziyaretlerin devamlılığı sağlanılmıştır. Mondi Dede Baba (KK-2) bu dönemde kutsal yerleri ancak birkaç kişi olarak ziyaret edebildiklerini söylemektedir. Şüphesiz güneşin silahla karşılanması günümüzdeki Sarı Saltık Günleri’nde tamamen ortadan kalkmıştır. Komünist sistemden sonra Bektâşi Dünya Merkezi türbeyi restore ederek yeniden faaliyete açmıştır” (Bartl, 1998: 184). Komünizm rejiminden sonra insanlar ziyaretlerini istedikleri şekilde gerçekleştirmektedirler. Günümüzde halkın Sarı Saltık’ı Anma Günleri ile ilgili yaptıkları uygulamalar ise şu şekildedir:

14 Ağustos-14 Eylül arası her yıl “Sarı Saltık Günleri”olarak burada kutlanılmaktadır. Bu zaman aralığında insanlar dağa çıkıp kurban kesmektedirler. Dağa, Sarı Saltık’ın yaşadığına inanılan mekâna özellikle gelenler ve getirilenler: Yeni doğan bebekler, normal hastalığa sahip olan ya da ruh hastalıklarına, sıkıntılara sahip olanlar, hasta olmamak ve sıkıntıya maruz kalmamak için her yaşta insan.

Kurban edilen hayvanın başı makam denilen heykelin yanında bırakılıp, hayvanın vücudu yoksullara dağıtılmaktadır. Halkın kurban kafasını bırakmalarının sebebi: “Biz Sarı Saltık’ı ziyarete geldik. Ziyaret yerindeyiz. Kestiğimiz kurban, yaptığımız hayır bilinsin. Sarı Saltık’ın makamında da kurban başı vardır. Bunun özel bir sebebi yoktur. Ayrıca insanlar dağın içerisinde yer alan sudan doldururlar. Bu suyun kutsal olduğuna inanırlar. Su, Sarı Saltık’ın elinin değdiğine inanıldığı için kutsaldır. Dertlere, hastalıklara iyi geldiği halk arasında bilinir” (KK-5). Bu dağa Sarı Saltık’ın makamını ziyaret etmeye gelen kişiler genellikle şu ritüelleri yaparlar: 1-Kurban 2-Dağı gezme, ziyaret etme 3- Dilek, Hacet Namazı ve dua. 4-Kutsal sudan içme ve sudan yanına alma. 5-Mum yakma. (Mum yakma geleneğini çoğu Arnavut Müslümanlar yapmaktadır. Dışarıdan gelen insanlardan yakmayan olmaktadır.)

Halk buraya doğa güzelliği ve Sarı Saltık’ın Makam’ını ziyaret için gelmektedir. Farklı milletlerden ve dinlerden, özellikle Hristiyanlardan gelen çoktur. Sarı Saltık’ı ziyaret gelen farklı dinden insan kitleleri, Sarı Saltık’ın kutsiyetine inanmaktadır. Onlar da kurban kesip, mum yakmaktadır. Buraya yakın bir kilise de var. Müslümanlar da orayı ziyaret etmektedirler.

Mum yakma ile ilgili olarak *Saltıkname*'de, Rahiplerin gündüz Mesih Mumu yaktıklarını gören Sarı Saltık: “Ben de bir mum yakayım. Muhammed mumu olsun, ta kıyamete kadar yansın. Gece-gündüz hiç sönmesin. Nice gazilerin canı, O'na pervane olsun. Yalnız siz ihmal edip yağın eksik bırakmayın. Fitile gerek olmasın. Bu diyara, Sünni ve adil padişahlar hükümsün. Bu onların devletinin mumudur. Bu yandıkça onlar mutlu olsunlar” dedi (Demir-Erdem, 2013: 279). Sarı Saltık'ın makamlarında mum yakma geleneğinin buraya dayandırılması mümkün olabilir.

“Bektaşiler dağda meydan zikri yapıyorlar. Bu zikir Bektaşî usulüne göre yapılmaktadır. Ben burada sorumluyum ama zikri diğer babalar yaptırıyor. Ayrıca ziyarete gelen insanların çoğu Sarı Saltık'un hayatını bilmeden, okumadan ziyarete gelmektedir. Sarı Saltık ile ilgili anlatılan menkıbeler ve rivayetlerde, Sarı Saltık kutsal bir kişi olarak tasvir edildiği için halk Sarı Saltık'ı ziyarete gelmektedir. Ayrıca burası “Bektaşilerin Kutsal Yeri” olarak da bilinmektedir” (KK-5). Bu aktarılanlarda halk Sarı Saltık'ı ziyaret ederken mum yakma ritüelini sık şekilde gerçekleştirmektedir. Bunun sebebini Bektaşiler şöyle açıklamaktadır: “Ayrıca 24 Ağustos'ta çoğu Hristiyanların, Bektaşilerin, Sarı Saltık için yukarı dağa çıktıkları aktarılır. Dağda Sarı Saltık'ı anam programlarının yapıldığı, insanların içlerinden dua ederek mum yaktıkları görülür. Ortalık bu şekilde yakılan mumlarla dolmaktadır. Ama bazı kişiler, genellikle mum yerine fitil alıp kandil yaktıklarını söylemektedirler. Kandil yakma sebepleri ise, mumun hızla erimesi ve kandilin daha kalıcı şekilde varlığını sürdürmesidir. Ayrıca kandilin Müslümanları temsil etmesidir. Kandil yakan insanlar özellikle Sarı Saltık'ın makamında yakacakları kandili ya da kandili yakacak zeytinyağını kendi evlerinden getirmeye dikkat etmektedirler. Bunun sebebi, evlerine bereket, huzur gelmesi içindir” (KK-9-10). Kabirde ya da makamda yakılan mumun özelliği ile ilgili Evliya Çelebi *Seyahatnamesi* “Sarı Saltık Baba Sultan Ziyaret Yerinin Özellikleri” başlığında ayrıntılı bilgi yer almaktadır (Çelebi, 2008: 627). “Sarı Saltık Anma Günleri” dışında halkın Sarı Saltık'ın yaşadığı makamı ziyaret ettiği zaman makamın yer aldığı dağın iç kısmındaki yere eşyalarını bıraktıkları ifade edilmektedir. Eşyalarını bırakan kişiler, bırakılan eşyaları biraz bekleptikten sonra almaktadırlar. Kıyafetleri bırakmaktaki amaçlarının, bırakılan kıyafetleri giyecek şahısların bu kıyafetler vasıtasıyla huzur, mutluluk bulmalarındır. Bunun dışında halk; Sarı Saltık'ı ziyaret ederken iyiliklere, güzelliklere bu makamın vesilesiyle nail olmak için, gündelik hayat için dualar etmektedir. Küçük bebekleri, çocukları ruhları küçüklükten huzur, ferah bulsun diye bu makama getirmektedir (KK-11). Halk Sarı Saltık'ın Makamı'nı İslam Dini'nde yer alan önemli günler içerisinde ziyaret etmeye dikkat etmektedir. Alan çalışmasında bunun ile ilgili görüşülen bir kişi şunları aktarmaktadır: “Benim akrabalarım Aşure Günü'nde Sarı Saltık'ın dağdaki ve Kruja'nın girişindeki ayak izinin olduğu makama ziyarete giderler. Aşure Günü önemli bir gündür. Halk arasında duaların kabul olduğu önemli, kutsal bir gündür. Bu kutsal günü kutsal bir mekâna giderek değerlendirmek gerekliliğine inanırlar. Kruja halkı kutsal gün ve gecelere önem verir ve bu konulara sahip çıkar (KK-8). Önemli günlerden olarak görülen yılbaşı günü

halk Sarı Saltık'ı ziyarete gitmektedir. Yılbaşı günü ziyarete gitmelerinin sebebini, hayırlı bir yıl geçirme isteğinden ötürü diye ifade etmektedirler (KK-9-10).

5- Sarı Saltık Makam'ını Ziyaret Eden İnsanların Genel Olarak Gerçekleştirdikleri İnanış ve Ritüeller:

1-Halk tarafından kutsal kabul edilen hastalıklara şifalı su olarak bilinen sudan içme, hastalıklarına sürme (Müslüman olmayanlar da bunu yapmaktadırlar). 2-Evlenmeden önce ve evlendikten sonra Makam'a ziyaret ve dua etme. 3-Hamile kalamayan bayanlar yedi gün boyunca Makam'a ziyarete gitme. 4-Bektaşî mekânında zikir geleneği. 5-Türbede bağış yapma, dua etme, dua isteme, istiare namazı kılma, ya da başkasına kendi dileği için hacet namazı kıldırma. 6-Sarı Saltık'ın ruhuna kurban kesip, bağışlama. 7-Eşya bırakma, bekletme, 8- Mum yakma. Bektaşîler tarafından özellikle güneş batımında mum yakma, (mum yakma geleneğini genellikle Arnavut Müslümanlar yapmaktadır. Dışarıdan gelen insanlardan mum yakmayan olmaktadır) 9-Kandil yakma-kandil için zeytinyağını evden çıkarma. 10-Sarı Saltık için gazeller şarkılar okuma.

6- Dağa, Sarı Saltık'ın Yaşadığına İnanılan Mekâna Özellikle Gelenler ve Getirilenler:

- 1-Yeni doğan bebekler,
- 2-Normal hastalığa sahip olan ya da ruh hastalıklarına, sıkıntılara sahip olanlar,
- 3-Hasta olmamak ve sıkıntıya maruz kalmamak için her yaşta insan.

Aktarılan bu inanış ve inanışa bağlı ritüeller halk tarafından veli olarak bilinen kişilerin makam, türbe gibi kutsaliyet arz ettikleri yerlerde sıkça görülmektedir. Gilles Veinstein'in yaptığı çalışmada; Kosova'daki Djakovica kentinde bulunan Sadiye tekkelerinden biri olan "Tebdil Tekkesi'nde" menteşeler ile kapıya benzeyen bir tarafı kaldırılan bir sanduka gördüğünü ve özellikle ruh hastalığına sahip kişilerin bu sandukaya doğrudan uzanarak geceyi sandukanın içerisinde geçirebildiğini (Veinstein, 2011: 128) aktarmaktadır. Bu örneğin benzerlerine Sarı Saltık'ın Kruja'daki makamında da rastlamaktayız. Halkın her kesiminden insan gittiği türbedeki ya da makamdaki şahısa dua ederek, yardımlarda bulunarak ondan kendisi ve ailesi için beklentiye girmektedir. Kruja'daki Makam'da yaşanıldığı gibi farklı türbe ve makamlarda da buna benzer olaylar yaşanılmaktadır. Veinstein'in aktardığı bir diğer adet buna örnektir. Evliyanın mezarına kapla su getiren halk, gece boyunca evliyanın mezarı üzerine bırakılan kaptaki suyu hastasına içirir. Aynı şekilde hastanın atleti veya başka bir kıyafeti bir gece boyunca mezarın üzerine bırakılır ve sonra hastaya giydirilir (Veinstein, 2011: 128).

Yukarıda yaşanan olayda görüldüğü üzere, suyun halk tarafından kutsal olduğuna inanılması sonucu hasta çocuğa içirilmesi ve sonucunda şifa beklentisine girilmesi gözlemlenir. Hasta olan kişinin atlet bırakması olayı Sarı Saltık'ın Kruja'daki Makamı'nda da görülen bir ritüeldir. Sarı Saltık'ın ayak izinin bulunduğu ziyaretgâh için de birçok inanış ve ritüel söz konusudur. Ziyaret yerinin görevlisi bu mekân ile ilgili şunları söylemektedir: “İki yıldır buranın türbedarıyım. Bu vazife bana dedemden kaldı. Sarı Saltık gibi dervişlere inanıyorum. Biz çok zengin bir aileydik. Babamın bir gün eli kesildi. Çok acı çekti. Yakında olan bir derviş geldi ve babamın eli için kurban kestirdi, dua etti. Babam iyi oldu. Ben bunu yaşadım. Bu dervişlerin iyiliklerini unutamayız. Deniz üzerinden gelmişler, nice fetihler yapmışlardır. Bizim hükümetle aramızda çok kavgalar oldu. Diyorlar ki: “Tekkeler, makamlar olmasın. Sadece camiler olsun, halk için yeterlidir. Komünizm işte. Yıkıp, kül etti, her şeyi. Biz insanlar biriz. Neden böyle oluyor. Çok üzülüyorum. Kruja çok huzurlu, inançlı bir şehirdir. Ben babamdan bu vazifeyi öğrendim. Önceden rejimden dolayı bu kutsal mekânlar hep kapalıydı. İnsanlar dinlerini yaşayamadan göçtüler. Birçok dini meseleyi sonradan, yeni öğreniyoruz. Ağlayanlar buraya geldikleri zaman susuyorlar ve huzura eriyorlar. Bu makama gelen insanların yaptıkları bazı inanışlar ve ritüeller vardır. Gelen insanlardan bazıları şunları okur: 1-Besmele, 2-Lâilâhe İllâllâh Muhammedür-Resûlullâh, 3-Üç kere Allahû Ekber. Bunları dedikten sonra yere kapanıp, ayak izini öperler. Çok uzun durmazlar. Uzun Kur'an okuyan pek yoktur. Kalplerinde ne istekleri varsa, dua ederler. Devamında ise, mum yakarlar. Sadaka niyetli para veren de çok olmaktadır” (KK-17).

Halkbilimi alan çalışması kuram ve yöntemlerine bağlı olarak performans icra teorisi ve gözlem tekniklerine göre Ziyaretgâh'ta yaptığımız çalışma sonucunda; Sarı Saltık'ın ayak izinin bulunduğu camekân kısıma insanların ellerini sürüp sonrasında elleriyle yüzlerini, vücutlarını sıvazladıklarını gözlemledik. Neden bu şekilde yaptıklarını sorduğumuz zaman genel olarak halkın; Sarı Saltık'ın ayağının da kendisi gibi kutsal olması ve o kutsallığın kendilerine geçerek, korunacakları düşüncesine sahip olmalarıdır. Bunu Sarı Saltık'ın Makamı'nın bulunduğu dağdaki mekânlara da yapmaktadırlar. Sarı Saltık'ın dağdaki Makamı'ndaki odaya girerken kapıyı ve Bektaşî dedelerinin asılı olan fotoğraflarını öpme, ziyaret bitiminden sonra kapıdan çıkarken sırtlarını içeriye dönmeden çıkma ritüellerini uygulamaktadırlar. Bunları yapma sebepleri olarak da, büyüklerinin saygıdan dolayı böyle uyguladıklarını ve kendilerine de bu şekilde öğrettiklerini ifade etmektedirler. Halkbilimi alan çalışmasında derlediğimiz bu bilgiler ile gündelik hayattaki inanış ve ritüellerin halkın hayatında önem bir yere sahip olduğunu ve insanların ritüelleri uygulamak için ihtiyaç hissettiklerini gözlemledik. “Ritüel sayesinde insan, umudunu yeniler; dinginliğe kavuşur. Bir türbeye gitmek, hayallerin peşinden koşmak demektir. Türbe ve orada bulunan ağacın insanoğlunun arzularını doyuracak tüm potansiyelleri üzerinde taşıdığına inanılır” (Karakaş, 2014: 172).

Arnavutluk-Kruja'da Sarı Saltık adı ile anılan her mekânda inanış ve ritüellerin yapıldığı gözlemlenmiştir. Doktora çalışmamızda; Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nde yoğun olarak bahsedilen Sarı Saltık'ın Romanya-Babadağ'daki makamına günümüzde ziyaretlerin genel olarak turistik amaçlı olduğunu ve Sarı Saltık'ın Makam'ına ziyaretlerin sık olarak gerçekleşmediğini gözlemledik. Ziyarete gelen kitle diğer şehirlerden özellikle Bektaşî-Alevî kitledir. Babadağ'ın halkı ziyarete çok gitmemektedir. Ancak Arnavutluk halkının Kruja'da Sarı Saltık'ın makamına yaptıkları ziyaretleri, bu ziyaretlerdeki inanç ve ritüellerini devam ettirmeleri Sarı Saltık'a sahip çıktıklarını, onu unutmadıklarını göstermektedir. Özellikle Sarı Saltık'a yoğun ziyarete giden kesimin Bektaşîler olması da önemlidir.

7. Sonuç

Halk tarafından ziyaret edilen ve kutsal kabul edilen türbe, makam, ziyaretgâh yerleri insanların inandıklarının uygulama alanlarıdır. Halkın her kesiminden insan gittiği türbedeki ya da makamdaki şahsa dua ederek, yardımlarda bulunarak ondan kendisi ve ailesi için beklentiye girmektedir. Arnavutluk-Kruja'daki dağda yer alan Sarı Saltık Makam'ı, Kruja'nın merkezine yakın yerde bulunan Sarı Saltık Ziyaretgâh'ı Arnavutluk ve diğer ülke halklarının yoğun olarak ziyaret ettikleri mekânlardır. Bu mekânlara birçok farklı dine ve inanışa sahip insanlar ziyarete gelmekte ve kendi inançlarına uygun olan ritüellerini gerçekleştirmektedir. Yapılan halkbilimi alan çalışması sonucunda Arnavutluk-Kruja'daki Sarı Saltık Makamı, Ziyaretgâh'ı kapsamındaki yazılı kaynaklar genel olarak günümüzde halkın aktardığı sözel kaynaklarla uyumaktadır. Halk, aktarılan bu sözel kaynaklı menkabeler ve inanışlara inandığı ve saygı duyduğu için Sarı Saltık'ın makamına önemli gün ve geceler dışında da sürekli ziyarete gitmektedir.

Makam ya da türbe sahibi kişiler belirli güçlere sahip olduklarına inanılır. İnsanlar tarafından kutsal kabul edilen bu kişilerin türbeleri ya da makamları etrafında yer alan her nesne de kutsal kabul edilmiştir. Bu güçlerini halka gösterme yolunda çevrelerinde kullandıkları eşyalar, dokundukları taş, kayalık, dağ vb. mekânlar vefatlarından sonra da halk tarafından korunmuştur. Korunma ile birlikte çok çeşitli inanç ve ritüellere de ev sahipliği yapmıştır. Halk bu inanç ve ritüelleri atalarından gördüğü ve duyduğu üzere emanet kabul edip uygulama ihtiyacı hissetmiştir. Sarı Saltık Arnavutluk-Kruja'da ritüeller ile bütünleşerek günümüzde adını yaşatmaya devam etmektedir. Balkanlar'a Osmanlı öncesi fetih amaçlı giden birçok alperen dervişlerin kabirleri günümüzde halk tarafından bilinmemektedir. Alan çalışmasında Sarı Saltık'ın Makamlarını incelerken halk tarafından hayatları hakkında fazla bilginin yer almadığı farklı alperenlerin kabirlerini öğrenme imkânı oluşmuştur. Örneğin; Kruja merkezde binaların arasında kalan Küçük Abdal Türbesi'dir. Diğer bazı türbelerin ise, komünizmden dolayı yıkıldığı ifade edilmiştir. Günümüzde korunmaya çalışılan Arnavutluk-Kruja'daki Sarı Saltık'ın makamı

gibi yerler azalmaktadır. Kruja'da Sarı Saltık'a sahip çıkılmasında Kruja'da yaşayan halkın Müslüman olmaları ve atalarından tevarüs eden mirasa sahip çıkılmaları ön plandadır. Görüşülen kaynak kişiler Kruja halkının inanış ve ritüelleri korumaması, unutmaması durumunda dininden, dilinden ve kültüründen uzak bir Krujaolacağını ifade etmektedir. Komünizm zamanı bunun acı örnekleri verilmiştir. Bu sebeple halk bilinçlenerek örf, adet, inanış kurallarını devam ettirmeyi kendilerine bir borç bilmektedir.

Sonnotlar:

¹ Jules Alexandre Theodore Degrand 1844-1901 yılları arasında yaşamış Fransız bir yazar ve diplomattır. Konuştuğu insanlardan duyduklarını ve gördüklerini yazıya aktarır. Arnavutluk'tan ayrıldıktan iki yıl sonra yani 1901 yılında *So uvenirs de la Haute-Albania* (Arnavutluk Hatıraları) adlı eserini yayımlar. Eser dönemin Arnavutluk'unu en iyi anlatan kitaptır (Çağlayan, 2014:102).

² F.W.Hasluck 1878-1920 tarihleri arasında yaşamış İngiliz tarihçi ve arkeologdur. I.Dünya Savaşı öncesinde Türkiye ve Yunanistan olmak üzere Balkanlar ve Ortadoğu'da birçok kazı yapmış, önemli arkeolojik bulguya imza atmış ve gezdiği yerlerin tarihi ve kültürleri hakkında da bilgi vermiştir (Hasluck, 2013:kapak)

³ Hasan Kaleshi, 1922-1976 tarihleri arasında yaşamış Makedonyalı şarkiyatçıdır. Kaleshi'nin Türkoloji ve tarih alanında yaptığı çalışmaları on dilde yayımlanmıştır. Türkler'in dört yüz yıl boyunca Balkanlar'da meydana getirdiği İslam kültür ve medeniyetine ait araştırmalara sahiptir (İsen, 2001:258).

Kaynaklar

1. Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Baki Dolma, Kruja, 1938, Üniversite, Yazar. (19.08.2015)
- KK-2: Edmond Brahimaj, Tiran, 1960, Dünya Bektaşî Merkezi'nin Başkanı. (20.08.2015)
- KK-3: Arjan Gjikota, Tiran, 1983, Master, Öğretmen. (17.08.2015)
- KK-4: Aykuna Hoppe, Tiran, 1982, Doktora, Akademisyen. (17.08.2015)
- KK-5: Baba Halil Curri, Fushe Kruja, 1948, Lise, Kruja'daki makam sorumlusu. (17.05.2015)
- KK-6: Sadig Balla, Kruja-Vjec, 1951, Üniversite, Ekonomist. (17.05.2015)
- KK-7: Shpetim Sela, 1975, Mamurras-Kruja, Lise, Esnaf. (18.05.2015)
- KK-8: Olsi Pengili, Kruja, 1979, Üniversite, Kruja Belediyesi'nde çalışıyor. (15.04.2016)
- KK-9: Lindita Herri, Vjec-Kruja, 1967, Lise, Esnaf. (19.08.2015)
- KK-10: Arbis Herri, Vjec-Kruja, 1993, Üniversite, Öğrenci. (19.08.2015)
- KK-11: Genc Çitozi, Kruja, 1969, Lise, Telekom'da çalışıyor. (17.08.2015)
- KK-12: Avni Lala, Arnavutluk, 1985, Üniversite-Doktora, Araştırmacı. (12.07.2016)
- KK-13: Nurten Mahmudi, Tulça-Romanya, 1982, Üniversite-Master, Tulça Türk Birliği'nde çalışıyor. (26.05.2016)
- KK-14: Hyrije Hysa, Vjeco-Kruja, 1955, Lise, Esnaf. (21.08.2015)
- KK-15: Hyrije Veseli, Kruja, 1960, Lise, Esnaf. (21.08.2015)

- KK-16: Kujitim Hysa, Vjeco-Kruja, 1951, Lise, Esnaf-Muhib. (21.08.2015)
 KK-17: Neki Emini, Erseka-Kruja, 1946, Ortaokul, Türbedar. (20.08.2015)
 KK-18: Artan Kullaj, Karca-Kruja, 1972, Lise, Teknisyen. (20.08.2015)

2. Yazılı Kaynaklar

- Alptekin, A. Berat. (2012). *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ayverdi, İlhan v.d. (2011). “İnanç”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c.2. Yay. Haz. Kerim Can Bayar, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- . (2011). “Ritüel”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c.3. Yay. Haz. Kerim Can Bayar, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Babinger, Franz. (1986). “Sarı Saltık Dede”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c.2, İstanbul: MEB. Yay., s. 220-221.
- Bartl, Peter. (1998). *1878-1912 Milli Bağımsızlık Hareketleri Esnasında Arnavutluk Müslümanları*. Çev. Ali Taner. İstanbul: Bedir Yayıncılık.
- Boratav, Pertev.Naili. (2013). *100 Soruda Türk Folklorü*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Çağlayan, Bünyamin. (2014). “Alexandre Degrand Tarafından Kruja’da (Arnavutluk) Derlenen Sarı Saltuk Efsanesi”. *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Köstence, Romanya: Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Yayınları, 101-112.
- Çelebi, Evliyâ b. Derviş Mehemed Zillî. (2008). *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*. c.2, Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff, Zekeriya Kurşun, İbrahim Sezgin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- . (2008). *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*. c.3, Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- . (2011). *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*. c.8, Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Degrand, J. A. Theodore. (1901). *Souvenirs De La Haute-Albanie*. Paris: Rue-Bernard Palissy Yayınları.
- Demir, Necati ve M. Dursun Erdem. (2013). *Saltuknâme*. İstanbul: UKID-Alioğlu Yayınları.
- Demir, Necati. (2015). *Sarı Saltık Gazi*. İstanbul: Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Duran, Hamiye. (2007). *Vilayetname*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hadžjahić, Muhamed. (2010). *Zbornik Radova, Tri Etape U Historijatu Tekija Na Vrelu Bune U Blagaju (Bogomilska, Bektašijska i Halvetijska)*. Mostar: Muftijstvo Mostarsko Medžlis Iz Mostar Yayınları.
- Harapi, Z. M. (1933), “Sarı Saltık”. *LEKA Dergisi*, 5, 1-3.
- Hasluck, F. William. (2000). *Bektaşilik Tetkikleri*. Çev. Ragıp Hulusi. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- . (2012). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, C.I. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- (2013). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, C.II. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İsen, Mustafa. (2001). “Hasan Kaleşi”. Erişim Tarihi: 10.07.2016. <https://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d240258>
- Kaleşi, Hasan. (1967). “Arnavut Söylentilerinde Sarı Saltuk”. *Sesler Aylık Toplum Sanat Dergisi* 3, 43-60.
- Karakaş, Rezan. (2014). “Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaç ve Türbeler”. Erişim Tarihi: 14.07.2016. <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=102&Sayfa=153>.
- Kiel, Michael. (1978). “Babadag-Dobruca’daki Sarı Saltık Türbesi Tarihi ve Mimari Kısa Notlar”. *GDAAD* 6-7, 205-227.
- (1980). “Sarı Saltık ve Erken Bektaşilik Üzerine Notlar”. Çev. Fikret Elpe. *TDAD* 2, 25-36.
- (2000). “Bektaşî Ocağı’nın Arnavutluk’taki Kuruluş Tarihine Dair Not (1567-1568’de Kaydedilen Kruja’daki Sarı Saltuk Dede Ocağı”. Çev. Cemal Çakır. Erişim Tarihi: 13.07.2016. <http://atif.sobiad.com/sobiadfiles/sobiadarsiv2/TBTKK/TKHBVAD/320.pdf>.
- (2002). “Sarı Saltuk”. Erişim Tarihi: 28.06.2016. <http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=360150>.
- (2002). “Kruya”. Erişim Tarihi: 12.07.2015. <http://www.tdvia.org/dia/maddesnc.php?MaddeAdi=kruya>.
- Lala, Avni. (2015). “Arnavutluk’taki Bektaşî İnanç ve Ritüellerinin Sosyolojik Analizi”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Bursa.
- Michel, Robert. (1909). *Mostar*. Prag: Bellman Yayınları.
- Miçijević, Senad. (2004). *Blagaj*, Mostar: Slovo-Mostar Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar. (2005). “Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri”. Erişim Tarihi: 13.07.2016. <http://www.slideshare.net/enentelektuel/alevi-ve-bektai-nanlarnn-slam-ncesi-temelleri-ahmet-yaar-ocak>.
- (2011). *Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destani Öncüsü Sarı Saltık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Okiç, Tayip. (1952). “Sarı Saltuk’a Ait Bir Fetva”. Erişim Tarihi: 31.08.2016. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1684/17952.pdf>.
- Popovic, Aleksandre. (1995). *Balkanlarda İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (2002). “Keramet”. Erişim Tarihi: 26.08.2016. <http://www.tdvia.org/dia/ayrmetin.php?idno=250267>.
- Veinstein, Gilles. (2011). *Osmanlılar ve Ölüm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ekler-Fotoğraflar



Fotoğraf 1- Kruja Dağı'ndan Kruja'nın Görünümü



Fotoğraf 2-3- Sarı Saltık'ın Dağdaki Heykeli-Sarı Saltık İçin Mum Yakılan Dağdaki Mekân



Fotoğraf 4-Sarı Saltık'ın Dağdaki Makamı



Fotoğraf 5- Dağdaki suyun aktığı yer



Fotoğraf 6-7-Sarı Saltık'ın Ayak İzi ve Ziyaretgâhı



Fotoğraf 8-9- Ziyaretgâh

ERKEN DÖNEM TASAVVUFU VE TÜRK TASAVVUFUNDA SEYR Ü SÜLŪK (METİN MERKEZLİ BİR İNCELEME)*

Serkan DERİN **

Öz

Tasavvuf hareketinin başlangıcı Hz. Muhammed, sahabe ve tâbî'ün devrine kadar götürülmekle beraber, onun müstakil bir hareket haline gelmesi VIII. asrın ikinci yarısında başlar, IX. asırda doğuş dönemini tamamlar. Basra ve Küfe civarında başlayan zühd hareketi ve buna bağlı olarak gelişen tasavvuf, zaman içinde yayılarak Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerine de ulaşır. Bu bölgelerde tasavvufa yön veren oldukça önemli sûfiler ve tasavvuf teorisyenleri yetişir.

Tasavvuf inancı İslamî bir temel üzerine kurulmakla birlikte zaman içinde yayıldığı coğrafyalara ve o coğrafyada yaşayanlara göre bazı farklılıklar gösterebilmekte ve bu durumda İran tasavvuf anlayışı, Türk tasavvuf anlayışı gibi adlandırmalar ortaya çıkabilmektedir. Bu çalışmada da Horasan merkezli Türk tasavvuf anlayışının erken dönem tasavvuf anlayışı ile olan ilişkisi ele alınacaktır. Burada erken dönem tasavvuf anlayışı ile kastedilen; Kuşeyrî, Hücvîrî, Kelâbâzî gibi tasavvuf teorisyenlerinin eserlerinde sistemleşen ve bu yol üzerine inşa edilen tasavvuf anlayışıdır. Bu yazarların eserleri tasavvufun daha çok teorik, sistemleşmiş ya da kurumsallaşmış boyutunu yansıtmaktadır. Horasan merkezli Türk tasavvufu için de Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî gibi erken dönem sûfilerinden faydalanılacaktır ki bu isimler de tasavvufun daha çok ameli, irfânî boyutunu temsil etmektedir. Bu sayede sistemleşmiş tasavvuf anlayışı ile Horasan merkezli Türk tasavvufu anlayışının birbiriyle olan ilişkisi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, Türk tasavvufu, Hacı Bektâş, Ahmed Yesevî, Horasan.

SPIRITUAL JOURNEY (SAYR U SULŪK) IN EARLY SUFISM AND TURKISH SUFISM (A TEXT-BASED REVIEW)

Abstract

The beginning of the sufi movement goes back to the time of the Prophet, the Companions and “tâbî'ün” (the second generation following the Companions of the Prophet) time. However, its emergence as an individual movement started in the second half of 8th century and it completed its emergence period in the 9th century. Sufism developed thanks to the movement of asceticism, which was started in Basra and Kufah cities and spread to Mawarannahr and Khorasan provinces. Influential and distinguished sufi scholars who led the way of sufism were brought up in these areas.

Sufi worldview is established on an Islamic base; however, it has its variations depending on the geographies it spread over time. Accordingly, we have variations in nomenclature such as Iran sufism, Turkish sufism. In this study, the relationship between the Khorasan-based Turkish sufism and the early period sufism will be discussed. What is meant by early period sufism here is the sufism concept established on and through the works of sufi theoreticians such as Al- Kushayrî, Hujwîrî, Kalabâzî. The works of these authors reflect the theoretical, systematized or institutionalized dimension of sufism. As to the Khorasan based Turkish Sufism, we will try to appeal to the views of the sufis of the

* Makalenin Geliş Tarihi: 26.09.2016, Kabul Tarihi: 19.01.2017.

** Yrd. Doç. Dr. Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ardahan/Türkiye, serkanderin261@hotmail.com

early sufism such as Haji Bektash Wali, Khwaja Ahmad Yasawi, who represent the dimensions of sufi wisdom and action of sufism. By this means, we will try to examine the relationship between systematic understanding of sufism and Khorasan-based Turkish sufism.

Keywords: sufism, Turkish sufism, Haji Bektash, Ahmed Yasawi, Khorasan.

1. Giriş

Tasavvuf, en genel tabirle, İslam inancının mistik veya bâtinî yönünü oluşturan ve bu haliyle de üzerinde çokça tartışılan alanlarından. Tasavvuf, zühd hareketi denilen bir dönem ile başlar. Başlarda bireysel bir tutumun ifadesi olan bu hareket, zamanla gelişip sistemleşir. Sonrasında tarikatlar ortaya çıkmaya başlar ve kurumsallaşarak tasavvufa dönüşür. Tasavvuf, başlangıçtaki zühd hareketinin fikri temelini muhafaza etmekle beraber, birçok kavram ve uygulama etrafında şekillenir. Sonrasında ise çeşitli ekoller altında kendine has erkânları, uygulamaları olan bir inanış biçimi haline gelir. Zühd hareketi ortaya çıktıktan sonra hızlı bir yayılma ve gelişme sürecine girer ve bir yandan coğrafi olarak yayılmaya devam ederken bir yandan da kendi içinde kurumsallaşmaya başlar. X. asrın sonlarında, tasavvuf ilminin belli başı yönlerini ele alan risaleler, tarihler vs. yazılmaya başlanır. Bu eserlerde tasavvufun teknik terimleri, velilerin gösterdiği kerâmetlerin mahiyetleri, tarikata mensubiyetin ve müntesiplerin tabi oldukları uygulamaların gerekleri gibi konular işlenir. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmamış olsa da tasavvufun başvuru kaynaklarını oluşturan Serrâc'ın *Luma*, Kelâbâzi'nin *Ta'arruf*, Kuşeyri'nin *Risâle* adlı eserleri için birer temel oluşturur (Nasr, 2004: 3; Knysh, 2011: 118). Zikredilen eserler de yine tasavvuf literatürü için kural belirleyici/teorik olarak kabul edilebilir. Çünkü tasavvuf ile ilgili kavramların neleri ihtiva ettiği bu eserlerden anlaşılmaktadır.

Zaman içinde gelişen tasavvuf hareketi, girdiği toplumlar tarafından farklı şekilde algılanır ve yorumlanır. Tarikatlar da farklı yorumlar çevresinde birleşen insanlar ile oluşmaya başlar.¹ Zühd inancının yerini alan tasavvuf, zaman içinde İslam dünyasının hemen her yerine yayılarak İslam düşüncesi içinde kendine yer bulur. Tasavvuf düşüncesi yayılırken tek parça bir düşünce sistemi olarak gelişme göstermez. Yerleşmiş olduğu toplumlara ve içinde bulunduğu zamana göre değişiklikler gösterir.²

2. Tasavvufun Asya'da ve Türkler Arasında Yayılması

Tasavvufun Türkler arasında yayılması sadece mistik bir öğretinin toplum içinde yayılmasından ibaret değildir. Yayılma hareketi, öncesi ve sonrasıyla birçok araştırmayı gerektirir. Türk tasavvuf düşüncesinin³ tam olarak aydınlanabilmesi için Türklerin İslam öncesi düşüncesinin, Asya'ya yayılan tasavvuf hareketinin mahiyetinin ve Türklerin İslamlaşma sürecinin net bir şekilde ortaya konması gerekir; çünkü tasavvuf, Asya'da ve Türkler arasında İslamiyet ile birlikte yayılır. Bazı durumlarda İslam'ın benimsenmesinde tasavvuf etkin bir rol oynar. Bununla birlikte

İslamiyet’i kabul eden Türkler, daha önceki dinlerden de bazı inanç ve uygulamaları yeni dinin içinde eriterek yaşatmaya devam eder. İnanç ve uygulamalar kimi zaman dinin içinde yer aldığı gibi bazen de mistik uygulamalarda kendine yer bulur. Dolayısıyla tasavvuf hareketinin Türkler arasında yayılması birkaç yerden bakılması gereken bir konudur.

Bazı araştırmacılar; Türk-İslam düşünce yapısının, Türklerin önceki inançlarıyla da uyumlu olarak mistik karakterli bir görünüm sergilediği görüşündedir. Bunun sebebi olarak da Türklerin İslamiyet’ten önce benimsedikleri geleneksel dinlerinin, mistik özellikleri ağır basan bir inanç olması gösterilir (Özcan, 2002: 880). Bu yoruma göre eski Türk dinindeki kam tipi; kerâmet sahibi, gaipten haber veren, her derde deva olan bir kişiliktir. Kamların, zikredilen özelliklerinden dolayı tasavvuftaki velîler ve şeyhler ile arasında bir benzerlik olduğu, Müslüman Türklerin Ata ve Baba’larının hem kamlara hem de evliyâyâ benzediği, bunun da kam ile velînin bir anlamda kaynaşmasına sebep olduğu iddia edilir (Ocak, 2009: 63; Demirci, 2002: 927). Yesevilik’te görülen halk zahidliği şeklindeki Türk tasavvuf anlayışının içinde eski Türk inançlarından izler olduğu söylenebilir. Bunun yanında özellikle kalbin dini hayattaki rolünü ve önemini daha güçlü bir biçimde vurgulama ve dine kalbi bir bakış açısıyla yönelme, mistik özelliğin Türk-İslam düşüncesinde önemli bir yerinin olduğunu gösterir (Özcan, 2002: 885).

Türk tasavvufunun ana merkezinin Horasan olduğu söylenebilir (Köprülü, 2003: 49). Mâverâünnehir de yine önemli bir merkezdir. Bu bölgede yetişmiş olan sûfîler, Anadolu tasavvufu üzerinde önemli etkiler bırakır. Kalenderîlik, Melâmîlik, Yesevilik, Kübrevîlik, gibi tasavvufî ekoller, buralarda gelişen ve daha sonra Anadolu tasavvufu üzerinde etkili olan önemli akımlardır (Tosun, 2012: 493). Horasan, sadece Türk tasavvufu için değil erken dönem tasavvuf düşüncesi için de önemli bir merkezdir. Kuşeyrî, Hakîm Tirmizî, Sülemî gibi erken dönem tasavvuf düşünürleri de yine Horasan’da yetişmiş sufîlerdir. Horasan tasavvufunun genellikle “aşk” kavramı çerçevesinde geliştiği kabul edilir. Bununla birlikte Kuşeyrî gibi şeriata önem veren⁴ mutasavvıfların da yine Horasan’da yetiştiği göz önünde bulundurulduğunda, Horasan tasavvufunu tek bir çizgi halinde göstermeye çalışmanın çok da mümkün olmadığı görülür. Bu açıdan bakıldığında, Horasan bölgesi bir yandan Kuşeyrî gibi şeriata bağlı mutasavvıflara kaynaklık ederken diğer bir yandan da Mevlana gibi aşk merkezli tasavvuf anlayışını ve Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî gibi heterodoks⁵ olarak kabul edilen sûfîlerin görüşlerine kaynaklık eden bir konuma sahiptir.⁶ Bu noktada belirtmek gerekir ki Horasan coğrafyasında yaşayanlar İslam’ın hemen her toplum için geçerli olabilecek derûnî ve ahlakî prensiplerine ilgi duyarlar (Konur, 2005: 9). Dolayısıyla bu bölgede filizlenen İslam ve tasavvuf anlayışında şeriatan vazgeçilmemekle birlikte, ahlakî ilkelere yapılan vurgunun ön planda olduğu söylenebilir. Türk İslam ve tasavvuf anlayışında da Horasan merkezî bir konumda olduğundan aynı şey Türkler için de geçerlidir.

Horasan bölgesinin mezkûr durumundan hareketle bu coğrafyadaki tasavvuf ekolleri arasında bir etkileşim olabileceğinden bahsetmek mümkündür. Yani aşk merkezli tasavvuf ekollerinde heterodoksi ya da şeriat vurgusunun olmadığını söylemek pek mümkün görülmemektedir. Aynı şekilde heterodoks hareketlerde de yine diğer tasavvuf inanç ve uygulamalarından izler görülmesi doğaldır. Dolayısıyla Horasan'da ortaya çıktığı kabul edilen Türk tasavvuf anlayışını da tıpkı Horasan gibi, tek bir çizgi halinde ve sınırları belli bir daire içinde tanımlamak çok tutarlı bir yorum olmayacaktır. Hareket içinde bir yandan erken dönem tasavvuf akımının önemli isim ve kavramları yer alırken bir yandan da bazı dervişlerin davranışlarına bir tepki olarak ortaya çıkan Melâmilik, Kalenderlik gibi hareketler görülür. Bunların yanında eski inançların da izlerinin görülmesi mümkündür.

3- Anadolu'da Tasavvuf

Tasavvuf, ortaya çıkışından yaklaşık dört asır sonra (XII-XIII. asır) Anadolu'ya girmeye başlar. Anadolu'da gelişme gösteren tasavvuf hareketi tek bir hareketin devamı olmayıp genel olarak Arap, Fars gibi kaynaklardan da beslenen geniş bir alanı kapsar. Bu da ülkenin yeni beliren tasavvuf haritasının sürekli, yeniden çizilmesine sebep olur (Karamustafa, 2005: 85). Bununla birlikte Anadolu tasavvufuna kaynaklık eden ve ona şekil veren asıl geleneğin Horasan Ekolü olduğu kabul edilir (Köprülü, 2012: 26-27). Özellikle Asya'dan Anadolu'ya göçler bu kültürün taşınmasında önemli bir unsur olarak görülür. XII. asır içinde Anadolu'ya yoğun sûfi göçleri yaşanır (Öztürk, 2013: 53-54; Melikoff, 2011: 336). Göç ve seyahatler, Horasan tasavvuf anlayışının İslam dünyasının diğer bölgelerine hızla yayılması ve diğer tasavvufi ekollerle etkileşime girmesine yol açar. Moğol istilası ve sonrasında Anadolu'ya gelen dervişlerin büyük çoğunluğunu heterodoks dervişlerin oluşturduğu kabul edilir (Köprülü, 2012: 30-32; Ocak, 2009: 62, 64). Bunlar arasında eski baksı-kamları İslami bir şekil altında yaşatmaya devam eden Türkmen babaları, Kalenderiler, Melâmiler sayılabilir. Yesevilerin de göçler ile Anadolu'ya geldiği kabul edilir (Köprülü, 2012: 28-29). Ancak, Moğol istilasının sebep olduğu göç dalgasıyla gelen dervişlerin sadece Horasan'dan geldiğini söylemek de hatalı olur. 1258'de Irak ve Suriye'nin istila edilmesiyle buralardan da Anadolu'ya dervişler gelir. Rûfâî, Kadîrî, Vefâî dervişleri buralardan gelen gruplar arasında gösterilebilir (Ocak, 2014: 217).

Anadolu Türklerinde kent merkezlerinin resmi dini yanında kırlarda, dağlarda, bozkırlarda daha yeni yerleşik hayata geçmiş; fakat göçebelik alışkanlıklarını henüz koruyan topluluklar arasında bulunan bir "Halk İslamı"nın varlığından bahsetmek mümkündür (Melikoff, 2011: 99). Bu da göstermektedir ki Anadolu'da İslam ve buna bağlı olarak tasavvuf, bir yandan Sünnî ya da Yüksek İslam çizgisinde ilerlerken bir yandan da Halk İslam'ı ya da örf-dışı İslam şeklinde ilerler. A. T. Karamustafa, Anadolu'daki tasavvufî hareketlerin kurumsallaşma sürecinin merkezine "tarikatlaşma" ve "evliya kültü"nü koyar ve dönemin belirgin özelliğinin, tarikatlaşma

öncesi dönemlere has özellikler olan, “akışkanlık” ve “dağınıklık” olduğunu, en güçlü “silsileleşme” ve “evliyâlaşma”⁷ durumlarında bile (örneğin Mevlevilik) tam anlamıyla tarikatlaşmadan söz etmenin doğru olmayacağını söyler (2005: 83, 85). Ocak ise konuyu sadece tasavvuf ile sınırlandırmayarak ona daha geniş bir perspektif ile yaklaşır. Ocak’a göre Anadolu’da XII. asırda oluşmaya başlayan Müslüman-Türk kültürünün ana kaynağı Orta Asya, Orta Doğu kökenlidir ve geniş çapta sûfilîğin etkisini taşır. Buna delil olarak da günümüzde de devam eden halk Müslümanlığının evliya kültü merkezli olduğunu gösterir (1996: 25). Dolayısıyla tasavvufun ilk kurumsallaşma sürecinde dağınıklık ve akışkanlık söz konusu olduğundan birbirinden kesin çizgiler ile ayrılmış bir tasnif yapmak pek mümkün değildir.

Anadolu tasavvufunda önemli yer işgal eden gruplardan biri, Türkmen babaları denilen ve eski Türk inancının bazı inanç ve uygulamalarını İslami bir form altında yaşatmaya devam eden dervişlerdir (Barkan, 1942: 284).⁸ Bozkırlarda göçebe, yarı göçebe bir hayat süren Türkmenler ile birlikte bulunan ve eski kam-ozanlara benzeyen babalar, medrese kökenli fakihlerin öğrettiklerinden daha basit/sade bir İslamiyet anlayışı yayarak Anadolu’nun şartlarına uygun bir halk tasavvufunu oluştururlar. Oluşan tasavvuf inancı sade ve hurafelere yatkın bir sûfiliktir (Ocak, 2009: 63-64). Bu akıma mensup dervişlerin veya babaların Horasan kökenli olmaları sebebiyle bunlara Horasan Erenleri, Horasan Dervişleri gibi isimler de verilir. Yine genel kabul gören görüşe göre Horasan’da ortaya çıkan Melâmîlik, bu akımın besleyici kaynaklarından biridir. Anadolu tasavvufunda, Melâmîlik asıl kaynak olarak kabul edilmese de Anadolu’da yaşayan sûfilerin eserlerinde Melâmîliğin izlerini görmek mümkündür. Anadolu’da yetişen derviş tipinin eklektik bir yapıya sahip olduğu, bahsedilen dervişlerin bir yandan eski Türk dinine ait unsurları bünyesinde barındırırken bir yandan da Horasan’da ortaya çıkan Melâmîliğin ve onun farklı bir formu olan Kalenderîliğin izlerini taşıdığını söylemek daha doğru olacaktır.

4- Tasavvufun Temel Öğretisi ve Türk Tasavvuf Anlayışı ile İlişkisi

Tasavvufun temel öğretisini “yol” ve “yolculuk” metaforu ile karşılamak mümkündür. Temel öğretisi yol metaforu ile karşılandığı zaman, tasavvufun içinde yer alan “vahdet-i vücûd”, “fenâfillah”, “bekâbillah”, “seyr ü sülûk” gibi kavramların hepsi bu yolculuğun içinde değerlendirilebilir. Bu çalışmada seyr ü sülûk kavramı esas alınacaktır. Zira tasavvuftaki manevi yolculuğu karşılayacak en uygun kavramın “seyr ü sülûk” olduğu söylenebilir. “Fenâfillah” a veya “vahdet-i vücud” a ulaşmak isteyen kişi de manevi bir yolculuğun sonunda hedefine ulaşabilecektir. “seyr ü sülûk” ise sadece sonucu değil yolculuğun tamamını karşılayabilecek niteliktedir.

Sülûk kelimesi sözlüklerde “yola girmek, yolda yürümek; bir şeyin başka bir şeyin içine nüfuz etmesi, katılmak, intikal etmek” şeklinde geçer. Tasavvufta, “insanı yaratıcıya ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları” manasında kullanılır (Uludağ, 2010: 127-128). Sülûk, pek çok mistik inançta

bulunan, yanıltıcı benliğin ötesinde kutsal varlıkla bir olmayı karşılayan seyahat arketipinin İslam'daki karşılığı olarak da değerlendirilebilir (Lewisohn, 1997: 862). Buradan yola çıkarak sülûkun kendine has bazı gereklilikleri olan ve kişinin bireysel tecrübesiyle yaşayabileceği manevi bir yolculuk olduğu söylenebilir. Sülûk yoluyla hedefe varmanın pek çok gereklilikleri ve aşamaları vardır. Aşamalar “tövbe” ile başlar ve “fenâ” veya “tevhid” ile son bulur. İkisi arasında pek çok basamak bulunur. Basamaklar başlıca “makâm” ve “hâl” olmak üzere ikiye ayrılır.

Kuşeyrî, Hücvirî, Kelâbâzi, Tûsi gibi erken dönem teorik tasavvuf üstatlarının eserlerinde karşımıza çıkan makâm ve hâl kavramları, ulaşılmak istenen sonucun aşamaları olarak değerlendirilebilir. İki kavram birbirinden temel bir farkla ayrılır. Makâm, müridin çalışmakla elde edebileceği bir seviyeye işaret ederken, hâl ise Allah tarafından müride feyz yoluyla verilen mevhîbeler veya lütuflar olarak görülür (Şahmerânî, 2000: 94-95). Makâm ile hâli birbirinden ayıran başka bir tasnif de geçicilik-kalıcılık esasına göre yapılır. Buna göre makâm kalıcı, hâl ise geçicidir (Kuşeyrî, 2014: 150; Hücvirî, 2014: 244; Tûsi, 2012: 41). Tasnife göre bazı durumlarda hâllerin zamanla makâma dönüşmesi mümkündür. Örneğin “tövbe” hissi geçici olursa hâl, tekrarlanarak devamlılık kazanması durumunda makâm olur. “Sabır”, “tevekkül”, “rıza” ve “zühd” gibi makâm için de aynı durum söz konusudur (Demirci, 1997: 217). Dolayısıyla hâl ve makâm arasında bir geçişkenliğin olduğunu söylemek mümkündür.⁹

Gerek Horasan gerekse civar coğrafyalardaki mutasavvıflar tarafından kullanılan makâm ve hâl kavramları Hacı Bektâş-ı Veli ve Ahmed Yesevî gibi sûfîlerin temellerini attığı Türk Tasavvuf düşüncesinde farklı bir boyutuyla işlenir. Bu düşünce, makâm ve hâl kavramlarını birbirinden ayırarak ikili bir tasnife tabi tutmak yerine “dört kapı kırk makâm” şeklinde bir kurallar bütünü olarak formüleştirir. Dört kapı; “şeriat”, “tarikat”, “ma’rifet” ve “hakikat” şeklinde sıralanır. Her bir kapının da içinde on makâm bulunur.¹⁰ Dervişlik mertebesinin bu kırk makam ile tamamlanacağı kabul edilir (Ögke, 2001: 64). Schuon, bu dörtlü tasnifi, İslam düşüncesi içinde yer alan “imân”, “İslam” ve “ihşân” şeklinde bir formüleştirme içinde gösterir. Formüle göre iman, inanmak; İslam, teslim olmak anlamındadır. İhşân ise sûfîler tarafından tasavvuf olarak yorumlanır ve ilk iki kavramdan daha ileri bir duruma işaret eder. Bu bağlamda değerlendirildiğinde şeriat, iman ve İslam’ı kapsar. Tarikat ise ihşân ile hemen hemen aynıdır. Hakikat, tarikatın varoluş sebebi ve temel amacıdır. Bu bağlamda şeriat, hakikate dolaylı bir katılımdır. Bu katılım tarikat ile gerçekleşir. Tarikat vasıtasıyla hakikate ulaşmak ancak bilgi ile olacağından burada devreye ma’rifet girer (35-40). Başka bir yoruma göre ise tarikat, şeriatın adıdır. Hakikat ve ma’rifet, şeriatın ibarettir; çünkü şeriat bilmek, tarikat bildiği ile amel etmek, hakikat ve ma’rifet de o amelin ecr-i manevisine kavuşmaktır (Vicdanî, 1338: 21). Buradaki yorumlara bakarak dört kapı kırk makâm anlayışının da tasavvuftaki makâm ve hâl kavramları gibi geçişken ya da iç içe geçmiş bir yapıda olduğu söylenebilir.

Türk tasavvuf anlayışında ilk makâm olan şeriat ile kastedilen, dinin zahiri boyutlarında yetkinleşmektir. Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî’de şeriat makâmının on kapısı iman etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak gibi dinin zahiri hükümleri ile ilgilidir (Eraslan, 1977: 77; Güzel, 2008: 295; Hacı Bektâş, 2013: 72-75). Erken dönem tasavvuf metinlerinde de şeriatın aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir. Örneğin Kuşeyrî’ye göre şeriat, “kulluğa ve ibadete sıkı sıkıya sarılmak hakkındaki emirdir” (176). Hücvirî de şeriat için benzer şeyleri söyler (440). Dolayısıyla gerek erken dönem tasavvufta gerekse Türk tasavvufunda şeriatı her mümin için geçerli olan dinî kurallar bütünü olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte Türk tasavvuf anlayışında şeriat makâmının altına; namaz, oruç gibi ibadetlerin yanında “yumuşak konuşmak”, “iyiliği emretmek” ve “yaramaz işlerden sakınmak” gibi ilkeler de konularak insani ilişkiler, ibadetler ile aynı başlık altında değerlendirilir. Erken dönem tasavvuf anlayışında şeriat, ibadetleri yerine getirmek şeklinde algılanırken Türk tasavvuf inancında sadece ibadetler ile sınırlı tutulmaz ve kişinin günlük yaşamına, toplumsal ilişkilerine de atıfta bulunan bir duruma işaret eder. Ahmed Yesevî ve Hacı Bektâş’ta ikinci kapı olan tarikat ise birbirine paralel şekilde topluluğun bir üyesi olmak, topluluğun kurallarına riayet ve şeyhine hürmet etmek gibi genel konuları içerir. Tarikat, erken dönem tasavvuf düşüncesinde de benzer şekilde topluluk olarak kullanılır. Dolayısıyla her iki anlayışta da tarikattan anlaşılan şeyin benzer olduğu söylenebilir.

Türk tasavvufundaki dört kapı anlayışının üçüncü kapısı olan ma’rifet, hem erken dönem tasavvuf düşüncesinde hem de Türk tasavvufunda sûfilerin üzerinde önemle durduğu bir kavramdır. Erken dönem tasavvufunda ma’rifetin, ilahi/metafizik bilgi ile ilişkisi bulunur. Ma’rifet; “müşâhede”, “keşif”, “ilham”, “firâset”, “yakîn” gibi kavramlar ile birleşerek tasavvufun kendi bilgi teorisini oluşturmasına yol açar. Sûfilere göre mistik bir tecrübe ile ulaşılan ma’rifet bilgisi, akılla ulaşılan bilgidен daha üstündür (Uludağ, 2003: 54). Mutasavvıflar bu durumu “ilim-ma’rifet” şeklinde ayırarak anlatır (Hücvirî, 2014: 439-440). Tasavvufta bilgi ile ilgili pek çok makâm bulunmasına rağmen bilgiye yönelik makâmları genel olarak ma’rifet başlığı altında toplamak mümkündür.

Sûfilere göre ma’rifet makâmına ulaşan kişi; Allah, O’nun sıfatları, fiilleri, isimleri hakkında manevi bir tecrübe ile bilgi sahibi olur. Ma’rifetin bilgi teorisi, doğrudan Allah ile ilgili olduğundan kendi içinde bir problemi de barındırır. Allah, epistemolojik açıdan bilginin nesnesi olamayacağı için ma’rifet ile elde edilen bilginin niteliği de akıl ile elde edilen bilgidен farklı olacaktır. Bu sebeple ma’rifet ilmi, Hakk’ı tanımak ve hakikati tanımak şeklinde ikiye ayrılır. Hak ile ilgili olan ma’rifet, Allah’ın birliğini kabul etmektir. Hakikatle ilgili olan ma’rifet; ârifin, Allah’ın birliğine ulaşmanın yolu yoktur diye inanmasıdır (Kelâbâzî, 2013: 196). Allah’ın Zât’i akıl yoluyla kavranmaya kapalı olduğundan O’nun hakkında edinilecek bilgi de aslında tam anlamıyla bir bilgi olmayacaktır. Bu sebeple ma’rifet Allah’ın Sıfatlarının,

İsimlerinin keşif yoluyla tasdik edilmesidir. Cüneyd, “Ma’rifet nedir?”, sorusuna “Allah uludur, azameti ihata olunamaz. Büyüktür, celâli idrak edilemez, diyerek sırrın bu iki kanaat arasında gidip gelmesidir” (Kelâbâzî, 2013: 196) diyerek bilinmezliğe vurgu yapar.

Ma’rifet, Horasan tasavvufunun önemli isimlerinden Sülemî tarafından diğer makâmları kapsayıcı bir makâm olarak değerlendirilir. Ona göre sûfi, çeşitli makâmları aştıktan sonra onda ma’rifet makâmının hâlleri görmeye başlanır. Sülemî, ma’rifeti, kulun içinde bulunduğu bütün makâmlardan ve hâllerden fânî olması şeklinde yorumlar. Tövbe, verâ, zühd, havf gibi makâmlar da ma’rifetin alt makâmlarıdır (Sülemî, 1981: 117, 124). Yesevilik, Bektâşilik gibi tarikatlarda da ma’rifetin kapsayıcı bir makâm olarak kabul edildiği görülür. Ma’rifet makâmının kapıları Yesevilik’te; 1) Fenâ olmak, 2) dervişliği kabul etmek, 3) her işe tahammül etmek, 4) helâl ve güzel istekte bulunmak, 5) ma’rifet kılmak, 6) şeriat ve tarikatı ayakta tutmak, 7) dünyayı terk etmek, 8) ahireti seçmek, 9) vücut (varlık) makâmını bilmek, 10) hakikat sırlarını bilmek şeklinde sıralanır (Eraslan, 1977: 77). Bektâşilik’te de; 1) edep, 2) korku, 3) aşırı istekleri sınırlamak, 4) sabır, 5) utanmak, 6) cömertlik, 7) ilim, 8) miskinlik, 9) ma’rifet, 10) kendini bilmek diye sıralanır (Hacı Bektâş, 2013: 78).

Her iki sûfnin de ma’rifet makâmına bakıldığında bilgiye bir atıfta bulunulduğu; ancak ma’rifetten anlaşılan şeyin sadece bilgi olmadığı görülür. Örneğin Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî; “her işe tahammül etmek”, “helâl ve güzel istekte bulunmak”, “aşırı istekleri sınırlamak” gibi ilkeleri de ma’rifetin altında değerlendirerek ma’rifet makâmını sadece bilgi ile sınırlamaz. Bununla birlikte Hacı Bektâş, başka bir eserinde ma’rifeti manevi bilgi olarak da ele alır. Buna göre derviş gönlünü, her türlü Tanrı bilgisini (ma’rifet-i Hak) görür duruma getirmeli; gözlerini ilahi bilgiyi görmek (müşâhede) için açmalı, her zaman müşâhede hâlinde olmalı, müşâhedenin ne olduğunu bilmelidir (2009: 10). Ma’rifet burada bilme anlamında kullanıldığı için başka bir bilme türü olan müşâhede kavramıyla birlikte kullanılır. Müşâhede erken dönem tasavvuf metinlerindeki hâllerden birisidir ve burada olduğu gibi ilahi bilgiye veya keşif bilgisine gönderme yapar. Ma’rifet makâmının bu şekilde müşâhede ile birlikte alınması müşâhede hâlinin gerekliliklerinden olan fenâ (benliği yok etme) ve bekâ kavramlarının da işlenmesini sağlar. *Makâlât-ı Gaybiyye*’ye göre, ma’rifette vuslatın sonu, fenâdan sonra bekâda hakikat olmaktır (52). Ma’rifetin bilgi teorisinin akıl yoluyla ulaşılan bilgiden farklı olduğu Makâlât’ta da üzerinde durulan bir konudur. Ma’rifet, akıldan daha üstün gösterilir; hatta akıl Ay’a, ma’rifet de Güneş’e benzetilerek aklın ma’rifet ile işe yaradığı söylenir (101). Yine aynı eserde, arifler katında iman akıl üzeredir. Ancak ma’rifet gönül üzeredir ve Tanrı’ya gönülden şehadet edip inanmazsa münafıktır (68) denerek asıl imanın da ma’rifet yoluyla olması gerektiği söylenir.

Makâlât-ı Gaybiyye'de ma'rifetin bilgiye yönelik bir makâm olduğu bir metafor ile anlatılır. Bu metafora göre gönül büyük bir şehirdir ve bu şehirde; biri akıl, diğeri iblis olmak üzere iki sultan yaşar. Akıl, tahtına oturmuştur ve anlama/anlayış, onun yardımcısıdır. Bu sultanın komutanları vardır. Bunların birincisi "ilim", ikincisi "perhiz" (sakinme), üçüncüsü "edep", dördüncüsü "nezâket", beşincisi "iyi ahlâk"tır. Bu beşi tamamlanınca, Allah gönle ma'rifet verir ve ma'rifet canın içine yerleşir. Can, ma'rifetle hayat bulur ve onun sayesinde akıl ile anlaşır (44-45). Buradaki benzetmeye göre kişi bazı gereklilikleri yerine getirdiğinde ki bu gereklilikler ma'rifet makâmının kapılarıdır, ma'rifet makâmına yükselir. *Makâlât*'ta da buna yakın bir metafor kullanılır. Bu eserde ma'rifetin beş gıysisinden bahsedilir. Bunlar; "ilham", "anlayış", "aşk", "şevk" ve "muhabbet"tir. Bunlarla gelen ma'rifet cana değer ve böylece can dirilir. Bu sayede anlayış sahibi olur (86). Her iki metaforda da asıl olan ma'rifetin işlevselliğidir. Ma'rifetin gönle yerleşmesiyle kişi, akıl ve anlayış sahibi olmaya başlar.

Erken dönem ve Türk tasavvuf anlayışında ma'rifet bilgisi ve buna bağlı olarak gelişen keşif/ilham bilgisinin Yaratıcı hakkında doğrudan bilgi sahibi olmayı karşıladığı ve akıldan ziyade kalbin anlaması şeklinde anlaşıldığı söylenebilir. Tasavvufta kalbe böyle bir misyon verilmesinin sebepleri arasında Kur'an'da geçen "Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı, böylece onların kendisiyle akledebilecek kalpleri ve işitebilecek kulakları oluversin" (Hac, 22/46), "kalpleri vardır bununla kavrayıp-anlamazlar" (Araf, 7/179) gibi ayetler gösterilebilir.¹¹ Burada şunu da ifade etmek gerekir ki genel olarak tasavvufta ma'rifet bilgisi doğrudan elde edilebilecek bir bilgi türü değildir. Ma'rifet ya da keşif bilgisi insanın nefis eğitimi ile ulaşabileceği bir bilgi türü olarak kabul edilir (Hücviri, 2014: 339; Kuşeyri, 2014: 398). Dolayısıyla ma'rifet ya da keşif bilgisine ulaşmak isteyen kişiler ilim sahibi olmak için harcadıkları emek kadar nefis terbiyesi konusunda da mücâhede içinde olmalıdırlar. Çünkü kişinin ma'rifete ulaşabilmesi için kalbinin hevâ ve hevesin perdelerinden ve dünyevi aklın tesirinden kurtulması gerekmektedir (Afifi, 2009: 224). Dolayısıyla Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî'nin ma'rifet kapısındaki; ahireti seçmek, aşırı istekleri sınırlamak gibi bazı bazı makâmları nefis terbiyesindeki işlevselliği ile ilgili olarak değerlendirmek de mümkündür.

Türk tasavvuf anlayışındaki son kapı olan hakikat, erken dönem tasavvufunun da üzerinde önemle durduğu kavramlardan biridir. Erken dönem tasavvufunda hakikat, "zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mâna", "dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşina olunması", "rubûbiyeti temaşa müşâhede etmek", "Âdem zamanından âlemin yok oluşuna kadar hükmü bâkî olan mana" gibi anlamlara gelir. İlk sûfiler hakikat terimini daha çok, "ilâhî gerçeklere ve sırlara âşina olmak", "Hakk'ın tecellilerini temaşa etmek" anlamlarında kullanmışlardır. Sûfiler bazen de hakikatin sözle anlatılamayacağı görüşünden hareketle onu tarif etmeden kullanmış ve onun belirti ve vasıflarını belirterek ne olduğu konusunda bir fikir vermeye çalışmışlardır

(Kuşeyri, 2014: 440; Hücvirî, 2014: 176; Demirci, 1997: 178). Dolayısıyla erken dönem tasavvuf metinlerinde hakikat kavramının, mistik/metafizik bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

Türk tasavvufundaki hakikat makâmının on kapısı Yesevîlik'te; 1) herkesin yolunun toprağı olmak (Alçak gönüllük), 2) iyiyi-kötüyü tanımak, 3) bir parça lokmaya el uzatmamak, belki aza kanaat etmek, 4) kendisini, lokmasını Hak yolunda sebil etmek, 5) kimseyi incitmemek, 6) fakirliği inkâr etmemek, 7) seyr ü sülûk kılmak, 8) herkesten sırrını saklamak, 9) şeriat, Tarikat, Ma'rifet ve Hakikat makâmlarını bilmek ve amel etmek, 10) vuslat (Tanrı'ya kavuşmak) şeklinde sıralanır (Eraslan, 1977: 77). Bektaşilik'te ise bu on kapı; 1) toprak olmak, 2) yetmiş iki milleti ayıplamamak, 3) elinden geleni men etmemek, 4) dünya içinde yaratılmış her şeye güven vermek, 5) mülkün mutlak sahibi Allah'ın huzurunda eğilip itibar bulmak, 6) sohbet ve hakikat sırlarını söylemek, 7) manevi yolculuk (seyir), 8) Sır, 9) Allah'a yakarış, 10) Hakk'ı halkta görme (müşâhede) ve Allah'a ulaşmak gibi bir sıra izler (Hacı Bektâş, 2013: 78-79).

Hakikat konusunda Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî'ye bakıldığında, “herkesin yolunun toprağı olmak”, “kimseyi incitmemek”, “yetmiş iki milleti ayıplamamak”, “elinden geleni esirgememek”, “yaratılmış her şeye güven vermek” gibi topluma ve hayata dönük ilkeler ile erken dönem tasavvufunda kısmen mistik/metafizik bir görünüme bürünen hakikat anlayışının Türk tasavvuf düşüncesinde hayata dönük unsurları da barındırdığı görülür. Dolayısıyla Türk tasavvufunda hakikatin, sadece mistik/metafizik tarafıyla ele alınmadığı, özellikle Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî'de kişinin topluma ve Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmek olarak da anlaşıldığı söylenebilir. Erken dönem tasavvuf metinlerinde hakikat kavramından bahsedilirken genellikle şeriat ile olan ilişkisi üzerinde durulur ve şeriat olmadan hakikatin olamayacağı söylenir (Hücvirî, 2014: 440; Kuşeyri, 2014: 176). Bu bakımdan erken dönem tasavvufunda da metafizik bir alana ait olan hakikat ile maddi dünyaya ait olan şeriat arasında bir ilişki vardır; ancak Türk tasavvuf düşüncesi sadece şeriat ile kalmaz ve içinde topluma, hayata dönük öğeler de barındırır.

Seyr ü sülûk açısından erken dönem tasavvufu ile Türk tasavvufu arasındaki ilişkiye bakılırken üzerinde durulması gereken birkaç kavram daha vardır ki bunlar “zühd”, “fenâ” ve “velâyet”tir. Bu üç kavram her iki ekol için de temel denebilecek kavramlardır. Zikredilen üç kavramdan zühd, tasavvuf ve buna bağlı olarak seyr ü sülûk anlayışının yaşam tarzına, fenâ sülûkun nihai amacına, velî de, bir anlamda, sülûk için müride yardım edecek kişiye karşılık gelir.

Zühd kavram ve anlayışının gerek erken dönem tasavvufuna gerekse Türk tasavvuf düşüncesine kaynaklık ettiği söylenebilir. Zühd, kelime anlamı olarak “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelir (Ceyhan, 2013: 530). Tasavvufta ise kişinin Allah dışındaki her

şeyi terk etmesidir. Zühdü benimseyen kişi, dünyaya ait şeylere bağlanmamalı ve bunların geçici olduğunun farkına varmalıdır. Bu uğurda az yemeli, az uyumalı, çok ibadet etmelidir (Kuşeyrî, 2014: 208-212; Kelâbâzî, 2013: 144-145; Tûsî, 2012: 46; Sülemî, 1981: 24). Bazı sûfilere göre ise zühd, halktan tamamen kopup münzevi bir hayat sürmektir.

Bazı sûfilerce zühdün gerçek çerçevesi halk arasında Hakk ile birlikte olmaya gayret göstermek şeklinde çizilir. Zahidliğin bu şekilde anlaşılması, özellikle Nakşibendilik'te, "Halvet der-encümen" (halk arasında halvet) olarak bilinir. Bu tip bir hayat, zahidliği insanlardan uzaklaşmakta görmez. Aksine bu hayat halkın içinde yaşanmalıdır. Diğer türlü bir zühd hayatı kolaycılık olarak kabul edilir; çünkü bu tip kişiler münzevi, halktan ayrı bir hayat sürerler. Zor olan ise halkın içinde, sosyal hayata karışıp mal-mülk hırsı taşımamaktır. Türk tasavvuf edebiyatının ilk eserlerinden olan Kutadgu Bilig'teki zahidlik bu tip bir hayatı kapsar. Eserde, halktan ayrı bir zahidliğin peşinde olan Ogdırnış'a karşılık, karşındakilerin onu halk içinde yaşamaya davet etmesi bu anlayışın bir göstergesidir (Şeker, 2011: 103-104). Dolayısıyla zühd ve tasavvufun önemli göstergelerinden olan tecrit, halvet gibi uygulamalardan ziyade zühd hayatını halkın içine karışarak yaşamak asıl amaçtır.¹² Bununla birlikte *Makâlât-ı Gaybiyye*'de Hacı Bektâş'ın zühdü, "dünyayı terk etmek" (10) şeklinde yorumladığını da belirtmek gerekir. Ancak dünyayı terk etmek ile kast edilenin tamamen tecrit olmak mı yoksa dünyaya yüz çevirmek mi olduğu çok net değildir. Benzer şekilde Yesevîlik'te halvet inancı bulunsa da bu uygulama belirli bir süre için geçerlidir. Halvet hayatı yaşayacak kişi bunu belirli bir süre içinde yaşayıp bitirmeli ve yaşamına devam etmelidir. Dolayısıyla Türk tasavvuf inancındaki *zühhdün* halkın içinde ve hayata dönük yaşanması gerektiği fikrinin geçerliliğini koruduğu söylenebilir.

Hacı Bektâş, zühd hayatını yorumlarken zâhidler üzerinden bir eleştiri de getirir. Ona göre zâhidler, gece gündüz Allah'ı zikreden, "korku" ve "ümit" (havf ü recâ) arasında bulunan, dünyevi arzuları terk eden, kendi bilgileriyle hoşnut durumda olan kişilerdir. Nereden gelip nereye gittiklerini bilmezler; çünkü onlara hidâyet kapısı açılmamıştır. Allah'ı hatırlamaları kendi gayretleriyle. Bu hâliyle onlar kuru bir zühd içinde yaşamaktadır. Zâhidlerin ibadeti gece gündüz Tanrı'yı zikretmektir ve Bismillah demeyi hatırda tutmaktır. Zahidin ibadeti, aslını bilmeden iş yapmasıdır (2013: 47-48, 64). Hacı Bektâş'ın eleştirisindeki kuru zühd, üzerinde durulması gereken bir kavramdır. Hacı Bektâş'ın eleştirdiği kuru zâhidler tasavvuf ya da seyr ü sülûkun asıl amacını, özünü kavrayamamış kişiler için kullanılır ki aynı kişiler tasavvuf klasiklerinde de eleştirilir (Kuşeyrî, 2014: 211; Tûsî, 2012: 46; Sülemî, 1981: 24).

Erken dönem tasavvuf ve Türk tasavvuf düşüncesinin önemli bir başka kavramı da fenâ'dır. Fenâ; "yok olma", "son bulma" gibi anlamlara gelir ve sâlikin kendini

tamamen kaybetmesi anlamında kullanılır. Bir anlamda fenâ, ben bilincinin yok edilerek mutlak gerçekliğe ulaşmaktır. Yani fenomenler dünyası bir kesret/çokluk dünyasıdır. Fenâ da fenomenler dünyasındaki kesretten vahdete (gerçekliğin birliği) ulaşmaktır (Izutsu, 2010: 24). Tasavvuftaki diğer hâllerde sâlikin kalbinde Allah'tan başkasının olmaması, kişinin çevresinde olup bitenlerden habersiz olması gibi anlamlar vardır. Fenâ hâlinde ise neredeyse kişinin kendisi bile kalmaz. Fenâ hâlindeyken kişi, ne çevresinin ne de kendisinin farkındadır (Sülemî, 1981: 162). O, dış dünyada var olan nesnelere arasındaki farkları göremeyecek haldedir. Bir sûfinin, “karşıma çıkan, bir kadın olmuş ya da duvar olmuş bana göre hiç fark etmez” demesi, fenâ hâline örnek gösterilir (Kelâbâzî, 2013: 185). Buna benzer başka bir ifade de fenâ, “Sıfatını görmeyenin hâlidir. Bu durumdaki kul, gaip edeni görerek sıfatlarını kaybolmuş halde görür” şeklinde yorumlanır (Kelâbâzî, 2013: 189).

Fenâ hâli, salikin adeta yok olması anlamında kullanıldığı gibi ondaki kötü huyların yok olması, yerlerine iyi huyların yerleşmesi olarak da kullanılır. Tasavvufun ilk dönemlerinde cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükürün, mâsiyet ve günahın yerine ta'at ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır (Kara, 1995: 333). Bu anlamda kullanıldığında fenâ, kötü huyların yok olmasını bekâ da iyi huyların kazanılmasını ifade eder. Bir kimse yerilen fiillerini terk ederse “şehvetlerinden fani olmuştur” denir. Şehvetlerinden fâni olunca, niyeti ve kulluğundaki ihlasıyla bâkî kalır. Benzer şekilde bir kimse kalbiyle dünyadan yüz çevirirse “dünyaya rağbet etmekten fâni olmuştur” denir. Dünyadaki isteğinden vaz geçen, Allah'a olan dönüşünün doğruluğuyla bâkî olur veya ahlaklarını tedavi edip kalbinden hased, kin, cimrilik, oburluk, öfke, kibir ve nefsin bunlara benzer rezaletlerini çıkaran birine, “kötü ahlaktan fâni oldu” denir. Ne zaman kötü ahlaktan kurtulursa cömertlik ve doğrulukta bâkî olur. Son olarak kişiyi Allah'ın tecellisi istila eder ve o kişi Allah'tan başka şeylerden geçerse ona, “halktan fâni oldu, Hak ile bâkî oldu” denir (Kuşeyrî, 2014: 161; Kelâbâzî, 2013: 186). Fenâ hâline getirilen yorumlar, yaşanılan hâli, salt mistik bir tecrübe olmanın ötesine taşıyarak ona ahlakî ve toplumsal bir görev yüklemeyi de hedefler. Yani kişinin yaşamış olduğu mistik tecrübe bireysel alanda kalmamalı, topluma ve hayata dönük faydaları da barındırmalıdır.

Fenâ hâlinin, yok olma anlamını muhafaza etmekle birlikte, birbirinden farklı iki şekilde kullanıldığı görülmektedir. Mutasavvıfların yorumlarından birine göre, fenâ, kötü huyların yok olmasıdır. Diğer kullanımda ise fenâ, mistik/metafizik bir hale bürünür ve kişinin benliğinin Allah'ta yok olmasını karşılar. Yesevî ve Hacı Bektâş gibi sûfîlerin fenâyı hem ilk hem de ikinci anlamı karşılayabilecek şekilde kullandıklarını söylemek mümkündür. Ayrıca onlar fenâ kavramının bir makâm olmanın ötesinde öğretinin kendisini karşılayacak şekilde de kullanırlar. Yesevî'nin *Fakrnâme*'sinde fenâ, ma'rîfet makâmının ilk eşiği olarak gösterilir (Eraslan, 1977: 77). Gerek *Fakrnâme*'de gerekse *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da¹³ fenâ kavramı geçse de neyi

ifade ettiği, muhtevası üzerinde durulmaz. *Cevâhirü'l-Ebrâr'*da fenâ, genellikle fakr ile birlikte ele alınır ve fakr u fenâ şeklinde kullanılır. Eserin bir yerinde geçen “Mürit bu sır nuru sayesinde fenâ deryasında mahvolur” (119-121) cümlesinden hareketle fenânın metafizik kullanımıyla aynı anlamda alındığı söylenebilir. Aynı eserin başka bir yerinde salıkların üç makâmından bahsedilir. Bunlar; sahv (ayıklık) makâmı, sekr (sarhoşluk) makâmı ve fakr u fenâ makâmıdır (193). Burada da yine fenânın sarhoşluk ve ayıklık ile beraber kullanılması fenânın mistik/metafizik kullanımıyla benzerlik taşıdığını gösterir.

Hacı Bektâş, fenâ makâmını Yesevî’de olduğu gibi fakr ile beraber kullanır. *Makâlât-ı Gaybiyye*’de fakr ve fenâ birbirinin tamamlayıcısı iki durum olarak gösterilir. Buna göre fakr, “Allah’tan başkasını istemeyi bırakmak, yani Allah’tan başkasına doymuş olmaktır”. Fenâ ise; “Allah’tan başkasından kopmaktır” (27). Burada fakr istek, fenâ ise isteğin gerçekleşmesidir. Eserin başka bir yerinde fenâ, “kendi sıfatlarından kurtulmak” olarak tanımlanır. Buna göre derviş, varlıklar âleminde gönlünü uyanık tutmalı, gönlünde Allah’tan başka bir şeyi görmemeli ve bilmemelidir (11). Hacı Bektâş fenâyı, “özünden çıkmak” olarak da niteler. Özünden çıkmak, “vücutta Allah’tan başkasının bulunmamasıdır. Talip bu menzile ulaşınca onda Allah’tan, başka bir şey kalmaz” (2009: 12-13).

Türk tasavvuf anlayışının erken dönem tasavvufundan hem beslendiği hem de kısmen ayrıldığı bir başka nokta da veliliktir. Velî kelime itibariyle “dost”, “yar”, “sevgili”, “eren”, “ermiş” demektir (Uludağ, 2012: 379). Tasavvufta da benzer bir anlamda “Allah’ın ilgi, himaye, yardım ve sevgisine erişmiş kişiler” olarak tanımlanır (Furat, 1986: 289). Toplum içinde sûfilerin seçkin kişiler olması gibi velîler de sûfilerin içindeki seçkin tabakadır (Nicholson, 1978: 104). Bir anlamda Allah’a yakın kişi olarak tanımlanabilen velînin önemli bir özelliği, Allah’ın yardım ve inayetidir. Dolayısıyla buradaki yakınlık, kişinin Allah’a yakınlığından ziyade Allah’ın kişiye olan yakınlığıdır. Bu bağlamda velîlik kişinin bireysel çabaları kadar Allah’ın da yardım ve inayeti ile gerçekleşen bir durumdur (Kuşeyri, 2014: 434, 438). Özellikle erken dönem tasavvuf anlayışında “ricalü'l-gayb” denilen bir velîler topluluğu vardır. Bu topluluk dünyanın yönetilmesinden sorumlu kişiler olarak kabul edilir.¹⁴

Velîlik, hem erken dönem tasavvuf düşüncesinde hem de Türk tasavvuf inancında da önemli bir yer tutar. Bazı araştırmacılar Türk tasavvufundaki velîliğin, Şamanizm, Zerdüştlük, Budizm gibi din ve inançlardan da izler taşıyan eklektik bir yapı sergilediği görüşündedir (Zarcone, 2002: 113-114). Yapılan bu yorumların doğruluğunu tartışmak çalışmanın sınırlarını aşacağından burada ele alınmayacaktır. Bununla birlikte velîlerin, en azından, İslam öncesi kamlar ile bazı benzerlikler gösterdiğini söylemenin mümkün olduğunu da belirtmek gerekir. Selçuklular devrinde İran’da, Anadolu’da ve Rumeli’de “Baba” lakabını taşıyan pek çok sûfiye rastlanır. Kalenderilik’te, Haydârilik’te şeyh ve derviş yerine baba tabiri kullanılır

(Köprülü, 1979: 165-166; Çetin, 2007: 70). Anadolu’da “ata”, “baba”, “eren” gibi kelimelerin şeyhin veya velinin yerine kullanıldığı söylenebilir. Köprülü bunun sebebini, daha önce de zikredildiği gibi, sûfilerin eski kamlar gibi anlaşılmasına bağlar (1978: 711). Velilik kültürü Türk tasavvufunun hemen her kolunda kendine yer bulur. Anadolu tasavvufunda veliliğin kerâmet¹⁵ ve ziyaret kültürü ile birleşerek kutsal bir alanı oluşturduğu söylenebilir.

Velilik konusunda erken dönem tasavvufu ile Türk tasavvuf inancının benzediği noktalar olduğu gibi farklı noktalar da vardır. Hacı Bektaş’a göre evliya yetmiş iki milleti kabul eder, herkese dua ve himmetle yardım eder; bu haliyle evliyâ bitmeyen bir denize benzetilir. Hacı Bektaş bunu, “nasıl ki bütün âlem denizin suyunu içse denizin suyu ne azalır ne de artar, evliya da tüm insanlara yardım etmekle bir eksiklik duymaz” sözleriyle dile getirir (2009: 49-50).¹⁶ Bu gibi yorumlar göstermektedir ki evliyâ, sadece manevi âlemden haber veren, çok uzaklardaki olayları görmek ya da duymak gibi çeşitli kerâmetler gösteren bir kişi değildir. O, doğrudan insanlara yardım eden kişidir. Velinin görevi; insanlara yardım etmek, onların ihtiyaçlarına cevap vermektir. Nitekim Hacı Bektaş’ın hayat hikâyesinin anlatıldığı *Vilâyetnâme*’deki kerâmetlere bakıldığında görülecektir ki Hacı Bektaş’a ait kerâmetlerin çoğu günlük ve toplumsal hayata dönük ihtiyaçların karşılanması şeklinde gerçekleştirilir. Dolayısıyla gerek velilik gerekse velilerin kerâmetleri kişilere faydalı olması gereken unsurlar olarak değerlendirilir.¹⁷ Buradan hareketle Türk tasavvufunun terim olarak veliliği erken dönem tasavvufundan aldığı; ancak kavramsal olarak içini doldururken sadece erken dönem tasavvufundan beslenmediği, eski Türk inancındaki kamların özelliklerinden olan insanlara yardım etme, şifa verme gibi özellikleri de kavramın içine dâhil ettiği söylenebilir.

5- Sonuç

Sonuç olarak Türk tasavvufunun erken dönem tasavvuf düşüncesinden beslendiği; bu ekolde üretilen terminolojiden faydalandığı; ancak bunları kendi anlayışı ile birleştirerek kendine has bir yapıya büründürdüğü söylenebilir. Buradaki “kendine has” ifadesi, ana akım tasavvuf inancından tamamen farklı bir yola karşılık gelmekten ziyade, kültürel bir yorumlama olarak görülmelidir. Bununla birlikte kültürün, karşılaşmış olduğu dini ya da tasavvufi inancı benimserken, doğal olarak, bazı yorum farklılıklarına da gittiğini söylemek mümkündür.

Dört kapı kırk makâm anlayışına bakıldığında, seyr ü sülûka niyet etmiş bir kişiden kuru bir ibadet ya da kuru zühd hayatı içinde yaşaması beklenmediği, çevresindeki insanlar ile ya da genel olarak toplum ile olan ilişkisinde de bir düzen beklendiği söylenebilir. Yani, şeriat sadece namaz ve oruç gibi dini hükümleri/ ibadetleri yerine getirmek değildir, başka gereklilikleri de vardır. Benzer şekilde ma’rifet ve hakikat de sadece mistik/metafizik kavramlar olarak algılanmaz. Türk tasavvuf anlayışı her ne kadar mistik bazı özellikler sergilese de mistik özelliklerden

çok ahlakî/amelî özelliklerin ön planda olduğu söylenebilir. Bu durum, Türk İslam ve tasavvuf anlayışının oluşum sürecinde, dinin ve tasavvufun nazari ilkeleriyle ilgilenmekten çok ahlakî/amelî ilkeleri ile ilgilenmesiyle açıklanabilir. Bu davranışı, hem dini hem de tasavvufu hayatın içinde yaşanabilir hale getirme çabasının bir ürünü olarak değerlendirmek mümkündür.

Sonnotlar

- 1 Tasavvuftaki erkân ve uygulamalar bazı durumlarda birbirinden farklılıklar gösterebilir; hatta bazı durumlarda farklılıklar sadece tasavvufi kolların birbirleri arasında olmayabilir. Aynı kol içinde farklı coğrafyalarda da bazı küçük farklılıklar görülebilir. Böyle bir örnek için bkz. (Taşğın, 2013).
- 2 Tasavvufun ortaya çıkışı ve yayılması ile ilgili olarak şu eserlere bakılabilir: (Afifi, 2009: 29-95; Ceyhan, 2013; Knysh, 2011; Öngören, 2011; Schimmel, 2008; Schimmel, 2012: 42-115; Uludağ, 2010a; Uludağ, 2013; Vicdanî, 1345; Yılmaz, 2014).
- 3 Çalışmada “Horasan merkezli Türk tasavvuf düşüncesi” ya da “Horasan tasavvufu” yerine “Türk tasavvufu” ya da “Türk tasavvuf anlayışı/düşüncesi” tabirleri kullanılacaktır.
- 4 “Şeriata önem veren” şeklinde bir söylem ilk bakıldığında, bazı tasavvuf ekollerinin şeriata önem verdiği bazılarınısa vermediği gibi bir anlam kargaşasına yol açabilmektedir; ancak belirtmek gerekir ki daha tasavvuf hareketinin başlarından itibaren tasavvufta şeriat dışı denebilecek bazı uygulamalar görülmüş ve bu da bizzat mutasavvıflar tarafından eleştirilmiştir (Kuşeyri, 2014: 19; Tüsi, 2012: 12). Kuşeyri gibi bazı tasavvuf teorisyenlerinin de şeriat ile tasavvuf arasında bir orta yol bulmaya çalıştığı, örneğin Kuşeyri’nin bu amaçla, tasavvufu şeriata yaklaştırdığı yorumu yapılır (Kuşeyri, 2014: 19). Bununla birlikte Melamilik gibi aşk ve cezbe merkezli tasavvuf ekollerinin ya da Ahmed Yesevî çizgisinin şeriattan uzak bir tasavvuf ekolu olduğunu söylemek de mümkün görülmemektedir (Köprülü, 2003: 50). Bunların dışında Kalenderilik gibi bazı ekollerde şeriatın dışına çıkmaların olduğundan bahsedilebilir.
- 5 Heterodoks tabiri, Fuad Köprülü’den itibaren kabul edilen bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır (2013: 77). Heterodoks tabiri ile, Halk İslamı da denilen ve dinin şeriat kaidelerine çok bağlı olmayan, daha çok göçebe zümreler arasında kabul gören İslam anlayışı kastedilir (Ocak, 2009: 63). Heterodoks tabiri bazen “Heterodoks İslam”, “Heterodoks Türk İslamı”, “Heterodoks Halk İslamı”, “Heterodok Müslümanlık” gibi kullanımlar şeklinde de karşımıza çıkabilmektedir (Ocak, 2009: 45-47, 77-83). Bununla birlikte Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş gibi süflilerin heterodoks olup olmadıkları da tartışmalı bir konudur. Örneğin Köprülü, MEB’in yayımladığı İslam Ansiklopedisi’ne yazmış olduğu “Ahmed Yesevî” maddesinde, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* kitabından farklı olarak Ahmed Yesevî’yi heterodoks olarak tanımlar (Köprülü, 1978; Ocak, 1996: 34). Mustafa Kara ise bir yazısında heterodoks kavramını tartışırken Yesevilik ve Bektaşiliği heterodoks zümreler arasında zikretmez ve genel olarak heterodoks tabirini kullanmanın yanlış olduğunu; çünkü bazı tasavvufi ekollerin zaman içinde değişime uğrayabileceğini belirtir (2010: 50). İrene Melikoff da heterodoks tabirini kullanmakla beraber “örf-dışı” tabirini kullanmayı tercih eder. Örf dışı ile de “dinin dışı biçimlerine önem vermeyi” anladığını belirtir (42, 99). Son zamanlarda bazı araştırmacılar hem heterodoks tabirini hem de Köprülü’nün geliştirmiş olduğu paradigmayı tartışmaya açarak yeni teklifler de getirmişlerdir. Örneğin Fatih Şeker, Ortodoks-Heterodoks ayrımına bir alternatif olarak “kitabî İslam tasavvuru”, “şifâhî İslam tasavvuru” ve “mistik İslam tasavvuru tabirlerini teklif eder (2012: 193-198). Ayfer Karakaya Stump da Köprülü’nün oluşturduğu paradigmanın değişmesi gerektiğini söyler. Karakaya’ya göre, “yüksek İslâm ile halk İslâm’ı arasında keskin bir ayrım öngören ve halk İslâm’ı denen olguyu esas olarak Yesevilik örtüsü altında Orta Asya’dan Anadolu’ya taşınmış, yarı İslâmlaşmış Şamanizm olarak kurgulayan Köprülü paradigmasının ampirik düzeyde sorgulanması gerekmektedir ve Aleviliğin veya daha genel bir tabir ile Heterodoks İslam denen olgunun kökenleri İslam öncesi Orta Asya inançlarında değil, Anadolu ve komşu bölgelerin çok kültürlü

- sufi/mistik/bâtîni çevrelerde aranmalıdır” (206). Bunların dışında, özellikle Alevi heterodoksisini saf dinsel bir tutum olarak görmek yerine ekonomik ve siyasal olgular ile açıklamak gerektiğini ve Alevilerin yanında Sünni tarikatların ve kırsal kesim Sünniliğinin de bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini düşünenlerin ya da heterodoksiyi, inkâr ya da sapkınlık olarak değil, İslam’ın farklı bir yorumu olarak anlaşılması gerektiğini söyleyenlerin olduğunu da belirtmek gerekir (Kala, 2007: 23). Heterodoks kavramının kullanımında dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, kavramın karşılık geldiği değerlerdir. Heterodoks tabiri İslam düşüncesindeki çeşitli grupları karşılamak için kullanılırken, bazı durumlarda, çerçevesi oldukça geniş tutularak sapkın gruplar için de kullanılmaktadır. Oysa bu gruplar için, Batı literatürü kullanılacak olursa, heterodoks değil “heretik” tabirinin kullanılması gerekir (Ocak, 2016: 99). Bu çalışmada, çok sık başvurulmasa da, heterodoks tabiri sadece geleneksel kullanıma uygun olduğu düşünüldüğü için kullanılmıştır. Bazı eserlerde görülebilecek olan küçümseyici bir anlama karşılık gelme gibi bir durum söz konusu değildir.
- 6 Horasan’ın tasavvuf kültüründeki yeri için şu eserlere bakılabilir: (Alşan, 2012: 19-45; Konur, 2005; Ocak, 1996: 31-50; Ocak, 2009: 62-76; Öztürk, 2001; Radtke, 2009).
 - 7 Karamustafa, “silsileşme” ve “evliyalışma” kavramları ile Anadolu’da erken dönemde başlayan tasavvuf hareketiyle oluşmaya başlayan tarikat, evliya inancı ve bir şeyhin tasavvufi örneğini sürdürmeye, onun örneği çevresinde bir yol/tarikat oluşturmayı kastetmektedir (2005: 61-62, 83).
 - 8 Genelde Türkmen babalarının çoğunun Yesevî dervişi olduğu kabul edilse de Karamustafa, verilen bilginin yanlış olduğunu, bu konuda herhangi bir kanıtın olmadığını savunur. Ona göre XIII. ve XIV. yüzyıllarda Yesevî silsilesinin varlığından söz etmek bile kuşkuludur. Ahmed Yesevî ile bir bağı olduğuna kesin gözüyle bakabileceğimiz tek Anadolu velisi Hacı Bektâş’ın da Yesevî’nin müridi olmayıp yine de ondan etkilenmiş genç bir çağdaşı, hatta bir rakibi olduğunu düşünmek de mümkündür. Bu durumda Köprülü’den kaynaklanan, Yesevilik’in Anadolu tasavvufunun ya da halk İslam’ının gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığı görüşü artık bütünüyle terk edilmelidir (2005: 86). Ahmet Yaşar Ocak ise Dede Garkın ve Emirci Sultan adlı iki dervişin hayatını anlattığı eserinde Karamustafa’nın görüşlerine karşı çıkarak mevcut dönemde Yesevî dervişlerinin Anadolu’da bulunduğunu söyler (2011).
 - 9 Makâm ve hâl arasındaki ayırım Kuşeyrî, Serrâc gibi erken dönem tasavvuf teorisyenlerinde görülse de her mutasavvıfın böyle bir ayırım yapmadığını da zikretmek gerekir. Örneğin Kelâbâzî’nin Ta’arruf’unda makâm ve hâl arasında böyle bir ayırım yoktur. Eserde sadece makâm ve kavramlar anlatılır. Horasan Ekolü’nün önemli temsilcilerinden Sülemî de makâm ve hâl ayırımı yapmaz. O, hâlleri makâmın içinde değerlendirir. Sülemî’ye göre tasavvufun üç makâmı vardır. Bunlar; “âdâb”, “ahlâk” ve “ahvâl” (hâller) dir. Tasnifte hâl, makâmın içinde değerlendirilse de diğer sûfilerin yaptığı tanıma uygun olarak hâl, Allah tarafından verilen bir lütûf olarak değerlendirilir (21). Eserin başka bir yerinde Sülemî, tasavvufun gerekleri dörttür diyerek bunları da âdâb, ahlâk, mücâhedeler ve hâller olarak açıklar. Aynı yerde Sülemî, zühd, takvâ tevekkül gibi makâmı, hâller içinde değerlendirir (111). Dolayısıyla erken dönem mutasavvıflarında makâm ve hâl kavramları arasında bir geçişkenliğin olduğu söylenebilir; ancak sonraki dönemde Kuşeyrî ve Serrâc gibi mutasavvıfların görüşleri kabul görmüş ve makâm kişinin çalışarak ulaştığı seviye, hâl de Allah tarafından kişinin kalbine verilen lütüfler olarak kabul edilmiştir.
 - 10 Şeriat, tarikat, ma’rifet ve hakikat terimleri ve bunların birbirleriyle ilişkileri bazı erken dönem tasavvuf metinlerinde de işlenir. Örneğin Kuşeyrî, şeriat ve hakikatin farkından bahsederken şeriatı dinin görünen kısımları, kulluğun gereklilikleri olarak tanımlar. Hakikati ise ibadet edilenin yani Allah’ın müşâhedesi olarak tanımlar (176); bu konuda Hücvirî de aynı görüştedir (440). Türk tasavvufunun bu sûfilere farkı, şeriat, tarikat gibi kavramları kapsayıcı bir makâm olarak kabul etmesi ve bunların da altına kapı ya da menzil denilen makâmı koymalarıdır.
 - 11 İslam düşüncesinde kalp ve bilgi arasındaki ilişki için bkz. (Uyanık, 2005: 82-90; Filiz, 2014).
 - 12 Kalenderiler gibi halk içinde yaşayarak, toplumu ve toplumsal hayatı reddeden derviş gruplarının da bulunduğunu belirtmek gerekir. Bkz. (Karamustafa, 2012: 23-51).
 - 13 Hâzini tarafından III. Murad’a takdim edilmek üzere kaleme alınmıştır. Ahmed Yesevî’nin hayatı,

- şahsiyeti ve menkıbeleriyle, kurucusu olduğu Yeseviyye tarikatının tarihi, âdâb ve erkânı hakkında en eski ve orijinal bilgileri ihtiva eden bir eserdir.
- 14 “Ricalü'l-Gayb” ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Hücvirî, 2014: 276; Tirmizi, 2006: 99; Uludağ, 2008a; Uludağ, 2008b; Atlı, 2011; Chittick, 2008).
- 15 Her ne kadar tasavvufdaki Velî inancında gaipden haber verme gibi kerâmetlerin bulunduğu zikredilse de kerâmet göstermenin ve kerâmete itibar etmenin sûfilere tarafından hoş karşılanmadığını da burada belirtmek gerekir. Bkz. (Uludağ, 2008: 265; Tüsi, 2012: 379; Sülemî, 1981: 436; Hazini, 2014: 78; Hacı Bektaş, 2009: 31-32, 54-55)
- 16 Aynı eserde Hacı Bektaş, velîlik ile şeyhliği aynı anlamda kullanır. İç temizliğinin şeyh sayesinde olabileceğinin anlatıldığı bölümde, “Sanat ve meslek, öğretmen veya usta olmadan öğrenilemez. Allah’ı tanıma ise bunlardan daha zordur ve işlerin en değerlisidir, her şeyin üzerindedir. Bu işin de bir usta olmadan kendiliğinden öğrenilmesi mümkün olamaz. Yüce Allah, büyüklüğü ile bu önemli iş için de ustalar buldu, öğretmenler gönderdi. Peygamberler ve velîler bu işin öğretmenleridirler. Demek ki o hazretler olmadan bu iş başarılamaz” (57-58) diyerek iki kavramı birbirinin yerine kullanır.
- 17 Hacı Bektaş-ı Velî’ye ait bazı eserlerde “kutub”, “gavs” gibi kavramlar kullanılmış olsa da bu kavramlar detaylı bir şekilde açıklanmamıştır. Ricalü'l-Gayb gibi bir kavram veya velîlerin görevleri arasında gösterilen âlemi yönetmek de yine üzerinde durulan konular değildir. Bkz. (2009: 56; 2014: 201). Makalat’ın birkaç yerinde de Hacı Bektaş’tan, âlemin kutbu diye bahsedilir (86).

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Ala. (2009). *Tasavvuf-İslamda Mânevi Hayat*. Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları.
- Alaşan, Mehmet Hakan. (2012). *Horasan Erenleri-Melâmeiler, Ahiler, Bacılar, Gazîler, Abdallar*. İstanbul: Kurtuba Yayınları.
- Ateş, Süleyman. (1981). *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Atlı, Ahmet. (2011). “Tasavvufta Ricalü'l-Gayb”. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Barkan, Ömer Lütfî. (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”. *Vakıflar Dergisi* 2, 270-387.
- Ceyhan, Semih. (2013). “Zühhd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 44, 530-533.
- Chittick, William. (2008). “İslam Kozmolojisinde Gayb Adamları”. *Varolmanın Boyutları*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları. s. 45-75.
- Çetin, İsmail. (2007). Türk Kültüründe Bab (Baba)/Ata Geleneği. *Milli Folklor* 76, 70-75.
- Demirci, Mehmet. (1997). Hakikat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15, 178-179.
- . (1997). Hal. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 15, 216-218.
- . (2002). “Müslüman Türklerde Tasavvuf”. *Türkler Ansiklopedisi*, c. 5, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 927-940.
- Eraslan, Kemal. (1977). Ahmet Yesevî'nin Fakrnamesi. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 22, 45-120.

- Filiz, Şahin. (2014). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Furat, Ahmed Subhi. (1986). "Veli". *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. 13, s. 287-292.
- Güzel, Abdurrahman. (2008). *Ahmed Yesevî'nin Fakrnamesi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Öncü Kitap.
- Hacı Bektaş-ı Veli. (2009). *Makalat-ı Gaybiyye ve Kelmiat-ı Ayniyye*. Haz. Gıyaseddin Aktaş, Hacı Yılmaz. Ankara: Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- . (2013). *Makalat*. Ali Öztürk vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (2014). "Kitabü'l-Fevaid". *Makalat, Kitabü'l-Fevaid, Besmele Tefsiri, Fatıha Tefsiri*. Haz. Ahmet Tekin. İstanbul: Kelam Yayınları.
- Hazinî. (2014). *Cevahirü'l-Ebrar min Emvac-ı Bihar (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler)*. Haz. Müchit Kaçar, Cihan Okuyucu. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Hücvirî. (2014). *Keşfü'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Izutsu, Toshihko. (2010). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Kala, Arif. (2007). "Sorgulama, Tepki, Uzlaşma (Elazığ Alevileri Üzerine Alan Araştırması)". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kütahya.
- Kara, Mustafa. (1995). "Fena". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, 333-335.
- . (2010). *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları-Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karakaya Stump Ayfer. (2015). "Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslam'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek". *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık-Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s. 185-206.
- Karamustafa, Ahmet Targon. (2005). "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". Haz. Ahmet Yaşar Ocak. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. s. 61-89.
- . (2012). *Tanrının Kuraltanımsız Kulları (İslam Dünyasında Derviş Toplulukları)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kelâbâzi. (2013). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Knysch, Alexander. (2011). *Tasavvuf Tarihi*. Çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Konur, Himmet. (2005). Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (Hicri I-V. Asırlar). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 3-27.

- Köprülü, Mehmed Fuad. (1978). "Ahmed Yesevi". *MEB İslam Ansiklopedisi*, 1, 210-215.
- . (1978). "Ata". *MEB İslam Ansiklopedisi*, 711-718.
- . (1979). "Baba". *MEB İslam Ansiklopedisi*, 165-166.
- . (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Haz. Orhan Fuat Köprülü. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2012). *Anadolu'da İslamiyet*. Haz. Metin Ergun. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2013). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Haz. Orhan Fuat Köprülü. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kuşeyri, Abdülkerim. (2014). *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Lewisohn, Leonard. (1997). "Suluk". *Encyclopedia of Islam*, c. 9, 861-864.
- Melikoff, Irene. (2011). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (2004). "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 12, 1-25.
- Nicholson, Reynold Alleyne. (1978). *İslam Sufileri*. Çev. Memet Dağ vd. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2009). *Babailer İsyanı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (2011). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefaiye ve Yeseviye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan*. Ankara: Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- . (2014). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Selçuklu Dönemi Makaleler Araştırmalar)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ögke, Ahmet. (2001). "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Marifet Kavramları ve Marmaravi'de Dört Kapı-Kırk Makam Anlayışı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 18, 63-74.
- Öngören, Reşat. (2011). Tasavvuf. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40, 119-126.
- Özcan, Hanifi. (2002). "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce". *Türkler Ansiklopedisi*, c. 5, 878-909.
- Öztürk, Eyüp. (2013). *Velilik ile Delilik Arasında (İbnüs'-Serrac'ın Gözünden Müvelleh Dervişler)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Öztürk, Mürsel. (2001). *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Radtke, Bernd. (2009). "Horasan ve Maverünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar". Çev. Ergin Ayan. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/9, 358-376.
- Schimmel, Annemarie. (2008). "Sufizmin İlk Dönemleri". Çev. Ali Ayten. *İslam Kültürü*, Haz. E. İhsanoğlu. c. 5, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 489-517.
- . (2012). *İslamın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Schuon, Frithjof. (2010). *İslam'ın Metafizik Boyutları*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayınları.
- Şahmerani, Es'ad. (2000). *Tasavvuf-Menşei ve İstilahları*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları.
- Şeker, Fatih Mehmet. (2011). *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (2012). *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2013). "Aleviler Arasında Erkan Farklılıkları ve Farklı Erkanlarıyla Alevilerin Yaşadıkları Coğrafya". *Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu*, Bingöl.
- Tirmizî, Hakîm. (2006). *Hatmü'l-Evliya*. Çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tosun, Necdet. (2012). "Orta Asya'da Tasavvuf". *Orta Asya'da İslam 1*. Haz. Muhammed Savaş Kafkasyalı. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları.
- Tüsü, Ebu Nasr Serrac. (2012). *el-Lüma (İslam Tasavvufu)*. Çev. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (2003). "Ma'rifet". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, 54-56.
- . (2008). *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.
- . (2008a). "Ricalullah". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 35, 80-81.
- . (2008b). "Ricalül'l-Gayb". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 35, 81-82.
- . (2010). *Dört Kapı Kırk Eşik-İslam Toplumlarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (2010). "Süluk". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 38, 127-128.
- . (2012). "Velî". *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 379.
- . (2013). *İslam Düşüncesinin Yapısı; Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uyanık, Mevlüt. (2005). *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazzali Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları.

- Ülken, Hilmi Ziya. (2009). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vicdanî, Sadık. (1338). *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye (Melâmilik)*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- . (1345). *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye (Sûfî ve Tasavvuf)*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Yılmaz, Kamil. (2014). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Zarcone, Thierry Vincent. (2002). "Wali". *Encyclopedia of Islam*, c. 11, 113-115.

DIE MYTHEN UND DIE ETHIK BEI DER DERWİSCH-RELIGIOSITÄT*

Ali DEMİR **

Zusammenfassung

Mythen kommen im *Vilâjet-Nâme* in jeder kulturellen Sphäre vor und umfassen alle Bereiche des Lebens. So taucht Hacı Bektaş Veli ohne Widerspruch und zugleich unter den Lebenden als ein Lebewesen, unter den Menschen als eine historische Persönlichkeit und unter der Bedingung der Transzendenz als ausgewählter Heiliger auf. Daher wird zunächst danach gefragt, welche strukturelle, funktionale und kommunikative Rolle die Mythen im *Vilâjet-Nâme* spielen. Dann stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Mythen eine konstitutive Rolle in den modernen Gesellschaften spielen können. Entgegen Max Webers Handlungstheorie wird mit Emile Durkheim davon ausgegangen, dass die Mythen auch in der Moderne als Teilelement der Vergesellschaftung eine Vermittlungsrolle zwischen Individuum und Gesellschaft übernehmen können. Diese Funktion wird auf der theoretischen Ebene mit Jürgen Habermas Handlungstheorie und auf der soziologischen Ebene am Beispiel von Nesimis Lehre gezeigt. In der Derwisch-Religiosität wurden Mythen, Legenden wie auch formale Denkkonstruktionen miteinander integriert und für die Identitätsbildung freigegeben. Eine diskurstheoretisch ausgelegte Derwisch-Ethik genügt den Bedingungen einer modernen Verantwortungsethik. Daher wird im Beitrag die These vertreten, dass moderne Gesellschaften ihre Institutionen und die Individuen moderner Gesellschaften ihr Leben nach der Derwisch-Ethik richten können.

Schlagwörter: Vilâjet-Nâme, derwische, mythen, Max Weber, Emile Durkheim, Jürgen Habermas, Identität.

DERVİŞ DİNDARLIĞINDA MİTLER VE ETİK

Öz

Mitler, *Vilayetname*'de kültürel yaşamın her alanında ve hayatın tümünü kapsayarak karşımıza çıkıyorlar. Böylece, Hacı Bektaş Veli canlı bir varlık olarak yaşayanlar arasında, insan olarak tarihsel bir kişilik ve aşkınlık koşuluyla seçilmiş bir aziz şekliyle aynı anda ve çelişkiye düşmeksizin karşımıza çıkar. Bu nedenle öncelikle mitlerin *Vilayetname*'de hangi yapısal, işlevsel ve iletişimsel rol üstelendiği inceleniyor. Ardından, hangi koşullarda modern toplumlarda mitlerin kurucu rol oynayabileceği sorusu soruluyor. Mitler Emile Durkheim'a göre ve Max Weber'in eylem teorisinin aksine, modern çağda da sosyalleşme unsuru olarak birey ve toplum arasında bir arabuluculuk rolünü üstlenebilirler. Bu aracılık işlevi empirik ve sosyolojik düzeyde Nesimi'nin öğretimiyle ve teorik düzeyde ise Jürgen Habermas'nin eylem teorisine gösteriliyor. Derviş dindarlığında sadece mitler ve efsaneler değil, ama aynı zamanda, biçimsel düşünce işlemleri de birbirleri ile entegre edildi ve kimlik edinimi için topluma sunuldu. Habermas'ın içtihat teorisinden yola çıkılarak yorumlanmış bir derviş etiğinin, modern sorumluluk etiğinin şartlarına uygun olduğu savunuluyor. Yazı da, modern toplumların kurumlarını, modern bireyinse hayatını Derviş etiğinden yola çıkarak yönlendirebileceği tezi geliştiriliyor.

* Makalenin Geliş Tarihi: 26.11.2016, Kabul Tarihi: 26.01.2017

** Dr, Universität Zürich, Siyaset Felsefesi, Zürich/İsviçre, ali@access.uzh.ch

Anahtar kelimeler: Vilayetname, dervişler, mitler, Max Weber, Emile Durkheim, Jürgen Habermas, kimlik.

MYTHS AND ETHIC IN DERVISH PIETY

Abstract

Myths occur in *Vilâjet-Nâme* in any cultural sphere and embrace all aspects of life. Thus, Hacı Bektaş Veli emerges without contradiction and at the same time among the living as a living being, among human being as a historical personality and under the condition of transcendence as the chosen saint. Therefore the first question is which structural, functional and communicative role myths play in *Vilâjet-Nâme*. Then the question is asked under what conditions myths can play a constitutive role in modern societies. Contrary to the theory of action by Max Weber Emile Durkheim assumes that myths also in modern times can play a mediating role between the individuals and society as part of the socialization. This function is shown on a theoretical level with the action theory by Jürgen Habermas and on a sociological level by the example of Nesimi's teaching. In the religiousness of the Derwish tradition myths and legends as well as formal mental operations were mutually integrated and were used for identity shaping. A discourse-theoretically interpreted dervish ethics corresponds with the conditions of a modern ethics of responsibility. Therefore, the contribution supports the hypothesis that modern societies, their institutions and individuals can let their lives be guided by Derwish-Ethics.

Key Words: Vilâjet-Nâme, derwishes, myths, Max Weber, Emile Durkheim, Jürgen Habermas, identity.

1. Hacı Bektaş Velis Vilâjet-Nâme

Drei Charakteristiken von Hacı Bektaş Velis *Vilâjet-Nâme* fallen auf. Erstens erhebt er einen kontrafaktischen Anspruch auf eine genealogische Linie (*Silsile*) bis zum Propheten Muhammad. Demnach stammt er aus der Familie der Abbasiden. Bektaş sei der Sohn vom İbrâhîm II, dessen Geburt auf eine wundersame Weise auf die Einwirkung eines Derwishes geht und direkter Nachfahre vom abbasidischen Herrscher Ma`mûn, Sohn von Hârûn, sei (Gross, 1927: 10-14). Das zweite Charakteristikum ist die ausseralltägliche Wunderkraft.¹ Dem Erzähler zufolge spricht Bektaş gleich nach seiner Geburt erstmals die Einheit Gottes (*Tevhid*) aus, bevor er von der Brust der Mutter saugt (Gross, 1927: 14). Er wird und bleibt Freund Gottes und kann in dieser Eigenschaft auch nach seinem irdischen Tode Wunder bewirken (Gross, 1927: 151). Drittens werden diese beiden Charakteristiken miteinander verknüpft. So stellt sein Lehrer Loqmân Parende die Wunderkraft seines Schülers fest. Als eines Tages Bektaş in die Schule reinkommt, sieht Loqmân zwei Lichtgestalten mit ihm. Auf die Frage von Loqmân sagt Bektaş, die Lichtgestalten seien nichts weniger als die beiden Propheten Muhammed und Ali (Gross, 1927: 15).

Schon aus diesen einleitenden drei Merkmalen können wir feststellen, dass im *Vilâjet-Nâme* Mythen, Ansprüche, historische Persönlichkeiten, objektive Gegebenheiten, die Natur, der Mensch und die Lebenswelt eigentümlich zusammenkommen. Wie kommt es, dass er zwar gestorben ist und doch

paradoxerweise weiterhin lebt? Entstammen seine Handlungen völlig aus der Phantasie (Faroqhi, 1981: 28)? Oder stehen diese Analogien für Bektaş Lernfähigkeit aus der Griechischen Mythologie (Eyüboğlu, 2010: 50-59)? Ist es tatsächlich so, dass es "keine wissenschaftliche und vernünftige Herangehensweise" wäre, wenn die "Werke wie die *Velayetname* und die *Menakıbnames* als historische Werke" betrachtet werden (Onat, 2010: 51)? Wie kommt es, dass sich die Gläubigen um den Wahrheitsgehalt der Legenden nicht gekümmert hatten, aber diese trotzdem bis heute in ihrem kollektiven Gedächtnis bewahrt haben (Onat, 2010: 51)?

Diese forschungsleitenden Fragen sollen helfen, die Hypothese aufzustellen, dass die Bektaş unterschiedliche Lerneffekte aus den bestehenden und aus den zum Teil sich divergierenden Traditionen zogen, um daraus ein umfassendes Weltbild konzipieren zu können. Bei dieser Integration wirkten nicht nur die Intellektuellen, die Philosophen, die Literaten, sondern auch Vakıf-Besitzer, Cemaats Leaders, Krieger und Bauern wie auch Nomaden und Sesshafte als Träger der neuen Ethik. Erst diese bunte Vielzahl meisterte die Herausforderung, die in der Sozialwelt jeweils auftauchenden, widersprüchlichen und erklärungsbedürftigen Phänomene, in eine allgemein tragfähige Ethik zu integrieren, in die jeder Akteur seine Identität hinzufügte. Dank dieser Synergie konnten Tradition und Innovation zusammenkommen.

2. Webers Handlungstheorie und Methode

Max Weber nannte diese Religiosität die Derwisch-Religiosität und wusste nicht, ob er sie zur Askese oder Mystik zuzuordnen hat. Die Derwisch-Religiosität würde der okzidentalen Askese fernstehen, da sie nicht dem Konzept des überweltlichen Schöpfergottes entstamme (Weber, 1986b: 538). Da Weber bei den Protestanten eine Kaufmannsreligiosität und damit Kaufmannsethik feststellte, die er mit prädestinarianischer Vorherbestimmung verknüpfte (Demir, 2016, 93-100), hatte er auch bei der Derwisch-Religiosität nach diesen Trägern Ausschau gehalten, um zu konstatieren, dass er es für "nicht unwahrscheinlich" halte, dass die Derwisch-Religiosität möglicherweise eine Kaufmannsreligiosität ist (Weber, 1980: 292).

Webers Unsicherheit geht nicht nur darauf zurück, dass ihm schlicht und einfach die dafür notwendige Literatur fehlte, sondern auch darauf, dass Max Weber in seiner Wissenschaftslehre ein Idealtypmodell entwarf, das eine inkrementelle Entwicklung der ethischen Weltbilder postulierte, in die die Derwisch-Religiosität nicht passte (Weber, 1904). Seine Religionssoziologie ist handlungstheoretisch auf diesen Idealtyp aufgebaut. "Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. zweckrational: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Aussenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke, – 2. wertrational: durch bewussten Glauben an den – ethischen,

ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, – 3. affektiv, insbesondere emotional: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, – 4. traditional: durch eingelebte Gewohnheit” (Weber, 1980: 12). Nach dieser Rangordnung umfasst die Zweckrationalität alle anderen Handlungstypen und ist die Voraussetzung für eine rationalisierungsfähige Ethik. Weber spricht nicht nur dem affektuellen und traditionellen, sondern auch dem wertrationalen Handeln die Fähigkeit zur Moderne ab. Wer von der Logik einer Nutzenmaximierung ausgeht und die dafür notwendigen Mittel unter Berücksichtigung alternativer Handlungsoptionen auswählt, handelt rational. In diesem von einem egozentrierten Interesse getriebenen Handeln findet die Kommunikation unter strategischen Überlegungen statt – die Handelnden sind jeweils Mittel zum Zweck.

a) Askese versus Mystik

Die idealtypische Gegenüberstellung von Askese und Mystik nahm er in seinem Werk *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* vor. Im Kapitel *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltafnehnung* vergleicht Weber die Weltreligionen nach seiner Idealtypmethode. Im Vordergrund steht die abstrakte Sinnfrage, “aus welchen Motiven heraus und in welche Richtungen religiöse Ethiken der Weltverneinung überhaupt entstanden und verliefen.” (Weber, 1986b: 536) Weber stellte fest, dass die von Intellektuellen entwickelten Ethiken unter dem Aspekt der Widerspruchslosigkeit einer konsequenteren Rationalisierung unterzogen wurden (Weber, 1986b: 537). Nach Weber wurde im Frühislam die Askese von Anfang an verworfen und die Derwisch-Religiosität kenne zwar mystisch-ekstatische Quellen, aber keine reine Askese (Weber, 1986b: 538). Askese und Mystik bilden gemäss Weber die zwei Pole der Weltafnehnung. Die aktive Askese ist gemäss Weber ein gottgewolltes *Handeln*, in dem der Gläubige sich als Werkzeug Gottes sieht. Dagegen entspreche der kontemplative Heilsbesitz der Mystik einem Haben und nicht einem Handeln, worin sich der Akteur nicht als Werkzeug, sondern Gefäss des Göttlichen betrachte. Der Mystiker verbiete sich das Handeln in der Welt (Weber, 1986b: 538). “Für den echten Mystiker bleibt der Grundsatz bestehen: dass die Kreatur schweigen muss, damit Gott sprechen könne. Er ‚ist‘ in der Welt und ‚schickt sich‘ äusserlich in ihre Ordnungen, aber, um sich: im Gegensatz gegen sie, dadurch seines Gnadenstandes zu versichern, dass er der Versuchung, ihr Treiben wichtig zu nehmen, widersteht” (Weber, 1986b: 539).

Die zweite Unterscheidung traf er in Bezug auf den Handelnden. Hier stellte er auch einen historisch-soziologischen Vergleich an, indem er auf der Akteursebene danach fragte, welcher Lebensführungstyp zu welcher Institution geführt hatte. Zu einer Rationalisierung kam es unter der Leitung von Magiern und Propheten, die sich “entweder zur Erweckung charismatischer Qualitäten oder zur Verhütung

bösen Zaubers” spezialisierten (Weber, 1986b: 540). Historisch geht der Magier dem Propheten vor. Gemeinsam ist ihnen das Versprechen an die Gläubigen, dass sie ihr alltägliches Leiden mildern oder sie gar davon befreien würden. Die Erlösungsreligionen setzten sich durch, indem sie unter der Leitung charismatischer Persönlichkeiten innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft Akademien einrichteten, Schüler ausbildeten und sie durch eine ebenfalls rationalisierte Lehre zum Nachfolger qualifizierten. Dabei begann eine weitere Rationalisierung, da sowohl die erfolgreiche Führung bzw. Verwaltung einer Akademie wie auch die Führung der Güter religiöser Inhalte wie das Heilversprechen, je einer eigenen Logik folgen (Weber, 1986b: 541). Je mehr diese Eigenlogiken zur Geltung kamen, desto stärker sahen sich die Gesellschaften gezwungen, sich zwischen Ethik und Ethnien zu entscheiden (Vgl. Ich- und Wir-Identität).

Da Weber im Falle des Islams die Kriegerschicht zum Träger seiner Ethik bestimmte und er die Krieger handlungstheoretisch zum affektuellen Handlungstyp einordnete, sah er sich gezwungen, auch der Derwisch-Religiosität die Wert- und Zweckrationalität abzusprechen, zumal er sie als eine Untergruppierung der islamischen Ethik betrachtete (Weber, 1980: 288, 376; Weber 1986a: 239; Demir, 2016: 100-105). Zweitens ging er davon aus, dass in der Zweckrationalität allen anderen Handlungstypen absorbiert, im Individualismus zum Verschwinden gebracht und bei der Konstituierung der Gemeinschaft keine Rolle mehr spielen. Diesen starken Annahmen genügten gemäss Weber einzig und allein die Protestanten. Im Wort ‚Beruf‘ sah er dieses Konzept idealtypisch realisiert: “Nun ist unverkennbar, dass schon in dem deutschen *Worte* ‚Beruf‘ ebenso wie in vielleicht noch deutlicherer Weise in dem englischen ‚calling‘, eine religiöse Vorstellung: – die einer von Gott gestellten *Aufgabe* – wenigstens *mit* klingt und, je nachdrücklicher wir auf das Wort im konkreten Fall den Ton legen, desto fühlbarer wird” (Max Weber, 1986b: 63). Nur bei den Protestanten kam es nach Weber zur Moderne, da alleine hier die tragende Schicht das Ehrenhafte, Naturhafte, das Sinnliche, das Körperliche zugunsten des asketischen Berufslebens rationalisiert habe.ⁱⁱ

b) Kritik an Weber

In den neueren Forschungen wurde Webers Islamkonzept (Levtzion, 1987: 142-155) seine Handlungstheorie (Habermas, 1981: 299-332), sein Konzept vom Beruf (Hanyu, 1993: 65-75) und die empirische Signifikanz seiner Protestantismushypothese (Cantoni, 2015: 561-736) in Frage gestellt. Aus der Sicht der Bektaşî-Ethik ist Webers Handlungskonzept deswegen zu kritisieren, weil er in seiner Handlungstheorie Mythen, Volkssagen, Volksliedern, Gedichten, Fabeln usw. die Fähigkeit zur Moderne abspricht. Da Weber bei den Protestanten eine Weltzuwendung beobachtete und gleichzeitig feststellte, dass der Endzweck ihres Handelns jenseits gerichtet und in diesem Sinne weltverneinend ist,

betrachtete er die historische Implementierung dieser Spannung bei Protestanten im *Beruf als gottgewollte Aufgabe* als das Idealtypmodell für die Fähigkeit einer Ethik zur Moderne (Habermas, 1981: 288). Auf der anderen Seite macht alleine die Tatsache, dass Mythen bei den Protestanten *im Vergleich* zu Bektaşî weniger eine Rolle im Alltag spielen, die Mythen als solche nicht unwichtig. Ausgehend von der griechischen Mythologie hätte er feststellen müssen, dass die gleichzeitige Existenz der Philosophie mit Mythen, Legenden und Volkshelden weder ein Widerspruch darstellt, noch in einer logischen Relation mit der Fähigkeit zur Moderne steht. Wer einmal in gewesen ist, dem wird aufgefallen sein, wie sehr noch heute lokale Götter einen Teil der Lebenswelt sind. Mythen sind auch heute ein wichtiger Teil der Lebenswelt (Arda, 1999; Gökbel, 1998). In der Tat würde Weber selbst eine europäische Moderne ohne griechische Tradition nicht in den Sinn kommen.

Mythen sind Teil einer jeden Tradition. Es gibt keine Kultur, die Mythen nicht kennt. Dabei spielen Mythen eine entscheidende Rolle bei der Organisation und der Erklärung einer Kultur. "It converts a humanly chaotic world into a humanly intelligible cosmos" (Townsend, 1972: 195). Mit Townsend können Mythen unter dem Aspekt ihres Bezugs zur Volkskultur und zum Ritus untersucht werden. Innerhalb der Volkskultur ist der Übergang von Mythen zu Legenden und Sagen fließend. Nach den Strukturalisten wie Clause Lèvi-Strauss (1977), sind die bei den Bektaşî festgestellten Gegensätzlichkeiten und Variationen der Mythen konstitutiv bei der Erklärung und/oder Bewältigung der Realität, da sie als eine eigene Sprache die symbolische Welt strukturieren. Mythen sind nach diesem Ansatz "a kind of meta-linguistic logic which a primitive culture uses to solve problems of cultural organization and overcome inconsistencies in its worldview" (Townsend, 1972: 197). Sie verbinden Ontologie und Kosmologien in einer eigentümlichen Art zusammen. In diesem Sinne bilden sie nicht nur die objektive Welt ab, sondern machen auch die Interpretation dieser Realität aus einer paradoxen Sichtweise heraus mythologisch. Erklärungsbedürfnis ist dann nicht nur die Realität, sondern auch das Paradox selbst. "Yet it is a surprising fact, that myth can be true because it is false. That is, myth is false history or fiction in literature. It is free from the requirements of the literal world, and only its falsehood, its fictitious nature, frees it. The fundamental question for a definition of myth, therefore, is how something can be at once false and true, at once a fiction and the closest approach to reality itself which the mind can discover. The answer to this apparent paradox lies in the nature of essential ontology. The essential nature of a thing, its 'being', does not belong to its actual existence" (Townsend, 1972: 198). Insofern ist die Paradoxie, dass Bektaşî tot ist, obwohl er weiterhin lebt, Teil dieses Seins. Er lebt, aber nicht, weil er gestorben ist.

Zweitens stehen Mythen und Ritus zusammen. Wenn es irgendwo Mythen gibt, gibt es dort auch kollektiv gehaltene Rituale/Riten (Townsend, 1972: 196) "Myth

is the mental part of ritual – its logic and its continued existence. Conversely, ritual is myth acted out” (Townsend, 1972: 193). Mythen machen spekulative Aussagen über die Welten, während Rituale in der profanen Welt vollzogen werden. Rituale erden, während Mythen bewegen. “Wherever or however myth appears, therefore, it appears not as a thing itself but as a linguistic or metalinguistic mediator between the thing or things designated and their essential ground” (Townsend, 1972: 202). In ihrer Struktur wurden Mythen in der Geschichte der Menschheit immer wieder wiederholt, neu definiert und neu interpretiert. Insofern sie sind nicht einfach Mythen, sondern bewahren in ihrer Struktur etwas Beständiges. Mythen geben in ihrer Symbolkraft das Imaginäre, das Vorstellungsvermögen einer bestimmten Kultur wieder (Ihde, 1967: 11). Mythen tragen sozusagen zugleich der Theorie und der Praxis bzw. der soziologischen und der philosophischen Betrachtung Rechnung. Sie sind in einer kulturell gefärbten und vorstrukturierten Welt eingebettet. Ihre Rationalität ist insofern Teil einer theatralischen Darstellung, wie Erving Goffman (2002) es nennen würde.

1. Die konstitutive Rolle der Mythen bei Emile Durkheim

Eines der ersten und der wichtigsten Gegenkonzepte zu Webers Zweckrationalität wurde von Emile Durkheim entwickelt. Durkheim verschiebt darin die fundamentalistische Weltsicht Webers zu einer Auffassung, wonach auch in den *elementaren Formen des religiösen Lebens* eine institutionelle Realisierung der Vergesellschaftung möglich ist, und zwar auch in den modernen Gesellschaften. Durkheim hat das Ziel verfolgt, in der Analyse ihrer Funktion nicht eine bestimmte Gesellschaft, sondern die Wirklichkeit, den Menschen, die Menschheit insgesamt zu untersuchen (Durkheim, 1981:17). Da die Religion eine der ältesten Institution der Menschheit ist und insofern eine dauerhafte soziale Wirklichkeit repräsentiert, sieht Durkheim in ihr das Symbol der Integration zwischen zwei antagonistischen Welten: die profane und die sakrale Welt. Eine gelungene Integration zwischen diesen beiden Welten ist das Kennzeichen einer jeden Religion. Dafür untersucht er die “primitiven Zivilisationen”, da sie gemäss Durkheim einfache Fälle sind, von denen die heutigen komplexen Formen abgeleitet wurden (Durkheim, 1981: 24).

Tatsächlich gibt es keine Erlösungsreligion, die die objektive und soziale Welt, das Individuum und die Gesellschaft, die Wirtschaft und Philosophie, theoretisches und praktischen Wissen, Gottheit(en) und Mensch(en) nicht zusammenbringt (Durkheim, 1981: 295-305). “Es gibt keine Religion, die nicht zugleich eine Kosmologie ist und eine Spekulation über das Göttliche. Wenn die Philosophie und die Wissenschaft aus der Religion entstanden sind, so darum, weil die Religion selbst zuerst Wissenschaft und Philosophie ist” (Durkheim, 1981: 27). Jede Religion muss darüber hinaus den Gläubigen die Möglichkeit anbieten, in der Theorie und Praxis diese zwei Welten miteinander zu integrieren. Sie muss auf die

Fragen, “wie ist die Welt?” und “was soll ich tun?“, Antworten liefern. Nur dann können die Menschen auch die Integrationsleistung ihrer Ahnen in der historischen Gesellschaft wiederherstellen, womit sie sowohl die Tradition aufrechterhalten wie auch für eine Innovation sorgen können. Mythen übernehmen bei diesem Prozess die Funktion, der Gesellschaft trotz vielen Veränderungen eine Dauerhaftigkeit zu verleihen. Mythen sind nach Durkheim das Symbol des anhaltenden menschlichen Bedürfnisses nach der Teilnahme am sozialen Leben. Sie sind das Abbild dieser konkretisierten Realität (Durkheim, 1981:19). “An der Basis aller Glaubenssysteme und aller Kulte muss es notwendigerweise eine bestimmte Anzahl von Grundvorstellungen und rituellen Handlungen geben, die trotz der Vielfalt der Formen, die die einen und die anderen haben annehmen können, überall die gleiche objektive Bedeutung haben und überall die gleich Funktion erfüllen. Diese beständigen Elemente bilden das, was in der Religion ewig und menschlich ist. Sie bilden den objektiven Inhalt der Idee, die man meint, wenn man von der Religion im allgemeinen spricht.” (Durkheim, 1981: 22)

Dieser objektive Inhalt kann nach Durkheim nur dann auch objektive Gestalt in einer sozialen Gemeinschaft annehmen und damit Wirkung bei dem Individuum hinterlassen, wenn er durch Regelmässigkeiten, Stereotypisierungen, Gleichförmigkeiten des Verhaltens und “die Gleichförmigkeit des Denkens” schafft (Durkheim, 1981: 23). Durkheim stellt fest, dass die wichtigsten Kategorien des Urteilvermögens wie Zeit, Ort, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten und Befinden das Produkt des religiösen Gedankens sind (Durkheim, 1981: 28). Auf praktischer Ebene wurde dieses Gerüst der Intelligenz als das Produkt des kollektiven Denkens in Form von gemeinsamen Riten umgesetzt. Denn Riten entstehen im Kollektiven, erzielen ihre Wirkung im Kollektiven, drücken nur die Kollektivwirklichkeiten aus und werden nur im kollektiven Verhalten wiederhergestellt. Ihre Wirkung, ihre Stärke, ihre Dauerhaftigkeit und ihre Priorität hängen von der Gesellschaft ab. “Denken wir sie weniger stark, dann bedeuten sie weniger für uns und wir rechnen weniger mit ihnen; sie existieren weniger ausgeprägt.” (Durkheim, 1981: 466)

Dafür, wie in der Religion diese zwei Welten zusammengebracht wurden, gibt er das Beispiel von Zeit: Ihre Einteilung in Jahre, Monate, Tage und Stunden entspricht dem Bedürfnis nach einer gemeinsamen Fixierung des Überzeitlichen. “Es ist nicht *meine* Zeit, die auf diese Weise organisiert ist; es ist die Zeit, wie sie von allen Menschen einer und derselben Zivilisation gedacht wird.” (Durkheim, 1981: 29) Auf praktischer Ebene wurde auf dieser Grundlage ein Kalender geschaffen, in dem die Einteilung der Zeit nach der Periodizität der Riten, der Feste, der öffentlichen Zeremonien rationalisiert wurde. “Ein Kalender drückt den Rhythmus der Kollektivtätigkeit aus und hat zugleich die Funktion, deren Regelmässigkeit zu sichern.” (Durkheim, 1981, 29) Dieselbe Logik kann Durkheim zufolge auch im

Begriff des Raums nachgewiesen werden, der die Koordinierung der Teilbarkeit impliziert (Durkheim, 1981: 30). "In der Mythologie ist es ein Axiom, dass der Teil das Ganze ist. Diese Variationen, denen in der Geschichte die Regel unterworfen war, die unsere heutige Logik lenkt, beweisen, dass sie, statt seit Ewigkeit ein Teil der geistigen Konstitution des Menschen zu sein, wenigstens zum Teil von historischen, folglich von sozialen Faktoren abhängt." (Durkheim, 1981: 32)

Durkheim kommt ausgehend von dieser Integrationsleistung der Religion zum Schluss, "dass der Mensch nach einer bekannten Formel doppelt ist. In ihm befinden sich zwei Wesen: ein individuelles, das seine Basis im Organismus hat und dessen Wirkungsbereich dadurch eng begrenzt ist, und ein soziales Wesen, das in uns, im intellektuellen und moralischen Bereich die höchste Wirklichkeit darstellt, die wir durch die Erfahrung erkennen können: ich meine die Gesellschaft" (Durkheim, 1981: 37). Nur durch die Teilnahme an den gesellschaftlich wichtigen Gütern können sich die Identitäten selbst im Denken wie im Handeln transzendieren. Die Einteilung der Zeit, des Raums dienen zur Organisation, zur Koordinierung des gemeinsamen Lebens. Nur wenn ein bestimmter Grad an Reziprozität, an Konformismus herrscht, kann von einer gesellschaftlichen Fortsetzung gesprochen werden. Diese wichtige Aufgabe darf daher keinem Individuum überlassen werden. Das sei der Grund, warum jeder Abweichung mit entsprechender Härte begegnet wird (Durkheim, 1981: 38).

In den "primitiven" Formen des religiösen Lebens wurde das Ziel der Integration zweier Welten dadurch verstärkt, dass sich das Individuum während dem Ritus das Symbol/die Maske des Tieres trug, mit dessen Vitalität er die Idee seiner Gesellschaft, seines Klans verband. Durch die Verkleidung, Verdeckung seines Gesichts drückt es die innere Verwandlung aus. "Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen" (Durkheim, 1981: 300).

Es findet eine Übertragung zwischen der Idee eines Gegenstandes und der Idee des Symbols dieses Gegenstandes statt, was im Menschen die Gefühle dessen hervorruft, in das er sich verwandelt hat (Durkheim, 1981: 302). Da die Idee des Klans für das Individuum eine zu hohe Komplexität aufweise, werde anstelle der Vorstellung von der Gemeinschaft, ihr Symbol in den Mittelpunkt des Kollektivs gestellt. "Weil es im Zentrum der Szene steht, wird es zum Vertreter. Auf das Bild werden die Gefühle fixiert, denn es ist das einzige konkrete Objekt, an das sie sich knüpfen. Das Bild erinnert an sie und hält sie wach, selbst wenn die Versammlung aufgelöst ist; denn es überlebt sie, eingraviert in Kultinstrumenten, auf Felsen, auf Schilden usw" (Durkheim, 1981: 303). Weil die menschlichen Denk- und

Handlungskategorien sozialen Ursprungs sind und insofern “in der Natur der Dinge begründet sind”, erzielen sie ihre Wirkung im Menschen (Durkheim, 1981: 41). Das Totem ist die materielle Form des Mythos, des Klans. Deswegen haben die Verbote eine verbindliche Wirkung, bestimmte Tiere zu töten oder der Glaube, dass der Verzehr seines Fleisches jene positiven Tugenden besitze. Das ist auch der Grund dafür, dass die Welt nach dem Totemprinzip des Stammes aufgeteilt wird (Durkheim, 1981: 305).

Heute ist es nicht anders. Anstelle Totems hat die moderne Gesellschaft andere Symbole, andere Mythen geschaffen wie die nationale Fahne, das Vaterland. Sie sind zwar abstrakter, haben aber dieselbe Funktion. “Man denkt eben nicht daran, dass die Fahne nur ein Zeichen ist, dass sie an sich keinen Wert hat, sondern nur an die Wirklichkeit mahnt, die sie vertritt; man behandelt sie, als ob sie selber diese Wirklichkeit wäre” (Durkheim, 1981: 302). In beiden Fällen findet die Teilnahme des Menschen an diesem Symbol indirekt statt. Das Bewusstsein darüber, dass das Individuum die Kraft dieser Symbole nur dann hat, wenn es an ihnen partizipiert, dass es nur das Heilmittel findet, wenn es gemeinsam mit andern sucht, gibt ihm den Anlass dafür, eine Analogie zwischen Gott und Gesellschaft anzustellen (Durkheim, 1981: 304, 469). Denn beide sind heilig, beide beherrschen zwei Welten. “Sie wohnen in den Menschen, aber zur gleichen Zeit sind sie die Vitalprinzipien der Dinge” (Durkheim, 1981: 306).

2. Konvergenz in Habermas kommunikativem Handeln

Wenn wir ausgehend von Durkheim den Mythen und den Riten auch in den funktional differenzierten Gesellschaften eine konstitutive Rolle beimessen wollen, stellt sich anstelle Webers Frage danach, welche Gründe dafür sprechen, den Mythen die Rationalität abzusprechen, oder ob die Derwisch-Religiosität der Askese oder der Mystik entspricht oder welche von ihnen beiden die beste Grundlage für eine modernetaugliche Ethik bereitstellt, die Frage, ob aus den Mythen, aus der Derwisch-Religiosität Grundsätze gewonnen werden können, die auch für heutige komplexe Gesellschaften die Grundlage einer solidarischen Identität anbieten könnten. Können wir aus der Derwisch-Religiosität eine allgemein gültige Ethik ableiten, an der sich eine moderne Identität orientieren könnte?

Diese Frage kann mit Habermas Theorie des kommunikativen Handelns angegangen werden. Habermas hat die Vorzüge, dass er nicht nur Webers Konzept der Gesinnungsethik, sondern auch seine Verantwortungsethik berücksichtigt (Weber, 1988: 551; Habermas, 1981: 378-383). Zweitens besteht mit Habermas gleichzeitig die Möglichkeit, dem Konzept der Riten von Durkheim eine konstitutive Rolle in modernen Gesellschaften einzuräumen. Gemäss Habermas ist Sitte bzw. Tradition nicht nur “dumpf hingenommene Gewöhnung”, sondern liefert auch Grundlagen für das moderne Rechtssystem. Das soziale Handeln darf nach Habermas nicht

nach rational vs. irrational, sondern auch nach der Art der Koordinierung und nach dem *Grad* seiner Rationalität unterschieden werden. Daher unterteilt Habermas die Handlungstypen in kommunikatives und erfolgsorientiertes Handeln (Habermas, 1981: 384). Anstelle des Ethos wie bei Max Weber oder dem Ritus wie bei Emile Durkheim übernimmt die Sprache als Kommunikationsmedium, in dem sowohl Ethos wie Ritus kondensiert sind, die Funktion der Verständigung. Soziales Handeln differenziert Habermas danach, ob die Koordinierung “als Verständigung im Sinne eines kooperativen Deutungsprozesses” gemeinsam definiert wurde (Habermas, 1981: 151). Verständigung hat hier die Bedeutung von der Einigung der kommunikativen Akteure (Habermas, 1981: 386). Verständigung ist mit anderen Worten keine diffuse kollektive Gleichgestimmtheit, sondern ein rational erzielbares Einverständnis (Habermas, 1981: 386). In der folgenden Tabelle gibt Habermas einen Überblick über seine Handlungstheorie (Habermas, 1981: 384).

Tabelle 1: Handlungstypen bei Jürgen Habermas

Handlungsorientierung Handlungssituation	Erfolgsorientiert	Verständigungsorientiert
nicht sozial	instrumentelles Handeln	-
sozial	strategisches Handeln	kommunikatives Handeln

“Eine erfolgsorientierte Handlung nennen wir instrumentell, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung technischer Handlungsregeln betrachten und den Wirkungsgrad einer Intervention in einem Zusammenhang von Zuständen und Ereignissen bewerten; strategisch nennen wir eine erfolgsorientierte Handlung, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflussnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers bewerten. Instrumentelle Handlungen können mit sozialen Interaktionen verknüpft sein, strategische Handlungen stellen selbst soziale Handlungen dar. Hingegen spreche ich von kommunikativen Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden. Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, dass sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können. Insofern ist das Aushandeln von Situationsdefinitionen ein wesentlicher Bestandteil der für kommunikatives Handeln erforderlichen Interpretationsleistungen” (Habermas, 1981: 385).

Entscheidend ist, dass die Handlungstheorie von Habermas den Mythen und/oder dem Ritus weder die Rationalität, die Fähigkeit zur Moderne abspricht, noch kulturalistisch verkürzt ist. Dabei können wir mit Habermas zwei

formale Aspekte des mystischen Denkens hervorheben: den Konkretismus des anschauungsverhafteten Denkens und die Bereitstellung von Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen, wodurch die Mannigfaltigkeit zu einer einzigen Einheit reduziert wird. Im Falle des mystischen Konkretismus wird der Welt mit den Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen ein Sinn verliehen. Dank Analogien können die gesellschaftlichen Erfahrungen assimiliert und natürliche Kontingenzen “wenn schon nicht faktisch, so doch imaginär” eingedämmt werden. Der Natur werden die Eigenschaften eines Subjekts zugeschrieben und die Subjekte sind aufgefordert, sich ihrer reflexiver Fähigkeiten zugunsten der Natur zu entledigen. In Bezug auf Natur und Kultur hat diese eigentümliche Interaktion eine humanisierte Natur zur Folge, die eine naturalisierte Kultur ist (Habermas, 1981: 176-178). Dieses Handlungsschema ist eine Lernstufe. So wie ein Kind bestimmte Lernvorgänge durchläuft und auch von Generation zu Generation die Lerneffekte wie auch der Prozess einer reziproken Anerkennung optimiert werden, bewältigt auch jede Gesellschaft analoge Lernniveaus (Habermas, 1976: 93).

a) Ich- und Wir-Identität

Menschen wie auch Gruppen müssen sich von anderen Menschen bzw. Gruppen unterscheiden können, um sich selbst zu sein (Habermas, 1976: 95). Demnach wird die Identität in der Abgrenzung zur Identität des Beobachter oder der objektiven Welt gebildet. Kinder lernen zuerst, dass sie sich von konkreten Gegenständen unterscheiden. Gleichzeitig lernen sie, dass sie sich nicht nur in einem eigenen, physikalischen Körper, sondern auch in einer sozialen Welt befinden, wofür sie nun eine ergänzende und rollenbezogene Identität zu entwickeln haben. Das Kind lernt durch die sprachliche und symbolische Kommunikation eine Persönlichkeit in Abgrenzung zu anderen Identitäten zu bilden. Das Heranwachsende lernt im Laufe seiner Sozialisation, die Bedingungen der Teilnahme einer Kommunikation im Allgemeinen zu definieren und gleichzeitig an bestimmten Kommunikationen unter dem Aspekt dieser allgemeinen Prinzipien teilzunehmen. Es lernt auch während diesem Prozess, die mögliche Spannung zwischen diesen beiden Typen von Kommunikationsarten in seiner Persönlichkeit so zu integrieren, so dass sie ihm grössere Handlungsfreiheiten gewähren. “Die *Ich-Identität* des Erwachsenen bewährt sich in der Fähigkeit, neue Identitäten aufzunehmen und zugleich mit den überwundenen zu integrieren, um sich und seine Interaktionen in einer unverwechselbaren Lebensgeschichte zu organisieren. Eine solche Ich-Identität ermöglicht jene Autonomisierung und zugleich Individuierung, die in der Ich-Struktur schon auf der Stufe der Rollenidentität angelegt ist” (Habermas, 1976: 95).

In Bezug auf Gruppenidentität waren zunächst Verwandtschaftsbeziehungen und mystische Weltbilder massgebend (Habermas, 1976: 97). In den frühen Hochkulturen wurde die politische Organisation/Gemeinde um Staat und Königtum entwickelt. “Die Götter des Polytheismus nehmen menschliche Gestalt

an; sie handeln willkürlich, verfügen über spezielle Lebensbereiche und unterstehen ihrerseits die Notwendigkeit eines abstrakten Schicksals” (Habermas, 1976: 98). Auch die Interaktion zwischen Göttern und Menschen nimmt eine konkretere Gestalt an wie Bitte, Opfer und Verehrung. Die universalistischen Ethiken stellen anstelle des Staates, die Polis, die Gemeinde der Gläubigen, in den Mittelpunkt, der potentiell *alle* Menschen angehören könnten; “denn die Gebote Gottes sind universal” (Habermas, 1976: 99).

Da trotz dieser abstrakten Gleichstellungsnorm innerhalb der Gesellschaft eine hoch ungleiche Klassenstruktur vorhanden war, übernahmen die Ideologien zwischen Faktizität und Geltung eine Vermittlungsrolle. “Sie sollen die *strukturelle Unähnlichkeit* zwischen der an einem konkreten Staat haftenden *kollektiven Identität* und den im Rahmen einer universalistischen Gemeinde geförderten *Ich-Identitäten* ausgleichen” (Habermas, 1976: 100). Diese Spannung kommt in der Moderne und dieses Mal in einer zugespitzten Form an die Tagesordnung, wie Max Weber in seinen Protestantismusstudien zeigte. Einerseits soll der Protestant nach universalistischen Gleichheitsgeboten handeln, andererseits soll er von seiner Ich-Identität ausgehend in einer zweckrational eingerichteten Wirtschaftsordnung erfolgreich handeln. Gleichzeitig nimmt während dieser Phase auch die ethische Gemeinde exklusive Züge an, die mit “Toleranzprinzip und Freiwilligkeit der religiösen Assoziationen” auch rechtliche und politische Anerkennung erhält (Habermas, 1976: 101). Diese Exklusionstendenzen nahmen nach Habermas im Konzept der Nation und/oder der Partei eine kollektive Gestalt an. Darauf geht nach Habermas die Gründung der Nationalstaaten und der sozialistischen Staaten zurück (Habermas, 1976: 110). Auf der Ebene der Ideologien entsprechen dem Integrationsprozess der Nationalismus und der Sozialismus bzw. die Sozialdemokratie. Unter diesen Voraussetzungen konnte sich nach Habermas eine Ich-Identität universalistischer Normen entwickeln, die “*im Bewusstsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozess stattfindet*” (Habermas, 1976: 116).

3. Derwisch-Religiösität und Nesimi

Die Frage lautet, ob es auch in der Derwisch-Religiösität eine evolutive Identitätsbildung nachgewiesen werden kann. Hat die Derwisch-Religiösität auch bestimmte Lernstufen der Identitätsbildung durchlaufen? Diese Frage kann am Beispiel von Nesimis Lehre bejaht werden. Seit Ibn Arabis Emanations Lehre, wird in der islamischen Mystik davon ausgegangen, dass sich Gott durch seine Propheten und Heiligen seinen Geschöpfen zeigt. Darauf aufbauend, vertraten die Hurifisten die Auffassung, dass jeder Prophet ein Meilenstein in der Emanation Gottes ist. Mit jedem neuen Propheten vollzogen die Menschen ein neues Entwicklungsniveau. Die Hurifisten behaupteten, dass Adam nur 9, Abraham 14, Moses 22, Jesus 24,

Muhammad 28 und schliesslich Fazlallah 32 Buchstaben hätten. Diese Zahlen beziehen sich auf die Anzahl der Buchstaben der jeweiligen Sprache, in der das heilige Buch geschrieben ist. So hat das Hebräische 22, das Griechische 24, das Arabische 28 und das Persische 32 Buchstaben (Birge, 1965: 149; Pala, 2012: 214). Fazallah setzte mit diesem System die Form, die Sprache, die Bewegung, die Laute, das Gebet, die religiösen Verpflichtungen, die Geschichte, die Mythologie, den Ritus, das Menschengesicht, die Logik des Korans, das Paradies, die Hölle und Gott selbst in einem untrennbaren, logisch aufgebauten Erkenntnisschema zusammen (Gölpınarlı, 1973: 17). So behauptete Fazallah, dass die Bewegungen des menschlichen Körpers während dem Gebet die artikulierte Buchstaben symbolisierten. Die Gebetsbewegungen artikulieren nicht nur Laute und Buchstaben, sondern formen auch den Namen Allahs (Bashir, 2005: 75).

In seiner Ghaselen, z.B. *Ârif-i lâ mâkân otuz iki dür*, (Hess, 2009: 849) oder *Däryaa-yi muhit ğûşâ gâldi*, (Hess, 2009: 447-495) setzte Nesimi diese hurifistische Ontologie um. Gleichzeitig integrierte Nesimi in seiner Lehre das Menschenbild der Sufisten, wonach die Menschenkenntnis die Gotteskenntnis ist. Diese Auffassung wird in unterschiedlichen Variationen wiederholt, z.B., wer sich nicht kennt, der hat auch Gott nicht gefunden (Hess, 2009: 540). Oder, wer sich selber nicht erkennt, der sieht das Licht Gottes nicht (Hess, 2009: 808). Der springende Punkt ist dabei, dass nach dieser Lehre der Mensch den Gott in sich selbst zu suchen hat (Hess, 2009: 623). Im Menschen sieht Nesimi den König "von höchstem Gewicht." (Hess, 2009: 686) Das heisst, wer sein Selbst verkennt, der hat mit Gott nichts zu tun (Hess, 2009: 631). Bis Nesimi war die Einheit mit Gott nur einem auserwählten Menschen, wie einem Heiligen, zugesprochen. Mit dem Konzept "Antlitz-Gottes" wurde jeder Mensch angesprochen. Nun stand nicht nur die abstrakte Idee "Gott", sondern der konkrete Mensch im Zentrum der Ethik (Aktürk und Tuğrul, 2014). Bei der Derwisch-Religiosität wurde nicht nur theologisch auf der Geltungsebene, sondern auch auf der Ebene der Faktizität, der soziologischen Determinante ein neues Integrationsniveau erreicht. So wie Weber herausgearbeitet hatte, gerieten die Akteure der neuen Erlösungsprophetie mit der *Sippengemeinschaft* in einen Konflikt. Die neu erworbene ethische Identität schrieb ihnen eine Kooperation nicht nur mit dem blutsverwandten Bruder, sondern auch mit dem Bruder der gleichen Ethik. Auf dem Reziprozitätsprinzip „wie du mir, so ich dir“, wurde innerhalb der Gemeinde zinsloses Darlehen und Unterstützungspflicht als ein moralisches Gebot vorgeschrieben. Nach Aussen dagegen galt das Recht des Stärkeren. Nach der Aussenmoral galt die Versklavung als legitim (Weber, 1986b: 542). Entscheidend ist, dass die Dualität von Innen und Aussen unter dem Gleichheitsgebot der erlösungsreligiösen Ethik eine abstrakte Norm geworden war. Deswegen betonte Weber, dass der Reziprozitätsgrundsatz in seinem Idealtyp zum brüderlichen Liebeskommunismus, zur Nächstenliebe, zur Menschenliebe und schliesslich zur Feindesliebe geführt hätte (Weber, 1986b: 543). Zweitens stand diese Ethik in einem

Antagonismus mit der ökonomischen Sphäre. "Rationale Wirtschaft ist sachlicher *Betrieb*. Orientiert ist sie an *Geldpreisen*, die im Interessenkampf der Menschen untereinander auf dem *Markt* entstehen. Ohne Schätzung in *Geldpreisen*, also: ohne jenen Kampf, ist keinerlei *Kalkulation* möglich" (Weber, 1986b: 544). Die Unpersönlichkeit der Wirtschaftssphäre stand in einer Spannung mit der religiösen Brüderlichkeitsethik. Doch beide Richtungen, die Sippongemeinschaft und die ökonomische Sphäre, wurden in der Derwisch-Religiosität zusammengebracht. Derwische stammen aus verschiedenen Ethnien, Ethiken und sozioökonomischen Schichten. Sie stammen aus christlichen, schamanischen wie auch buddhistischen Traditionen. Sie waren Bauern, Philosophen, Händler, Sesshaft, Nomaden, Vakif-Besitzer.

Schliesslich wurde mit der Derwisch-Religiosität auch auf der Herrschaftsebene eine Integration erreicht. Der wichtige Akteur der Derwisch-Religiosität, Hacı Bektaş Veli, war selber Führer eines Ordens (Aktürk und Tuğrul, 2014). Das ist mit ein Grund, warum im *Vilâjet-Nâme* eine genealogische Linie (Silile) zum Propheten Mohammad gesucht wurde. Die Silile ist die Legitimation für das Einrichten eines eigenen Staates. Historisch ist gut belegt, dass die Derwische bei der Gründung, Etablierung und Ausbreitung des Osmanischen Reiches eine entscheidende Rolle gespielt haben (Kafadar, 1995). Die auf einem Vakif-Gut eingerichteten Orden waren dabei eine religiöse, institutionelle, herrschaftliche wie auch eine wirtschaftliche Grösse. Ein Orden ist in diesem Sinne ein Staat in Kleinformat. Es gibt keinen Staat islamischer Ethik, der nicht auf ein Beylik (Fürstentum) zurückgeht. Während das Beylik auf Verwandtschaftsbeziehungen beruhte und unterhalb eines Königs organisiert war, waren Orden nach dem Prinzip der Ethik koordiniert und wurden von einem Propheten und/oder Heiligen geleitet. Bektaş verwies mit der Silile auf seinen Anspruch auf eine ethisch und ethnisch legitimierte Staatsgründung.

4. Schlussfolgerungen

Max Weber verfolgte zwei Ziele gleichzeitig; die soziologische Analyse der protestantischen Gemeinde und den Entwurf der Idealtypmethode. Zumal seine Handlungstheorie von der "Zwecktätigkeit eines einsamen Handlungsobjekts" ausgeht, verleitete ihn diese Kombination der Gleichzeitigkeiten dazu, sie auch zu von seinem Gegenstand zu verlangen (Habermas, 1981: 378). Weber unterscheidet zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft und geht nur im letzten Fall von einem postkonventionellen Einverständnishafteln aus, da es von einem zweckrationalen Interessenhandeln geleitet ist (Habermas, 1981: 382). Obschon Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* explizit die Faktizität einer Ordnung von ihrer Geltung trennt, schaffte er es nicht, sich von seinem Eurozentrismus zu befreien (Weber, 1980:15; Weber, 1986a: 1). Eine Ordnung kann nach Weber auf der Verbindlichkeit oder der Vorbildlichkeit beruhen. So kann sie ausgehend von einer Gewöhnung, von einer

Sitte oder durch die Geltung ihrer Normen eine Faktizität erreichen. (Weber, 1980: 43, 122, 190)

Webers Sichtweise konnte überwunden werden, indem nicht nur der Zweckrationalität der protestantischen Kaufmannsethik, sondern auch der Rationalität eines jedes kommunikativ handelnden Akteurs, die Fähigkeit zur Implementierung von allgemein akzeptablen Normen zugesprochen wurde. Diese Normen können bei den Adressaten ihrerseits nur dann mit Akzeptanz rechnen, wenn sie innovativ aus ihrer Tradition gewonnen wurden, wozu Mythen, Sagen, Analogien, Personen, Orte, wie auch Kunst, Philosophie, Musik, Ästhetik und Architektur gehören. Dafür wurde ein erster Ausweg mit Durkheims Konzept des Ritus gesucht.

Besonders heute ist unübersehbar, wie extreme Armut und extremer Reichtum, Analphabetismus und höchstes Bildungsniveau, dichte Kommunikation und totale Ausgeschlossenheit, extreme Religiosität und höchste Rationalität usw. nebeneinander und gleichzeitig existieren. Mythen hatten besonders in den archaischen Gesellschaften die Funktion, durch Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen formale Denkkategorien anzubieten, um die bestehenden Widersprüche in die Lebenswelt zu integrieren. Darin konnten Geben und Nehmen genauso gut geregelt werden, wie Objektivität und Subjektivität, Innen und Aussen, oder Freund und Feind. Zumal auch die Zeit in einer Dualität, wie Cronos und Kairos, im Falle der australischen Aborigines noch in der Singularität von Dreamtime (Wise, 1985), eingebettet war, konnte alles an dieses Schema assimiliert werden. Dem kam auch die sozioökonomische Grundlage entgegen. Anstelle des privaten Eigentumsrechts herrschte das Kollektivgut. "The chief feature of the system, then, is the fact of shared ownership of resources by a number of kinship groups; these kinship groups, moreover, are not exclusive owners of the rights, since, in certain circumstances, allied groups also have rights to the same territory" Godelier, 1979: 764). Im Zentrum dieser Welt standen Mythen, Legenden, Sagen und Götter. Nach demselben Schema wurden die Vakıf-Güter, Orden, Dörfer, Städte und Staaten eingerichtet. Nicht die normative Gleichheit, sondern die (heilige) Verschiedenheit herrschte als Variationsmerkmal. Genau diese Eigentümlichkeit erlaubte es den Derwischen zugleich christliche, buddhistische und islamische Identitäten zu haben, und somit lebendig, unsterblich und Teil der Natur sein.

Durkheim stellte fest, dass der Mensch noch nie so nahe bei der Gottheit(en) stand, wie während dieser Phase, in der die Vitalität genauso in den Dingen lag wie in den abstrakten Begriffen, wie Zeit und Raum (Durkheim, 1981: 307). Im Ritus wurde ihnen eine Beständigkeit verliehen, womit das Gruppenleben trotz zeitlichen Schwankungen eine dauerhafte Orientierung erhielt. Emile Durkheim war ein Moralist und untersuchte die moralische Funktion der Gesellschaft, die er öfters mit

“Gott” gleichsetzte. So wie die “primitiven” Gesellschaften im Ritus die Fähigkeit entwickelt hatten, sich zu vergotten und gleichzeitig Götter zu erschaffen, sah er im Pathos der Französischen Revolution dieselbe Funktion realisiert. “Unter dem Einfluss der allgemeinen Begeisterung, wurden seinerseits rein profane Dinge durch die öffentliche Meinung vergöttlicht: Das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft” (Durkheim, 1981: 294). Zwischen moralischen Vorstellungen und kollektiven Kräften der Gesellschaft ist das Totemzeichen, das Mythos, die Fahne, das Symbol, die Vernunft “so etwas wie der sichtbare Körper Gottes” (Durkheim, 1981: 304). Diese Kräfte beherrschen die profane und sakrale Welt, da sie in den Menschen wohnen und zur gleichen Zeit das Vitalprinzip der Dinge darstellen (Durkheim, 1981: 306). “Ohne die Götter können die Menschen zweifellos nicht leben, aber andererseits würden die Götter sterben, wenn ihnen der Kult nicht dargebracht würde. Er hat also nicht nur das Ziel, die profanen mit den heiligen Wesen zur Kommunikation zu bringen, sondern auch die heiligen Wesen am Leben zu erhalten, sie neu zu gestalten und sie ständig zu regenerieren” (Durkheim, 1981: 467).

Da die Religion sowohl der Gruppe wie auch dem Individuum eine Ich-Identität anbot, weil Religion sowohl die objektive wie auch soziale Welt, die profane und sakrale Welt umfasste, wurden nach Durkheim verschiedenste Techniken und Verfahren, “sowohl jene, die das moralische Leben sichern (Recht, Moral, Schöne Künste) wie jene, die dem materiellen Leben dienen (Naturwissenschaften, industrielle Techniken), direkt oder indirekt aus der Religion abgeleitet” (Durkheim, 1981: 306). Auch die Wirkung der im Ritus erreichten Transzendentalität konnte nur noch stärker werden, je mehr die Akteure mit ihrer Teilnahme eine Widerspiegelung ihrer Wirklichkeit heraufbeschwören wollten. Denn die Wirklichkeit der Mythen hing mit der eigenen Wirklichkeit zusammen.

Mythen waren und sind ein Teilelement der Vergesellschaftung. Gleichzeitig reichen sie alleine für die Identitätsbildung nicht aus. In der Lehre von Nesimi wurde die Lernstufe hervorgehoben, in der der Mensch in den Mittelpunkt einer jeden ethischen Handlung gestellt wurde. Damit stellte sich die Frage, unter welchen Voraussetzungen die Derwisch-Religiosität eine konstitutive Rolle in den modernen Gesellschaften übernehmen konnte. In der Derwisch-Religiosität kann sie in ihrer Rolle als Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Gesellschaft eine verbindliche Identität sowohl auf der Gesellschafts- wie auch auf der Individualebene anbieten. Dafür wurde in der Handlungstheorie von Habermas und in seinem Ich- und Wir- Konzept eine kommunikative Vermittlung gesichtet. Was genau kommunikative Vermittlung ist und wie sie konkret umgesetzt werden kann, hat Habermas in seiner Diskursethik herausgearbeitet (Habermas, 1983; Habermas, 1991; Habermas, 1998). Die Diskursethik räumt tatsächlich nicht nur der protestantischen Ethik, sondern unter günstigen Voraussetzungen jeder universalistischen Ethik die Fähigkeit zur Moderne ein. Nicht nur während der

Gründung und des Aufstiegs des Osmanischen Reiches, sondern auch während der Gründung der Republik Türkei hat die Derwisch-Ethik eine konstitutive Rolle übernommen (Hasanoğlu, 1998; Sevinç, 2013). Der zwangslose Zwang guter Gründe stellt dabei die unverzichtbare Bedingung für die Möglichkeit der Errichtung einer prosperierenden und freiheitlich eingerichteten Gesellschaft dar.

Endnoten

¹ Im Folgenden sind einige Wundertaten von Bektaş aufgelistet: Bektaş sorgt dafür, dass ein alter Mann von den Quellen seiner Frau frei wird, indem er die Zeit der Frau ablaufen lässt (Gross, 1927: 16). Bektaş lässt einen Brunnen inmitten der Schule entstehen (Gross, 1927: 16 f). Bei einem Flussübergang spricht er mit den Fischen (Gross, 1927: 35). Er trifft sich mit Chizr (Gross, 1927: 42). Er bringt die Kälber dazu, drei Tage lang nicht mehr zu saugen (Gross, 1927: 51). Bektaş bringt die Steine zum Sprechen (Gross, 1927: 52). Bektaş bringt einen Apfelbaum im Winter zum Blühen, Früchte zu geben (Gross, 1927: 53). Er hilft Frauen, damit sie ein Kind bekommen (Gross, 1927: 56). Bektaş reitet auf einem Teppich (Gross (1927): 74). Er öffnet mit einer Faust ein Fenster in seiner Zelle, die aus Steinen gebaut war (Gross, 1927: 62). Auch der Ursprung der Fastnacht scheint auf Bektaş zurückzugehen (Gross, 1927: 65). Er leitet auch seinen Schüler dazu an, Wasserquellen in Kriegsnot entstehen zu lassen (Gross, 1927: 76). Spricht mit einem sprechenden Ochsen (Gross, 1927: 76). Bektaş befindet sich in Mekka und gleichzeitig in seiner Tekje Suluğa Qara Öjük (Gross, 1927: 111 f). Er erweckt tote Kinder zum Leben (Gross, 1927: 121 f). Er unterhält sich mit Chizr (Gross, 1927: 140 f). Bektaş weiss im Voraus, wann er streben wird und was genau nach seinem Tode stattfinden wird (Gross, 1927: 147-150).

² Auf dieser Handlungstypologie geht Trubeks Rationalitätstypologie zurück, in der er Islam Irrationalität vorwirft (1984: 165). Siehe dafür auch Huff, 2003.

Literatur

- Aktürk, Hamit und Tuğrul, Talip. (2014). "Alevi Bektaşi Kaynaklarında İnsan Yetiştirme Modeli." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 72: 211-225. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/1622>.
- Arda, Zeki Cemal. (1999). "Anadolu ve Avrupa Mitolojisinde İçerik ve Motif Karşılaştırması." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 9. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/249/0>.
- Bashir, Shahzad. (2005). *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford: Oneworld.
- Birge, John Kingsley (1937): *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac.
- Cantoni, Davide. (2015): "The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in the German Lands". *Journal of the European Economic Association*, 13 (4): 561-736. DOI: 10.1111/jeea.12117.
- Demir, Ali. (2016). *Die Moderne. Von Muhammad zu Atatürk: eine Analyse des türkischen Pfades in die Moderne anhand der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. Berlin: Lit-Verlag.
- Durkheim, Emile. (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Eyüboğlu, İsmet Zeki. (2010). *Bütün yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Derin.
- Farođhi, Suraiya. (1981). *Der Bektaşî-Orden in Anatolien: Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Sonderband 2. Wien: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien.
- Godelier, Maurice. (1979). "On Infrastructures, Societies, and History: Reply." *Current Anthropology*, 20 (1): 108-111. URL: <http://www.jstor.org/stable/2741867>.
- Goffmann, Erving. (2002). *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Piper: München.
- Gökbel, Ahmet. (1998). "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 7: 116-138. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/111>.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1973). *Hurûfîlik Metinleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gross, Erich. (1927). *Das Vilâjetn-Nâme des Hağğî Bektaş. Ein türkisches Derwischevangelium*. Leipzig: Meyer & Müller.
- Habermas, Jürgen. (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- . (1998). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hanyu, Tatsuro (1993). "Max Webers Quellenbehandlung in der ‚Protestantischen Ethik‘. Der Begriff ‚Calling‘." *Zeitschrift für Soziologie*, 22 (2): 65-75. URL: <https://www.jstor.org/stable/pdf/23845926.pdf>.
- Hasanoğlu, Enver (1998). "Cumhuriyetimiz ve Hacı Bektaş Veli." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. No. 7:10-12: URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/99>.
- Hess, Michael Reinhard. (2009). *Die Sprache des Menschengottes: Untersuchungen zu İmad âd-Din Nâsimis (fl. ca. 1400) türkischem Divan*. Aachen: Shaker.
- Huff, Toby E. (2003). *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- İhde, Don (1967). "Rationality and Myth." *Journal of Thought*. 2(1): 10-18. URL: <http://www.jstor.org/stable/42587996>.
- Kafadar, Cemal. (1995). *Between the Worlds: The construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude. (1977). *Strukturele Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Levtzion, Nehemia. (1987). "Aspekte der Islamisierung: Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers." Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, S. 142-155. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Onat, Hasan. (2010). "Über die Bedeutung und Wichtigkeit des ‚Velayetname‘ in der Tradition von Ahmet Yesevi und Bektas Veli/ Ahmet Yesevi- Hacı Bektaş Veli Çizgisinde ‚Velayetname‘ nin Anlam ve Önemi Hakkında." *Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum / Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. Nr. (3): 46-54.
- Pala, İskender. (1998). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü [Enzyklopädisches Wörterbuch der Divan-Dichtung]*. İstanbul: Ötüken.
- Sevinç, Bayram. (2013). "Ontolojik Mekân Siyaseti ve Mabet". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 67: 51-69. URL: <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/1389>.
- Townsend, Dabney W. (1972). "Myth and Meaning." *The Centennial Review*, 16 (2): 192-202. URL: www.jstor.org/stable/23738355.
- Trubek, David M. (1984). "Max Weber über das Recht und die Entstehung des Kapitalismus." Stefan Breuer und Hubert Treiber (Hrsg.): *Zur Rechtssoziologie Max Webers: Interpretationen, Kritik, Weiterentwicklung*, S. 152-198. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Verene, Donald Philip. (1979). *Symbol, myth and culture: essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven: Yale University Press.
- Weber, Max. (1904). "Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 19. Band, Heft 1: 22-87.
- . (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . (1986a). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Band II*. Mohr: Tübingen.
- . (1986b). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Band I*. Mohr: Tübingen.
- . (1988). *Gesammelte politische Schriften*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Mohr: Tübingen.
- Wise, Tigger. (1985). *The Self-Made Anthropologist: a Life of A. P. Elkin*. Sydney: George Allen and Unwin.

16. YÜZYIL OSMANLI SARAYLARINDA AZERBAJCANLI HATTAT VE KATIPLER *

Bilal DEDEYEV **

Öz

Safevi Devleti'nin (1501-1736) kurulmasından sonra Azerbaycan bölgesi ile Osmanlı Devleti arasında eskiden var olan sosyo-kültürel ilişkiler farklı boyutta devam etmiştir. 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda yazı ve kitap kültürüne çok büyük önem verildiği için, bu işleri yapan katip ve hattatlara da ciddi ihtiyaç duyulmuştur. Bu devirde sanatta kendini ispat etmiş meşhur Azerbaycanlı hattat ve katiplere Osmanlı Devleti'nde büyük saygı ve rağbet gösterildiği, devlet tarafından onların planlı bir şekilde ülkeye getirildiği bilinmektedir. Azerbaycan'dan Osmanlı Devleti'ne gelen hattat ve katipler, 16. yüzyıl Osmanlısında Şeyh Hamdullah ekolünden başka özellikle talik ve divani yazıda ayrı bir ekol tesis etmişlerdir. Osmanlı saraylarında hizmete alınan Azerbaycanlı hattatların hemen hemen hepsi, hat sanatının sırlarını kendi vatanları olan Azerbaycan'da öğrenmişlerdir. Makalede, Osmanlı saraylarına alınmış 29 Azerbaycanlı hattat ve katip hakkında bilgi verilecektir. Bu Azerbaycanlı sanatkarlar, sarayın resmi yazı işleri ile uğraşmanın yanı sıra çok sayıda levha yazıları ve değerli eserlerin istinsahında (çoğaltınmasında) önemli rol oynamışlardır.

Anahtar kelimeler: Hat Sanatı, Azerbaycanlı hattatlar, Osmanlı, Zahireddin Erdebili, Hacı Muhammed Tebrizi, Mahfi Gilani, Muzaffer Ali Şirvani, Muhammed Rıza Tebrizi.

XVIth CENTURY AZERBAIJANI CALLIGRAPHERS AND CLERKS IN THE OTTOMAN PALACES

Abstract

After the formation of the Safavids state (1501-1736) the former socio-cultural relations between Azerbaijan and the Ottoman continued in different dimensions. The calligraphers and clerks were needed seriously in the Ottoman because writing and book culture were highly paid attention in the XVIth century. It is known that Azerbaijani calligraphers and clerks who proved himself in this art were highly respected and demanded in the Ottoman and the Empire brought them into the country plannedly. Together with Sheykh Hamdullah school the calligraphers and clerks moved from Azerbaijan to the Ottoman in the XVIth century formed schools with other characteristics especially in talik and divani. Almost all Azerbaijani calligraphers accepted to the Ottoman palaces learned the secrets of calligraphic in their native country Azerbaijan. The article will give information about 29 Azerbaijani clerks and calligraphers accepted to the Ottoman Palaces. They took part not only in official writing but also in multiplying the plate writtings and valued works.

Key words: Art of calligraphy, Azerbaijani calligraphers, Ottoman, Zahireddin Ardebili, Haji Mohammed Tabrizi, Mahfi Gilani, Muzaffer Ali Shirvani, Mohammed Rıza Tabrizi.

* Makalenin Geliş Tarihi: 30.11.2016, Kabul Tarihi: 24.01.2017.

** Doç.Dr., Bakü Mühendislik Üniversitesi, Bakü/Azerbaycan, bdedeyev@qu.edu.az, Mobil:+994505182805

1. Giriş

15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyılda Osmanlı toplumunda Azerbaycanlı bilim ve kültür adamlarına büyük saygı ve rağbet gösterildiği ve devlet tarafından onların planlı bir şekilde ülkeye getirildikleri bilinmektedir (Kastamonlu Latifi, 1314: 289-290; Aşık Çelebi, 1994: 866-867; Gelibolulu, 1994: 142; Müstakimzade, 2000: 376b; Смирнов, 1892: 458; Rehber Dergisi, 1324/1906: 13). Böyle değerli şahıslar içerisinde Azerbaycanlı hattat ve katipler de bulunmaktadır.

Genel olarak yazı ve kitap kültüründe bu alanın ayrılmaz bir parçası olan hattatlığın kendine özgü yeri vardır. Hat ve kitap yazmanın bir sanat olarak gelişmesinde hiç şüphesiz öncelikle Kur'an-ı Kerim'in güzel hatla yazılmasının ve kitap haline getirilmesinin rolü büyüktür. Böylece, hat ve kitap sanatı tüm Müslüman dünyasında olduğu gibi, aynı zamanda Azerbaycan'da da 7. yüzyıldan beri birbirine bağlı olan sanat türleri olarak gelişmiştir. Geç Ortaçağ'da Merağa, Tebriz, Sultaniye, Nahçıvan, Şamahı, Gence, Erdebil gibi Azerbaycan şehirlerinin yanı sıra Tebriz başkentli Karakoyunlu (1410-1468), Akkoyunlu (1468-1501) ve Safevi (1501-1736) devletlerinin sınırları içinde kalan Şiraz, İsfahan, Gilan, Horasan ve Meşhed'de faaliyet göstermiş darülrüşad ve medreselerde hat ve ona paralel olarak diğer güzel sanatların da incelikleri incelenmiş, öğretilmiş ve dünyaca ünlü hattatlar yetiştirilmiştir (Adilov, 2009: 62-80; Musalı, 2012: 364-366; Musalı, 2016: 76).

16. yüzyılda dünyanın en güçlü devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nda yazı ve kitap kültürüne çok büyük önem verilmiştir. Osmanlı'da saray sanatkarlarının bulunduğu Ehl-i Hiref teşkilatında "Cema'at-i katiban-ı kütüb" (Uzunçarşılı, 1986: 23-28; Kazan, 1999:; Kazan, 2004: 214-225; Yaman, 2006: 6-7) ile divan, maliye, hazine ve defterdar katiplerinin yer aldığı "katiplik müesseseleri" (Ahıskalı, 1991:) faaliyet göstermiştir. Ayrıca, Saray'a bağlı olan "Şehnameciler" ve diğer başka kurumlarda da hattat ve katipler yer almışlardır. Burada genel olarak bakıldığında Arapça "ketebe" kökünden alınan ve yazan anlamına gelen katipler, yani kitap yazanların, bir diğer ifadeyle hattatların yer aldığı bölükler faaliyet göstermiştir. Devlette güzel yazı ve kitaba olduğu gibi, bu işleri başarıyla yapan uzmana, yani katip ve hattatlara da ciddi ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla Türk kaynaklarında Acem diyarı olarak adlandırılan Akkoyunlu ve Safevi devletlerinin kuruluş ve gelişiminde önemli payı olan Azerbaycan ve İran bölgesinden sanatta kendini ispat etmiş meşhur hattatlar planlı bir şekilde Osmanlı Devleti'ne getirilmeye başlanmıştır. Böylece, Şeyh Hamdullah mektebinden başka Osmanlı Devleti'ne Azerbaycan'dan gelen, özellikle talik ve divani yazı yazan hattalar zamanla ayrı bir mekteb tesis etmişlerdir (Uzunçarşılı, 1998: 615; Kazan, 2004: 221). Bu yüzden burada yer verilen hattat ve katiplere birer Azerbaycan devletleri olan Akkoyunlu ve Safevi Devleti'nde yetişmiş olmaları hasebiyle, Türk, Fars, Arap ve diğer milletlere ayırmaksızın onlara "Azerbaycanlı" sanatkarlar olarak yer verilmiştir.

16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde çalışan Azerbaycanlı hattat ve katiplerin bir bölümü Sultan Bayezid (1481-1512) dönemine rastgelse de, bir kısmı da 1514 yılında meydana gelen Çaldıran Savaşı'ndan sonra Yavuz Sultan Selim (1512-1520) tarafından Tebriz'den İstanbul'a getirilen sanatkarlar olmuştur. Ayrıca bazılarının Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) Safevi seferleri sırasında, bazılarının ise, Sultan III. Murad (1574-1595) ve Sultan III. Mehmed (1595-1603) dönemlerinde Azerbaycan'da varolan Osmanlı hakimiyeti zamanında Tebriz ve çevre bölgelerden alınıp götürüldükleri söylenebilir.

16. yüzyılda Osmanlı sarayları ve devlet kurumlarında çalışan Azerbaycanlı hattat ve katiplerin bazıları dışında (Dedeyev, 2013: 185-202) bilinen derli toplu bir araştırma yapılmamıştır. Bu sanatkarlar hakkında bilgi edinmek için elbette ilk başvurulacak kaynaklar Osmanlı kaynaklarıdır. Bunların içinde, yayımlanmış arşiv belgeleri olarak, 23 Mart-12 Nisan 1515 tarihli Sultan I. Selim'in Amasya'da yazdırdığı Tebriz'den İstanbul'a götürülen bilim ve sanat adamlarının listesinin tutulduğu Taksimât Defteri, Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait 1526, 1546 ve 1557 yıllarında Osmanlı saray sanatkarlarına (Ehl-i Hiref'e) verilen yevmiye-maaş defterleri ile 1556 yılının Ramazan Bayramı'nda saray sanatkarlarının Sultan'a verdiği hediyeleri ve bunlara karşılık Sultan'ın dağıttığı en'am-ödülleri defteri özel olarak belirtilmelidir. Bunlardan başka öncelikle Osmanlı tarihçileri Gelibolulu Mustafa Ali'nin (ö.1600) *Menakıb-ı Hünerveran*, Nefeszade İbrahim Efendi'nin (ö. 1650) *Gülzar-ı Savab*, Suyolcuzaade Mehmed Necib'in (ö.1758) *Devha-tül-Küttab*, Müstakimzade Süleyman Efendi'nin (ö.1787) *Tühfe-i Hattatin* ile Mirza Habib Efendi'nin (ö.1891) Osmanlı ve Acem (Azerbaycan ve İran) hattatları hakkında yazdığı *Hat ve Hattatan* gibi, hattatlara özel eserleri ve 16-17. yüzyıllar Osmanlı müelliflerinden Taşköprizade Ahmed Efendi (ö. 1561), Aşık Çelebi (ö.1572), Ahdi Bağdadi (ö.1593), Mecdi Efendi (ö.1591), Beyani (ö.1597), Kınalızade Hasan Çelebi (ö. 1604), Muhyi-yi Gülşeni (ö.1605), Nevizade Atai (ö. 1635), İbrahim Peçevi (ö.1650) ile son dönem Osmanlı ilim adamları Şemseddin Sami (ö. 1904), Mehmed Süreyya (ö.1909) ve Bursalı Mehmed Tahir'in (ö.1925) eserlerinden yararlanılmıştır. Aynı zamanda konumuzla ilgili yazılan kitap ve makalelerden de faydalanılmıştır.

2. Sultan Ali

II. Bayezid döneminde Osmanlı saraylarında hizmet etmiş Tebrizli hattatlardan biri olarak bilinmektedir. 1526 yılı ehli hiref defterini inceleyen İsmail Hakkı Uzunçarşılı, makalesinin bir yerinde Sultan Ali'yi Azerbaycan'dan getirilmiş hattat olarak tanıtır (Uzunçarşılı 1986: 24). Türkiyeli sanat tarihçisi Hilal Kazan, Osmanlı arşiv belgelerine istinaden 1504 yılı Aralık ayında Sultan Bayezid tarafından ödüllendirilmesini esas alarak, Sultan Ali'nin bu tarihten önce Tebriz'den İstanbul'a geldiğini bildirir. Kazan, aynı zamanda Osmanlı Devleti'ndeki bir geleneğe binaen,

telif ücreti olarak yüksek miktar olan 5 bin akçe ve ilaveten bir samur kürklü hırkanın Sultan Ali'ye verilmesinden onun ilim ve irfan sahibi bir alim olduğunu belirterek 1511 yılına kadar Sultan Ali'ye yaptığı işlere göre çeşitli tarihlerde toplamda 56 bin akçe ile 10 adet kürklü hırkanın ödül olarak verildiğini de aktarmaktadır. Burada dikkatimizi çeken ilginç nokta, Kazan'ın bu bilgilerden sonra, anlattığı hattat alim Sultan Ali'yi, Çaldıran Savaşı'ndan sonra Tebriz'den getirilen ve esas mesleği basmacılık olan Sultan Ali Basmagirle karıştırmış olmasıdır. Ayrıca, 1526 tarihli ehli hiref defterinde onun Tebriz'den getirildiği bilgisinin kaydedildiğini örnek göstererek böyle bir kanaate varmıştır (Kazan, 2007: 150). Oysa, sözü edilen bu kaynakta Sultan Ali Basmagir'in adının önünde, onun Sultan I. Selim tarafından Tebriz'den Amasya'ya sürgün edildiği ve oradan da İstanbul'a gönderildiği açık bir şekilde bildirilmektedir (Uzunçarşılı, 1986: 64). Ayrıca 23 Mart-12 Nisan 1515 tarihli Sultan I. Selim'in Amasya'da yazdırdığı Tebriz'den İstanbul'a götürülenler listesinin tutulduğu Taksimat Defteri'nde de ulufe alanlar arasında Sultan Ali Basmagir'in adı da vardır (Arslan, 2001: 332). Bütün bu açıklamalardan sonra anlaşılıyor ki, adları aynı olan bu şahıslar aslında farklı kişilerdir. Dolayısıyla hattat Sultan Ali'nin, 1501 yılında Safevi Devleti'nin kurulmasından sonra Osmanlı Devleti'ne gittiği tahmin edilebilir. Sultan Bayezid tarafından yüksek miktarda parayla ödüllendirilmesi, onun üst düzey bir hattat olduğunu ve bununla beraber Akkoyunlu Devleti'nde de hattat olarak çalıştığının kanıtıdır. Osmanlı Sultanı'ndan aldığı ödüller değerli işler ortaya koyduğunun bir göstergesi olsa da, şimdilik günümüze ulaşan eserine raslayamadık.

3. Seyyid Murteza

Hakkında şimdilik tek bilgiye Taşköprizade'nin eserinde rastlanmaktadır. Abdülmüttalip ile ilgili maddede babası Seyyid Murteza'nın "şerif" olup Hz. Hasan'ın soyundan olduğu ve ailesi ile birlikte Acem'den Rum'a geldikleri belirtilmektedir. Çok tanınmış hattat ve katip olarak nitelendirilen Seyyid Murteza'nın, Kuran-ı Kerim istinsahında meşhur olduğu bilinmektedir. Anlaşılan o ki, Safevi Devleti'nin kurulmasından sonra Osmanlı Devleti'ne yerleşmiştir. Çünkü, bu dönem Şii-Safevi politikasına karşı olan bir çok Sunni alimin ülkeyi terk etmek zorunda kaldığı bilinmektedir (Bulut, 2015: 15-30). İlahiyatçı alim ve katip olan Seyyid Murteza, muhtemelen 16. yüzyılın ilk çeyreğinde II. Bayezid döneminde Osmanlı Devleti'nde Nakibüleşraflık görevine atanmıştır. Vefat tarihi tam olarak bildirilmese de, kendisi gibi hüsnühat sahibi olan, fakat katiplik yapmadığı anlaşılan oğlu Abdülmuttalib'in ise, h.950 (1543/44) yılında vefat ettiği kaydedilmektedir (Taşköprizade, 1985: 321-322; Heiderizade, 1998: 241). Seyyid Muteza'nın bize kadar gelen her hangi bir eserine ulaşamadık.

4. Katip Abdurrahim

Adı Abdurrahim, görevi katip olarak 1526 yılı ehli hiref defterinde geçmektedir. Kemal adında babasının Fatih Sultan Mehmed döneminde Acem'den, yani

Akkoyunlu Devleti'nden gelerek sarayda Fatih Sultan Mehmed'in hassa katibi olarak çalışmıştır. Buradan Abdurrahim'in hattatlığı babasından öğrendiği anlaşılmaktadır. 29 Mart 1523 tarihli ruznâme-maaş defterinde de adının geçtiği görülmektedir. Günlük mevacibi 10,5 akçe olmuştur (Uzunçarşılı, 1986: 27). Ayrıca 1546 ehl-i hiref yevmiye defterinin “cemaati katiban-ı kutub” bölümünde günlük maaşı 12 akçe olan Abdurrahim bin Abdullah adında başka bir hattatın ismi geçmektedir (Yaman, 2008: 502). Babalarının isimleri farklı yazılsa da, sanat tarihçisi Hilal Kazan bu iki hattatı aynı şahıs olarak kaleme almıştır (Kazan, 2007: 154). Katip Abdurrahim'in her hangi bir eserinin olduğu bilgisine ulaşamadık.

5. Ali Muzaffer

Ali Muzaffer aslen Horasanlıdır. Hattatlık sanatında usta olmuştur. Eskiden Akkoyunlu ve Safevi devletlerine hizmet etmiştir. Sultan I. Selim döneminde Osmanlı Devleti'ne giden sanatkarlardandır. Osmanlı kaynaklarına göre, Sultan I. Selim'in Farsça şiirlerini düzgün yazıya o aktarmıştır. Şimdilik günümüze ulaşan başka eserlerine raslayamadık. Ölüm tarihi h. 911 (1506/07) olarak gösterilse de, Sultan I. Selim zamanında da yaşadığına göre, onun 1512 yılından sonra vefat ettiği tahmin edilebilir (Habib Efendi, 1306: 227; Şemseddin Sami, 1996: 3178).

6. Nebati

Aslen Kaçarların Akçakoyunlu aşiretinden olduğu anlaşılmaktadır. Aşık Çelebi “kelimatından tasavvufa çalışmış sofi, belki hurufi olmak fehmi olunur” demekle, onun şiirlerinin “şahi güne” (Safevilerden yana) olduğunu da kastetmektedir. Buradan onun önceleri Akkoyunlu ve sonra da Safevi Devleti'nde yaşadığı tahmin edilebilir (Musalı, 2009: 244; Ördek, 2014:). 15 yıl Macarlara esir olduktan sonra h.930 (1523/24) yılında kurtularak Niğbolu'ya gelmiş ve burada bir müddet “iskele katibi” görevinde çalışmıştır. Bundan sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Aşık Çelebi, bizzat onun divanının tamamını ve manzum ve mansur destanlarını gördüğünü bildirmektedir (Aşık Çelebi, 1994: 446).

7. Zahiraddin Zahiri Kebir Erdebili

Azerbaycan'da daha çok Zahiri Kebir olarak bilinen, Zahiraddin Erdebili'nin babasının adı Üveystir. Kendisi Akkoyunlu ve Safevi Devleti'nde uzun süre kadılık yaptığı için ona Kadızade de denilmiştir. Müstakimzade'nin yazdığına göre, Zahiri Kebir, hüsnühattı Akkoyunlu Devleti'ne uzun yıllar hizmet etmiş İdris Bidlisi'den öğrenmiştir. Çaldıran Savaşı'ndan sonra Sultan I. Selim tarafından başka bir tanınmış Azerbaycanlı alim Şah Kasım'la birlikte Tebriz'den İstanbul'a götürülmüştür. 1515 yılı Amasya Taksimat Defteri'nde adı listenin birinci sırasında “Şeyh-i Kebir-şehir kadısının oğlu” şeklinde yazılmıştır. Bu listede kendisinden başka adı yazılmayan eşi ile Şemseddin Muhammed ve Eburza adında iki oğlu da belirtilmiştir (Arslan, 2001:

325; Müstakim-zade, 1928: 368-369; Terbiyyet, 1987: 415). Nişancı Mehmed Paşa'nın yazdığına göre ise, Osmanlı Devleti'nde ona günlük 80 akçe ulufe-maaş verilmiştir (Nişancı Mehmed Paşa, 1983: 229). Bazı kaynaklar Zahirreddin'in "Latifi" mahlasını kullandığını yazmışlardır (Terbiyyet, 1987: 191; Dayhim 1367: 114). Osmanlı tarihçisi Peçevi, Latifi'den bahsederken: "Mevlana Zahirreddin Erdebili temkinli, güzel ve anlaşılır konuşma yeteneğine ve güzel hatta sahip biriydi" cümlesini kullanmıştır (İbrahim Peçevi, 1980: 50).

Latifi Zahirreddin Erdebili, Sultan I. Selim'le birlikte Mısır seferinde yer aldığı için, ondan görmüş olduğu ihtirama mukabil onun hayatını konu alan Farsça *Gazavati Sultan Selim* adlı tarihi bir eser de yazmıştır (Nesirov, 2011: 129-130). Ayrıca *Tarihi ibn Halkani* olarak bilinen *Vefayatül-eyan* eserini Arapça'dan Farsça'ya tercüme de etmiştir. Yazar bu eserin ikinci cildini Sultan I. Selim'in vefatının ardından, 1522 yılında bitirebilmiştir. Muhammed Dahyim'e göre Sultan I. Selim, Arap ülkelerini fethettikten sonra, komşu ülkelere gönderdiği zafernâmelerini yazı hattı güzel olduğu için Latifi'ye yazdırmıştır (Müstakim-zade, 1928: 369; Dayhim, 1367: 114-115).

1523 yılında Mısır'ın mühafazası görevine atanan Ahmet Paşa ile birlikte Zahiri Kebir de Mısır'a gönderilmiştir. Osmanlı Devleti'ne ihanet eden Ahmet Paşa'nın yanında olduğu için yakalanarak 1524 yılında öldürülmüştür (İbrahim Peçevi, 1980: 50; Habib Efendi, 1306: 62-63; Dayhim, 1367: 115).

8. Muhammed Handan

Elimizdeki kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan Muhammed Handan, ilk yazı derslerini bir süre Timur Devleti'nin (1370-1507) hükümdarlarından biri olan Hüseyin Baykara'nın (1470-1506) yanında da çalışmış Meşhedli Sultan Ali'den (ö. 1520) almıştır (Gelibolulu 1926: 36). Osmanlı Devleti'ne gelerek Amasya'da ikamet etmiş ve orada yazının sırlarını Hamdullah Efendi'den (ö. 1520) öğrenmiştir. Nestalik yazısı o kadar güzelmiş ki, üstadınınkinden farkedilmezmiş (Suyolcuzade, 1942: 46). Aslen Buharalı olan tanınmış Osmanlı hattatı Şeyh Hamdullah Efendi ise, II. Bayezid'in tahta çıkışından sonra Amasya'dan İstanbul'a davet edilerek orada hizmetini devam ettirmişti (Ülker, 1987: 19; Serin, 1997: 449-450; Alparslan, 1999: 34-39). Buradan anlaşılabilir ki, Muhammed Handan 15. yüzyılın 80'li yıllarında, Amasya'ya, sonra da üstadı ile birlikte İstanbul'a taşınmıştır. Aşağıda hakkında bilgi verilecek hattat müzehhib Mevlana Yari Şirazi onun yetiştirmesi olmuştur.

9. Şah Kasım

Azerbaycanlı ünlü bilim adamı ve hattat Şah Kasım aslen Tebrizlidir. Azerbaycan alimlerinden olan Şeyh Mahdumi'nin oğludur. Sultan I. Selim Tebriz'de olduğu vakitte Halimi Çelebi'nin tavsiyesiyle İstanbul'a gönderilen kafiyeyle alınmıştır. İlk olarak 40,

İstanbul'a geldikten sonra ise, ona günlük 50 akçe maaş bağlanmıştır. Kanuni Sultan Süleyman'ın cülüsüne mütaakiben mevacibi günlük 70'e, İrakeyn seferinden sonra da 100 akçeye çıkarılmıştır. Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı Devleti'nin tarihini yazmaya başlamış, bazı bölümlerini yazıp Sultana sunmuş olsa da, vefat ettiği için eseri tamamlayamamıştır (Aşık Çelebi, 1994: 791-792; Mecdi, 1989: 454-455; İbrahim Peçevi, 1980: 50; Nişancı Mehmed Paşa, 1983: 229; Müstakim-zade, 2000: 279b; Habib Efendi, 1306: 62, 84; Terbiyyet, 1987: 415; Hikmet, 2013: 373-374; Musayeva, 2010: 15-16). Ayrıca Kanuni hakkında Şemailname isimli bir eser dahi yazmıştır (Musalı, 2009: 308). Şah Kasım, döneminin tanınmış âlimlerinden olup, hoş sohbetli ve temiz niyetli, güzel hattı olan ve imla kurallarına dikkat eden bir şâir olarak tanınmıştır. Muhyî-i Gülşeni'nin belirttiğine göre, Gülşeni tarikatına bağlı olan Şah Kasım'ın çok hızlı yazı yazma yeteneği olmuştur (Muhyi-i Gülşeni, 2014: 256).

Oğlu Ali Çelebi (ö. h.969/1561-62) ile yakinen arkadaş olan Aşık Çelebi'ye göre h. 946 (1539/40) yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Aşık Çelebi, 1994: 792-794). Ayrıca, onun ölüm tarihini Terbiyyet h.948 (1541/42), diğer Osmanlı kaynakları ise, h.949 (1542/43) olarak belirtmektedir (Mecdi, 1989: 455; Müstakim-zade, 2000: 279b; Müstakim-zade, 1928: 366).

10. Fethullah Arifi Çelebi

Osmanlı Devleti'nde ilk kez resmi şahnâmecî görevine atanan hem Türkçe hem de Farsça şiirlerini Arifi mahlasıyla yazan Azerbaycanlı şâir, hattat, nakkaş ve tarihçi alimdir. 16. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında ünlü Halvetî şeyhlerinden İbrahim Gülşeni'nin (ö. 1534) torunu olduğu belirtilmektedir (Ahdi Bağdadi, 2009: 558; Aşık Çelebi, 1994: 214; Atai 1989: 31; Mehmed Cemaledin, 2003: 50). 1547 yılında Osmanlı Devleti'ne sığınan Safevi Devleti'ne isyan etmiş Şirvan Beylerbeyi Elkas Mirza'nın kısa bir süre "nişancı" olmuştur (Ahdi Bağdadi, 2009: 558; Aşık Çelebi, 1994: 214; Gelibolulu, 1994: 238; Atai 1989: 31; Mehmed Süreyya, 1996: 523; Aliyev, 1995: 55). Bu olayla ilgili Vüsale Musalı ve Banu Mahir ise, Knalızade'ye istinaden Arifi'nin Elkas Mirza ile birlikte 1547 yılında Şirvan'dan geldiğini belirtmişlerdir (Musalı, 2009: 105; Musalı, 2011: 55-56; Mahir, 2012: 55, 101). Tahsin Yazıcı, Fethullah Arifi Çelebi hakkında hazırladığı ansiklopedi maddesinde onun adına ilk defa, 31 Ekim 1545 tarihli bir Osmanlı arşiv belgesinde rastladığını bildirmektedir (Yazıcı, 1991: 371-372). Ancak, elimizdeki iki tarihi belge ve bazı tarihi olaylar onun Çaldıran Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'ne götürülen Tebriz kafilesinin içinde yer aldığını göstermektedir (Arslan, 2001: 332; Genç, 2011: 33; Dedeyev, 2014: 158-159; Dedeyev, 2015: 166-167). Ayrıca, Mustafa Ali de, *Künhul-Ahbâr* eserinde Osmanlı Devleti'nde şahnâmecilik geleneğinin kurumsallaşmasından bahsederken "Eğerçi ki, Sultan Selim Han zamanında ahsen-i mevcud Mevlana Arif nam nazm-ı maarif şuhur-i Şeh-nâme guyi taayyün olunmuşdı. Mısır'da asude

Şeyh İbrahim Gülşeni'nin Cevahir-zadesi idi" (Gerçi, 2000: 631) diyerek onun Sultan Selim zamanından Osmanlı'da yaşadığını bir daha kanıtlamaktadır. Onun Kanuni dönemindeki ilk görevi ise, Safevi Devleti ile yazışmalarda divan katipliği olmuştur (Aşık Çelebi, 1994: 558; Gelibolulu, 1994: 238). Divani ve talik yazısında hattat (Atai 1989: 31) ve nakkaş olan Fethullah Arifi'nin Farsça yazmaya başladığı *Şehnâme-i Al-i Osmani* eseri 30 bin beyte ulaştığında onun 25 akçelik günlük kazancı 70 akçeye çıkartılır ve kitabın minyatür desenlerle dizayn edilebilmesi için evinde "nakkaşhane" (imalathane) açılmasına izin verilir. Ocak 1553-Ekim 1556 yılları arasını kapsayan bir arşiv belgesinde "İhracat-ı Şehnâme-i Hassa" başlığı altında geçen bilgilerden anlaşılıyor ki, bu imalathanede Fethullah Arifi'nin yönetimi altında 15 nakkaş (ressam), 32 katip (hattat) ve 1 mücellid (kitap ciltleyen) çalışmıştır (Aşık Çelebi, 1994: 558; Gelibolulu, 1994: 238; Barkan, 1979: 69; Kazan, 2010: 118-119). Onun 1558 yılında tamamen bitirdiği ve en önemli eseri olan Şehname-i Al-i Osman-i beş ciltten oluşmaktadır (Adıgüzel Toprak, 2007: 6; Tekin, 2012: 168-169). Ayrıca Fethullah Arifi'nin, *Vaka-i Sultan Bayezid maa Selim Han ve Fütuhât-ı Cemile* adında iki eseri ve aynı zamanda daha gün yüzüne çıkarılmayan, fakat kaynaklarda adı geçen Farsça ve Türkçe eserlerinin de olduğu belirtilmektedir (Muhyi-i Gülşeni, 2014: 256; Gelibolulu, 1994: 238; Bursalı Mehmed Tahir, 1342: 116-117; Yazıcı, 1991: 372; Ebrahimi, 1991: 17).

1559 yılına kadar şahnameci olarak çalışan Fethullah Arifi Çelebi, işinden ayrılarak Mısır'a gitmiş, üç yıl sonra h.969 (1561/62) yılında orada vefat etmiş ve dedesi İbrahim Gülşeni'nin Tekkesi'nde defnolunmuştur (Ahdi Bağdadi, 2009: 214; Aşık Çelebi, 1994: 558; Atai, 1989: 31; Bursalı Mehmed Tahir, 1342: 116-117; Yazıcı, 1991: 372). Mehmed Cemaleddin ve çağdaş Türk Edebiyatı tarihçisi Musayeva onu Hüseyin Arifi Çelebi (Kastamonlu Latifi, 1314: 235) ile karıştırarak, ölüm tarihini h.960 (1552/53) yılı gibi göstermişlerdir (Mehmed Cemaleddin, 2003: 50; Musayeva, 2013: 78).

11. Ali bin Emir Bey Şirvani

Şehnâmeci Fethullah Arifi Çelebi'nin yanında çalışan hattatlardan biri de Ali bin Emir Bey Şirvani olmuştur. O, 1558 yılı Haziran sonu-Temmuz başında tamamlanmış Fethullah Arifi'nin en meşhur eseri *Şehnâme-i Al-i Osman-i'nin* V. cildi olan *Süleymannâme*'yi hazırlayan hattat olmuştur (Bkz. resim 1). Topkapı Sarayı Hazine 1517'de bulunan bu eser, her varakta dört sütun ve on beş satır nestalik hattı ile yazılmış 617 varaktan oluşmaktadır (Müstakim-zade, 1928: 169; Kazan, 2007: 56; Adıgüzel Toprak, 2007: 6; Çelik, 2009: 25; Tekin, 2012: 169).

12. Mir Hubi-i Hüseyini

Tam adı Ebu Turab el Hasani el Hüseyini Hubi-i Şirazi'dir. Şiraz hat ekolünün yetiştirdiği Mir Hubi-i Hüseyini olarak da tanınan bu hattat (Uzunçarşılı, onu Hoylu

Mir Seyyid Hüseyin olarak belirtmiştir. 1998: 615-616) Safevi Devleti'nin önemli hattatlarından biri olan Meşhedli Sultan Ali'nin bizzat talebesi olmasa da, onun kendi hazırladığı kalemını elde ederek ve aynı zamanda onun yazılarına bakarak mezarı başında onun yazı üslubunu öğrenmiştir. İstanbul'a gelerek Fethullah Arifi'nin şahnâmeciler gurubuna katılmıştır. Fethullah Arifi'nin yazmış olduğu ve halihazırda Topkapı Sarayı Müzesi'nin kütüphanesinde 1592 numarada muhafaza edilen *Fütuhât-ı Cemile* adlı eseri, h.964 yılı Ramazan sonlarında (1557 yılı Temmuz sonları) Mir Hubi-i Hüseyin tarafından istinsah edilmiştir (Gelibolulu, 1926: 39; Cunbur, 1968: 136; Yazıcı, 1991: 372; Ebrahimi, 1991: 28; Çelik, 2009: 20). Bu eserin ilk ve son sayfası için resim 2'ye bakabilirsiniz.

13. Mir Honi

Mir Honi'nin üstadları, önce Meşhedli Sultan Ali, daha sonra ise, Herat ekolünün yetiştirdiği ünlü hattat Mir Ali'nin öğrencilerinden biri olan Seyyid Ahmed (Nefeszade, 2004: 78-80) olmuştur. Yetişmiş bir hattat olarak Meşhed'den Şama, sonra da İstanbul'a gelmiştir. İsmi "Molla Kani" olarak zikreden Mustafa Ali'ye göre, "Kuru ekmeği yeter bulup fazlasını istemeyen [...] belki ölmeyecek kadar yeyip içme derecesindeki zahitlik ve haramdan kaçış azığıyla yararlanan derviş meşrepli ve övülmeye değer kimse" olmuştur. Kanuni'nin fermanıya Osmanlı hanedanının kitabını hazırlamak için kurulan "şahnâmeciler" gurubunda hattat olarak işe alınmıştır (Gelibolulu, 1926: Habib Efendi, 1306: 196; Heiderizadeh, 1998: 241). Mir Honi bir müddet Azerbaycanlı şahnâmecî Fethullah Arifi Çelebi'nin yanında da çalışmıştır (Dedeyev, 2014: 159).

14. Eflatun Şirvani

Osmanlı Devleti'nde Fethullah Arifi Çelebi'den sonra onun yerine geçen ve bu görevi resmi olarak icra eden ikinci şahnâmecî Eflatun Şirvani'dir. Onun edebi kişiliği hakkında Türkiye ve Azerbaycan'da yapılan bazı çalışmalarda kısaca bilgi verilmektedir (Hikmet, 2013: 389-393; Araslı, 1958: 61; Musayeva, 2007: 21-23; Musayeva, 2010: 21-22; Musayeva, 2013: 90-92; Bayram, 2005: 87; Musalı, 2009: 220-221; Aliyev, 1995: 55; Woodhead, 2010: 457; Mahir, 2012: 56, 61-62, 100-101; Dedeyev, 2016: 21-24).

Aslen Şirvan Türkü olan Eflatun, Şirvanşahlar Devleti'nin 1538 yılında Safeviler Devleti'ne birleştirilmesinden sonra, Şirvan Beylerbeyi tayin edilen Elkas Mirza'nın katibi ve Şirvan yöresinin tanınmış şairlerinden biri olmuştur. 1546 yılında kardeşi Şah Tahmasb'a (1524-1576) karşı isyan eden ve 1547 yılında Güney Kafkasya ve Kırım yoluyla Osmanlı Devleti'ne sığınan Elkas Mirza'nın yanında Eflatun Şirvani de İstanbul'a gelmiştir (Ahdi Bağdadi, 2009: 95; Gelibolulu, 1994: 194; İbrahim Peçevi, 1980: 267-268; Şirazi, 1996: 66-68; Muñşi, 2010: 156; Uzunçarşılı, 1998:359). 1548 yılında Sultan Süleyman'ın Safeviler seferine katılan Elkas Mirza'nın yanında

Eflatun Şirvani de yer almıştır. Elkas Mirza'nın yakalanarak Safeviler'in eline geçmesi ve 1549 yılındaki facialı akıbetinden (Şirazi, 1996: 71-72; Celalzade, 2011: 281-287; Münşi, 2010: 161-163; Bakıhanov, 1951: 103-104; Necefli, 2014: 194-196) sonra, bir müddet Safeviler'in esiri olan Eflatun Şirvani'nin, esaretten nasıl kurtulduğu bilinmese de, İstanbul'a dönerek burada çalışmaya başladığı görülmektedir. Ona, hattı güzel olduğu için daha önce çalıştığı mesleğine uygun olarak Divan-ı Hümayun'da katiplik görevi verilmiştir (Parmaksızoğlu, 1982: 320). Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin şahnâmecisi olan Fethullah Arifi Çelebi'nin bazı beyitlerinde yanlışlar bularak bu durumu Sultan Süleyman'a şikayet etmiştir. Sultan, onu cezalandırmak istese de, sonra bu fikrinden vazgeçmiştir. Sonuçta 1559 yılında görevinden alınan Fethullah Arifi Çelebi'den sonra, şahnâmecilik görevi kendisine verilmiştir (Ahdi Bağdadi, 2009: 214; Aşık Çelebi, 1994: 559; Gelibolulu, 1994: 238; Muhyi-i Gülşeni, 2014: 338; Atai, 1989: 31; Bursalı Mehmed Tahir, 1342: 116-117; Yazıcı, 1991: 372-373).

Farsça kaleme aldığı şiirlerde “Esiri”, Türkçe yazdığı şiirlerde ise “Hazanı” mahlasını kullanmıştır. Fakat daha çok Eflatun olarak tanındığından, sonradan “Eflatun” mahlasıyla yazmaya başlamıştır. Malesef yarım kalmış bir kaç eseri dışında (Parmaksızoğlu, 1982: 319-322; Mahir 2012: 61-62) onun adının geçtiği tamamlanmış hiç bir şahnâme eseri elimizde yoktur. Farsça ve Türkçe şiirlerinin olduğunu da bazı tezkireler kaydetmektedirler (Ahdi Bağdadi, 2009: 95-96; Gelibolulu, 1994: 194).

Eflatun Şirvani aynı zamanda nestalik hattında yazabilen tanınmış hattatlardan biri olmuştur. 1569 yılında başka bir Azerbaycanlı hattat ve şair olan Seyyid Lokman'ın şahnâmecisi görevine tayin edilmesi (Kütükoğlu, 2003: 208; Dedeyev, 2016: 23) onun bu görevden uzaklaştırıldığını veya o tarihlerde vefat ettiğini göstermektedir.

15. Iyşi Çelebi

Aslen Kazvin'den olan Iyşi Çelebi'nin babası o diyarın meşâyih-i kibârından biri olmuştur. Osmanlı Devleti'ne geldikleri tarih belirtilmese de, Osmanlı-Safevi ilişkilerinin bozulduğu, 1534 yılı İrakeyn seferinden sonra olduğu söylenebilir. Osmanlı'da “Molla Iyşi” olarak da tanınmıştır. Hat sanatını ünlü hattat Mir Ali'nin öğrencilerinden biri olan Mevlana Malik-i Deylemi'den (Nefezzade, 2004: 80) öğrenmiştir. Aynı zamanda şair olan Iyşi'nin Osmanlı Devleti'nde divan katibi olduğu belirtilmektedir. Mustafa Ali, *Menakıb-ı Hünerveran* eserini yazdığı 1586 yılı arefesinde onun daha hayatta olduğunu kaydetmektedir (Gelibolulu, 1926: 52-53; Kınalızade, 2009: 124-125; Heiderizadeh, 1998: 240; Musalı, 2009: 155). Günümüze ulaşan her hangi bir eserine şimdilik raslayamadık.

16. Molla Ali Sultan

Molla Ali Sultan, Akkoyunlu döneminde Azerbaycan'da yetişmiş hattatlardan biridir. Hüsnühattı, Akkoyunlu Sultan Yakup devri (1478-1490) ünlü hattatlarından biri olan aslen Harezmi Mevlana Abdurrahim Enisi'den öğrenmiştir. Kanuni Sultan Süleyman zamanında İstanbul'a gelerek, Ebu Eyyub-i Ensari semtinde yerleşmiştir. Osmanlı'da görevi divan katipliği olmuştur (Gelibolulu, 1926: 57-58). Her hangi bir eserinin olduğu şimdilik bilinmemektedir.

16. Mir Mustafa

Mir Mustafa, Molla Ali Sultan'ın talebelerinden biridir. Avvad (ud çalan) olan kardeşi Mir Muhammed ile birlikte Osmanlı Devleti'ne yerleşmişlerdir. İkisinin de hattı güzel olsa da Mir Mustafa, hüsnühatta daha çok öne çıkmıştır. Bu nedenle Özdemiroğlu Osman Paşa'nın hizmetine alınmıştır. Hatta, onun yanında Şirvan'ın fethinde de bulunmuş ve sonrasında Paşa'nın tumar defterdarı görevini üstlenmiştir. Mustafa Ali'nin belirttiğine göre Dağıstan gazasında şehit olmuştur (Gelibolulu, 1926: 59-60). Şimdilik günümüze ulaşan eserine raslayamadık.

18. Hacı Muhammed b. Melek Ahmed

Aslen Tebrizli olan Hacı Muhammed bin Melek Ahmed, ilk kez 1546 yılı Ehli Hiref Defteri'nde günlük 28 akçeyle en fazla maaş alan katip olarak karşımıza çıkmaktadır (Yaman, 2008: 502). Babası Melek Ahmed Tebrizi ise, 1526 tarihli Ehli Hiref Defteri'nde "Cemaat-ı nakkaşan" bölümünde günlük 24 akçeyle en fazla maaş alan ressamardan biri olmuştur. Defterde aynı zamanda Melek Ahmed'in II. Bayezid döneminde Azerbaycan'dan İstanbul'a geldiği yazılıdır. Yine bu defterde Melek Ahmed'in Muhammed ve Ali adında iki oğlunun 7,5 ve 8 akçe günlük maaşlarla nakkaş olarak çalıştığı gösterilir (Meriç, 1958: 92; Uzunçarşılı, 1986: 26-27). Bu dönem Osmanlı arşiv belgelerinde ikinci Melek Ahmed adında başka bir sanatkara rastlayamadığı için Hacı Muhammed, Melek Ahmed'in küçük oğlu olmalıdır. Döneminin en iyi hattatlarından biri olduğu, günlük 28 akçeyle en yüksek aylığın ona verilmesinden açıkça anlaşılmaktadır. Hacı Muhammed b. Melek Ahmed'in en son adının geçtiği arşiv belgesi h. 965 (1557/58) yılındaki Ehl-i Hiref Maaş Defteri'dir (Yaman, 2006: 7; Kazan, 2007: 155). Hayatının bundan sonraki dönemi hakkında maalesef hiçbir bilgi elde edilememiştir. Ayrıca, günümüze ulaşan her hangi bir eserine şimdilik raslayamadık.

19. Mevlana Abdülvahid Tebrizi

Abdülvahid Tebrizi hakkında ilk bilgi, 1546 yılı Ehl-i Hiref Defteri'nde geçmektedir. Burada katip ve müstensihler bölümünde günlük maaşı 11 akçe

olarak kaydedilmiştir (Yaman, 2008: 502). Bundan önceki defterlerde adına rastgelmediğimiz için Sultan Süleyman'ın İrakeyn seferinden sonra İstanbul'a getirildiği tahmin edilebilir. Onun adı yine mevacibi aynı olmakla 1557 Ehl-i Hiref Defteri'nde de geçmektedir (Yaman, 2006: 7). Bu hattatın adı 1556 yılının Ramazan Bayramı'nda Sultan'a saray sanatçılarının verdiği hediyeler ve bu hediyelere karşılık Sultan'ın dağıttığı en'am-ödülleri defterinde de yer almaktadır. O, sultana "Şahi" mahlasıyla şiirler yazan oğlu şehzade Bayezid'in divanını ve *Saadetnâme* adlı başka bir eseri de sunmuştur. Burada adının Mevlana Abdülvahid Tebrizi olarak yazılması, onun aynı zamanda değerli bir alim olduğunu gösterir. Sultan Süleyman ona bin akçe bayram hediyesi vermiştir (Uzunçarşılı, 1986: 72). Ayrıca 1564 yılında Sultan Süleyman'dan yine bin akçe ve 1570 yılında ise Sultan II. Selim'den tekrar bin akçe daha bayram hediyesi almıştır (Kazan, 2007: 161-162).

20. Mevlana Meşhedli Abdülvahid

Bu hattat hakkında bilgi sadece Mustafa Ali'nin eserinde yer almaktadır. İsim ve dönem benzerliği olsa da Tebrizli Abdülvahid olmadığı anlaşılmaktadır. Meşhedli Sultan Ali'nin talebelerinden biridir. Sultan Süleyman zamanında İstanbul'a gelerek katiplik yapmış, Sultan'ın "en büyük vazifesinden hisse almış" ve sonradan Anadolu'ya yerleşmiştir (Gelibolulu, 1926: 39; Uzunçarşılı, 1998: 615). Her hangi bir eserinin olduğu şimdilik bilinmemektedir.

21. Mevlana Yari Şirazi

Mevlana Muhammed Handan'ın en iyi talebesi olmuştur. Üstadının halefi olarak nitelendirilen Yari Şirazi, Osmanlı Devleti'nde hattat müzehhiblerin en seçkinlerinden biri olarak vasedilmektedir. Günümüze ulaşan her hangi bir eserine şimdilik raslayamadık. Mustafa Ali'nin eserini yazdığı 1586 yılında, henüz hayatta olduğu belirtilmektedir (Gelibolulu, 1926: 40-67).

22. Hacı Muhammed

Aslen Tebrizli'dir. O, hat sanatını, uzun yıllar Şah Tahmasb'ın sarayında çalışan ve Safevi Devleti'nin meşhur hattatlarından biri olan Şah Mahmud Nişaburi'den (ö.1564) öğrenmiştir. Tarihi kayıtlarda, Kanuni döneminde Osmanlı Devleti'ne göç ederek Bursa'da yaşadığı bilinmektedir. Verilen bilgilerden Osmanlı Devleti'nin ülkeye gelen bu gibi sanat ve bilim adamlarını planlı bir şekilde ihtiyaç duyulan yerlere doğrudan yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Ona, Bursa'da yaptığı işe göre günlük 40 akçe maaş verilmiştir (Gelibolulu, 1926: 40; Müstakim-zade, 1928: 725; Habib Efendi, 1306: 220). Ayrıca sanat tarihçisi Hilal Kazan, araştırmasında 1556 yılında Kanuni'den 1500 akçe en'am alan, ama hakkında hiçbir bilgi verilmeyen Hacı Muhammed adında bir hattattan da bahsetmektedir (Kazan, 2007: 162). Konuya genel olarak bakılacak olursa, ayrı ayrı gösterilen bu iki kişinin aynı insan, yani

Tebrizli Hacı Muhammed olduğunu varsayabiliriz. Bize ulaşan her hangi bir eserine şimdilik raslayamadık.

23. Yusuf Tebrizi

Yusuf Tebrizi'nin ne zaman Osmanlı Devleti'ne geldiği bilinmemektedir. Şimdilik hakkında ancak 1546 yılı Ehli Hiref Defteri'nde verilen günlük 15 akçe maaşla hattatlar cemiyetinin son elemanı olarak kayda alındığını biliyoruz (Yaman, 2008: 502). Hilal Kazan, Sultan Ali hakkında bilgi verirken, onun Yusuf adında bir talebesinin olduğunu ve bu talebe Yusuf'un 1546 yılında defterde adı geçen Tebrizli Yusuf olabileceğini yazmaktadır. Talebe Yusuf'un adı en son 1511 yılındaki bir arşiv belgesinde geçmektedir (Kazan, 2007: 151). Bundan sonra da elimizdeki belgelerde, hattatlar arasında ne talebe ne de usta olarak Yusuf adına rastlanmamıştır. 31 yıl sonra talebe Yusuf'un, Yusuf Tebrizi adında tekrar saraya dönmesi inandırıcı gözükmemektedir. Yusuf Tebrizi'nin Osmanlı Devleti'ne geliş döneminin Sultan Süleyman'ın İrakeyn seferinden sonra olduğu tahmin edilebilir.

24. Mahfi Gilani (Geylani)

aynaklarda hakkında çok az bilgi verilen Mahfi Gilani, Safevi Devleti'ne isyan eden Gilan hakimi Ebulmuzaffer Bahadır Han'ın yanında şair olarak bulunmuştur. Kanuni'nin Tebriz'e kadar gittiği İrakeyn seferinde, Osmanlı tarafına geçen Bahadır Han'ın yanında Mahfi Gilani de yer almıştır. Gilan hakimi Bahadır Han'ın 1536 yılında Şah Tahmasb tarafından yakalanıp idam edilmesinden sonra, bir süre Safevilerin esiri olan Mahfi Gilani'nin bu olaydan sonra Osmanlı Devleti'ne geçtiği bilinmektedir. O, kendisinin özgeçmişi niteliğindeki h. 965 yılında kaleme aldığı *Arz-i hal-i sergüzeşt-i Gilani* adlı eserinde artık 20 yıldır İstanbul'da yaşadığını kaydettiğine bakılırsa, onun h.945 (1537/1538) tarihinde Osmanlı Devleti'ne geldiği tahmin edilebilir (Taşkın, 2012: 2424-2427). Farsça ve Türkçe şiirler yazan Mahfi Gilani, Osmanlı kaynaklarında şair gibi tanıtılsa da, aslında o, profesyonel bir hattat olarak sarayda çalışmıştır. 1546 ve 1557 yılı Ehli Hiref Defterlerindeki "Cemaat-i Katiban" bölümünde adı geçen Mahfi Gilani'nin, ilk olarak devletten günlük 12, daha sonra ise 13 akçe maaş aldığı belirtilmiştir (Yaman, 2006: 7; Yaman, 2008: 502). Mahfi Gilani adına son kez h.974 (1566/67) yılında Sultan II. Selim dönemi Saray Ehli Hiref Maaş Defteri'nde yine 13 akçe günlük maaşla çalıştığına rastlanılmaktadır (Kazan, 2007: 155). Bu tarihten sonra belgelerde adı geçmediği için vefat ettiği söylenebilir. Ayrıca, Gülşah Taşkın tarafından ortaya çıkarılan *Tercüme-yi bih-i Çin-i* adlı Mahfi Gilani'ye aid tıp risalesinin bulunduğunu dikkate alırsak, onun aynı zamanda bir tabip olduğunu da söylemek mümkündür (Taşkın, 2012: 2428-2432).

25. Seyyid Lokman Urmevi

Osmanlı Devleti'nin ünlü şahnâmecilerinden biri olan Seyyid Lokman, aslen

Azerbaycan'ın Urmiye bölgesindedir. Seyyid Lokman'ın Osmanlı Devleti'ne götürülmesi, Sultan Süleyman'ın 1548 yılında Safeviler üzerine düzenlediği seferi zamanı gerçekleşmiştir (İnalçık, 2015: 375-376). Osmanlı Devleti'ndeki ilk görevi 1563 yılında Musula bağlı olan Harir kasabasının kadılığı olmuştur. Daha sonra nişancı görevini sürdüren Feridun Bey aracılığıyla Osmanlı Devleti'nin baş veziri Sokullu Mehmed Paşa'nın himayesine girmiş ve 1569 yılında ona şahnâmecilik görevi verilmiştir (Kütükoğlu, 2003: 208-209).

1574 yılının sonlarında İstanbul'a gelen yeni hükümdar Sultan III. Murad'ın karşılama törenine katılan Seyyid Lokman, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin baş katibi tayin edilmişti (Turan, 1998: 196-198). Yaklaşık 25 yıllık şahnâmecilik hizmeti döneminde Seyyid Lokman, şahnâme ve vakıanâme tarzında birçok eser ortaya koymuştur (Bursalı Mehmed Tahir, 1342: 136; Kütükoğlu, 2003: 208-209; Woodhead, 2010: 457; Kazan, 2010: 119-129; Nesirov, 2011: 328-329). Genel olarak, ortaçağda bir kitabı ortaya çıkarabilmek için üç ayrı sanatkara; kitabı yazmak için katip-hattata, kitabı süslemek için nakkaş-ressama ve son olarak bunları kitap haline getirmek için ise, mücellide ihtiyaç vardı. Seyyid Lokman bu meslek sahiplerini biraraya toplayarak “şahnâmeciler cemiyeti” kurmuştur. Burada çalışanların sayısı 1589 yılında 58, 1569-1595 yılları arasında ise, genel olarak 126 sanatkardan ibaret olmuştur (Kazan, 2007: 165; Kazan, 2010: 122). Seyyid Lokman bu hizmetlerine göre Sultan III. Murad tarafından birkaç kez “terakki” ödülüne de layık görülmüştür (Kazan, 1999: 29, 49-50; Kütükoğlu, 2003: 208-209; Kazan, 2010: 119-129; Ahıskalı, 2011: 479-481).

Sultan III. Mehmed tahta çıktıktan sonra 20 Eylül 1595 yılında Seyyid Lokman görevden alınarak yerine Mehmed Subhi Talikizade atanmıştır. Bundan sonra ona bazı işler verilse de işine karşı isteksiz davranan Seyyid Lokman, ortaya yeni eserler çıkartamamıştır. Bu durumda ona “kenar defterdarlığında” bir iş verilerek merkezden uzaklaştırılmıştır. O da 1601 yılının Aralık ayında İstanbul'dan ayrılarak Mısır'a gitmiştir. Bursalı Mehmed Tahir onun 1601'de vefat ettiğini belirtmektedir (Mehmed Cemaleddin, 2003: 51-52; Bursalı Mehmed Tahir, 1342: 136; Mehmed Süreyya, 1996: C. III, 902; Kütükoğlu, 2003: 208).

26. Muzaffer Ali Şirvani

Muzaffer Ali Şirvani adına ilk kez h.971 (1563/64) yılında Kanuni'nin “Muhibbi” mahlasıyla yazdığı şiirlerinin toplandığı ve şu anda Nuruosmaniye kütüphanesi No:3873' kayıtlı olan *Divanı*'nı istinsah eden şahıs olarak rastgelenmektedir (Cunbur, 1968: 136; Kazan, 2007: 163). Şirvani, Osmanlı saray hattatlarından biri olmuştur. Azerbaycan'dan Osmanlı Devleti'ne ne zaman geldiğine dair bir tarih belirtilmemektedir. Tahminlerimize göre, 1538'de Şirvanşahlar Devleti'nin Safeviler'in yönetimine geçmesinden sonra orayı terkederek Osmanlı Devleti'ne yerleşmiştir. H.974 (1566/67) yılı Ehli Hiref Defteri'nde de adı geçen Muzaffer Ali

Şirvani, bu görevini günlük 18-24 akçe arası maaş almakla h. 1005 (1596/97) yılına kadar sürdürebilmiştir (Kazan, 2004: 239; Kazan, 2007: 155).

27. Molla Alaattin Şirazi

Sultan III. Murad döneminde Osmanlı Devleti'ne gelen hattat Molla Alaattin Şirazi, Alaattin Mensur diye de tanınmıştır. Seyyid Lokman'ın kurduğu cemiyet içerisinde bulunan 21 hattattan biri de Molla Alaattin Şirazi olmuştur (Kazan, 2007: 165). O, bu cemiyete 1581 yılında İlyas adında bir katibin vefat etmesinden sonra Seyyid Lokman'ın tavsiyesi ile günlük kazancı 9,5 akçe olarak işe alınmıştır. Aynı yılın Kasım ayında Alaattin Mansur'un da yer aldığı hattatlar grubuna "terakki" ödülü verilmiştir (Kazan, 1999: 29, 49-50).

28. Muhammed Rıza Tebrizi

Aslen Tebrizli olan Muhammed Rıza, hüsni hattı Molla Muhammed Hüseyin Tebrizi'den öğrenmiştir. H.994 (1585/86) yılında İstanbul'a gelerek orada Mevlana Hoca Sadettin'in himayesinde katip olarak çalışmıştır (Müstakimzade İstanbul'a geliş tarihini h.1000 (1591/92) yılı, Habib Efendi ise yanlış olarak bu tarihi h.944 (1537/38) yılı olarak göstermiştir). Nefezade'nin belirttiğine göre Mevlana Hoca Sadettin, onu Tophaneli Nuri Çelebi'nin icazetinden sonra yanına almıştır. Mevlana Hoca Sadettin'den çok saygı ve ihsan görmüş, maddi durumu iyileştikten sonra Tebriz'e dönmüştür. Anlaşılan onun Tebriz'e dönmesi, Hoca Sadettin'in 2 Ekim 1599 yılında vefatından sonra gerçekleşmiştir. Tebriz'de vefat eden Muhammed Rıza'nın ölümüyle ilgili iki ayrı tarih belirtilmektedir. Bunlardan biri Müstakimzade'nin h.1067 (1656/57) yılı, diğeri ise Habib Efendi'nin verdiği h.1037 (1627/28) yılıdır. Elimizde bunlardan başka kaynak olmadığına göre, Muhammed Rıza Tebrizi'nin vefat tarihini kesin olarak söylemek şimdilik mümkün değildir (Gelibolulu, 1926: 55; Nefezade, 2004: 81-82; Müstakim-zade, 1928: 728; Habib Efendi, 1306: 224). Günümüze ulaşan her hangi bir eseri hakkında bilgi edinemedik.

29. Muhammed Musahip

Aslen Tebrizli olan Muhammed Musahip, hat sanatını Safevi Devleti'nin meşhur hattatlarından biri olan Mir Ali Tebrizi'den öğrenmiştir. İmad Kazvini ile aynı dönemde yaşayan Muhammed Musahip, talik yazıda çok ünlü bir hattat olmuştur. Yazılarını İmad Kazvini'nin kontrol ettiği bildirilmektedir. Osmanlı Devleti'ne tam olarak ne zaman geldiği bilinmemektedir. Asıl adı Muhammed'tir. Musahip ise, onun yaptığı işe, yani mesleğine göre söylenmiştir. Osmanlı Devleti'nde, padişahları zarif sözleri ve sohbetleri ile eğlendiren hizmetkarlar (Pakalin, 1993: 583) dışında padişahların özel işlerinde bulunan herkesin, "musahib" olarak adlandırıldığı bilinmektedir (Devellioğlu, 2004: 686). Buradan Muhammed Musahib'in, Sultan III. Mehmed'in sohbetlerini ve musahibelerini yazıya döken, bir tür Sultan'ın özel

sekreteri görevini yürüttüğü anlaşılmaktadır. Bir süre sonra tekrar Azerbaycan'a dönerek kendi vatanında vefat etmiştir (Suyolcuzade, 1942: 127; Müstakim-zade, 1928: 727; Habib Efendi, 1306: 227). Bize ulaşan her hangi bir eserine şimdilik raslayamadık.

30. İmad Kazvini

Aslen Kazvin'den olan meşhur Azerbaycan hattatı Mir İmad, tahminen 1554 yılında doğmuştur (Habip Efendi, onun h.1024 (1615/16) yılında 63 yaşındayken öldürüldüğünü yazmaktadır). Adı Muhammed, lakabı İmadeddin, mahlası ise İmad olan bu Azerbaycanlı hattat İmadül-Mülk olarak da tanınmıştır. Babası Hasan Ali'nin de döneminin tanınmış hattatlarından biri olduğu belirtilmektedir. İlk hattatlık derslerini Malik Deylemi'den alan Mir İmad, daha sonraki hat eğitimini Kazvin'de Şah Tahmasb'ın sarayında çalışmış meşhur hattat Babaşah İsfahani'den (ö.1587/88) ve Molla Muhammed Hüseyin Tebrizi'den almıştır. Özellikle nestalik yazısında meşhurlaşan Mir İmad, Muhammed Hüseyin Tebrizi'den aldığı hüsnühat derslerinden sonra birkaç aylık süreyle Osmanlı Devleti'ne de seyahat etmiştir (Müstakim-zade, 1928: 695; Habib Efendi, 1306: 2012). 1578 yılında başlayan Osmanlı-Safevi savaşları sonunda 1590 yılında imzalanan barış antlaşmasına göre, Osmanlı Devleti'ne katılan Azerbaycan, Ferhad Paşa'nın yönetimine verilmişti (Komisyon, 1999: 240-246). Tebriz'in Osmanlılar tarafından alınmasından sonra Ferhad Paşa'nın hizmetine giren Mir İmad, bu arefede Osmanlı Devleti'ne hizmet ederek, ülkeyi gezme fırsatı da elde etmişti. 1599 yılında Ferhad Paşa'nın ölümünden sonra, önce Gilan bölgesine, sonra da Kazvin'e geri dönen Mir İmad, Safevi Devleti'nin yeni başkenti olan İsfahan'a çağrılarak I. Şah Abbas'ın (1587-1629) defterhanesinde katip olarak işe başlamıştır. Burada çalıştığı dönemlerde adı bazı siyasi olaylara karıştığı için, I. Şah Abbas'ın talimatıyla Şahsevenler aşiretinin lideri Maksud Bey tarafından 1615 yılında öldürülmüştür. Suyolcuzade'ye göre, dönemin Hind Şahı İbni Celaledin bu haberi işittiği zaman "eğer caniler onu şehit etmeyip bana getirselerdiler terazinin bir gözüne de onu koyar, tartar, canilere o altınları, cevahirleri verir, İmadı kurtarırdım" demiştir. Muhittin Serin'in yazdığına göre, bu olaydan sonra Mir İmad'ın oğlu İbrahim, kızı Gövherşad ve ailesinin diğer üyeleri Osmanlı Devleti'ne giderek Anadolu'da yaşamışlardır (Nefeszade, 2004: 81; Suyolcuzade, 1942: 91-100; Habib Efendi, 1306: 212-214; Serin, 1999: 234-240). Bahsedilen bu dönemde Osmanlı Devleti mağlup edilerek 1612 yılında imzalanan İstanbul barış antlaşmasına göre Safevi Devleti'nin daha önce kaybettiği bütün toprakları geri alınmış ve aynı zamanda Özbeklerle de ciddi mücadeleye girişilmişti. Mir İmad, Osmanlı ve Özbeklere karşı I. Şah Abbas'ın bu dış siyasetini sık sık eleştiren konuşmalarıyla dikkati çekmeye başlamıştır. Kaynaklara göre, Hanefi mezhebinden olan Mir İmad, Nakşibendi tarikatına bağlı birisiydi. Hatta, 17. yüzyılın ilk çeyreğinde bu tarikatın tanınmış simalarından biri olan Hindistan'da yaşamış Şeyh Hacı Ahmed Farukî (1564-1624) ile de iyi ilişkiler kurmuş ve onunla sık sık mektuplaşmıştır

(Nefeszade, 2004: 80; Suyolcuzaade, 1942: 91; Müstakimzade, 1928: 696). Bütün bunlar dikkate alındığında, toplumsal ve siyasi durumun gergin olduğu bir devirde Mir İmad'ın öldürülme sebebinin bu karışıklıktan kaynaklandığı söylenebilir.

Nestalık hattın ustası olan Mir İmad, ortaya koyduğu eserleri ile, şöhretini tüm İslam dünyasına ulaştırabilmiştir (Bkz. resim 3, 4). Özellikle ölümünden sonra "İmadi Ekol" olarak nitelendirilen yazısı, öğrencilerinden biri olup Sultan IV. Murad (1623-1640) zamanında İstanbul'a yerleşen Buharalı Derviş Abdi (ö.1647) tarafından Osmanlı Devleti'nde yaygınlaştırılmıştır (Alparslan, 1999: 157-162).

31. Sonuç

Aslında 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde bulunmuş Azerbaycanlı hattatların sayısı genel olarak ele alındığında bundan daha fazla olmalıdır. Sadece makalede bu dönem Osmanlı sarayları ve devlete bağlı kurumlarda çalıştığı tespit edilen 29 Azerbaycanlı hattat ve katip hakkında bilgi verilmekle yetinilmiştir. Osmanlı saraylarına alınan bu Azerbaycanlı sanatkarlar, tam anlamıyla profesyonel hattatlardır. Onlar saray ve saray dışındaki devlet kurumlarında resmi yazı işleri ile meşgul olmanın yanı sıra, çok sayıda ilmi eserlerin yazılmasında ve kitapların istihzah edilmesinde de önemli rol oynamışlardır. Aynı zamanda, hat sanatının değişik alanlarında ün kazanmış bu sanatkarlar, saraya bağlı olmayan eğitim veya bilim yuvaları olan medrese, tekke ve hanegahlarda da zamanla çalışmış, çok değerli sanat eserleri ortaya çıkarmışlardır. Bu 29 Azerbaycanlı sanatkarın eserlerine dair bilgiler genel olarak kaynaklarda geçse de, onlardan 10'u dışında, geriye kalan 19 sanatkarın eserleri maalesef şimdilik ortaya çıkarılmamış veya günümüze ulaşmamıştır.

Osmanlı Devleti'nde her hangi bir hattat katip olarak çalışabilse de, her katibin iyi bir hattat olması söz konusu değildir. Burada Ehl-i Hiref'te kitap istinsah eden hattatların yer aldığı "Katiban-ı Kütüb" ve Şehnameciler grubunda bulunan hattat katipler ile devlet bürokrasisi ve kurumlarında çalışan diğer katipleri ayırmak gerekir. 16. yüzyıl Osmanlı saray teşkilatı ve devlet kurumlarında çalışan Azerbaycanlı sanatkarların bir kaçı dışında (Sultan Ali-hattat, Ali Muzaffer-hattat, Nebati-katip, Meşhedli Abdülvahid-katip ve Muhammed Rıza Tebrizi-katip), çoğu sanatkarın iyi bir hattat olmanın yanı sıra katiplik görevlerinde de bulunmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nde çalışmış 16. yüzyıl Azerbaycanlı sanatkarlar Safevi Devleti'nin sınırları içinde bulunmuş Azerbaycan ve İran'ın çeşitli şehir ve bölgelerinden olduğu anlaşılmaktadır. Onlardan 6'sının nereli olduğu bilinmese de 8'i Tebrizli, 4'ü Şirazlı, 3'ü Şirvanlı, 2'si Meşhedli, yine 2'si Kazvinli, diğerleri ise birer kişi olmakla Erdebil, Urmiye, Gilan ve Horasanlı'dır.

Bu dönem Osmanlı saraylarında hizmete alınan Azerbaycanlı hattat ve katiplerin hemen hemen hepsi, hat sanatının sınırlarını kendi vatanları olan Azerbaycan'da

öğrenmişlerdir. Bazı hattatlar ise, sanatını ilerletmek için yaptığı işi Osmanlı Devleti'nde sürdürmüşlerdir. Bu tür talebe yetiştiren üstad sanatkarlar olarak Azerbaycan'dan İdris Bitlisi, Meşhedli Sultan Ali, Seyyid Ahmed, Şah Mahmud Nişaburi, Babaşah İsfahani, Molla Muhammed Hüseyin Tebrizi, Mir Ali Tebrizi, Mevlana Malik Deylemi, Mevlana Abdurrahim Enisi ve Osmanlı Devleti'nden ise Seyh Hamdullah Efendi'nin adını özellikle belirtebiliriz.

Sonuç olarak bu gibi değerli hattatların araştırılarak okuyucu ve araştırmacıların hizmetine sunulması, siyasi mücadeleler bir tarafa bırakıldığında, aynı millete mensup iki halkın çok yakın bir sanat anlayışının olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Bu tür ortak noktaların tarihin tozlu raflarından indirilerek gün yüzüne çıkarılması gelecek adına ayrıca önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Adilov, Memmed. (2009). *Azərbaycan Poleografiyası*. Bakü: Elm.
- Adigüzel Toprak, Filiz. (2007). *Arıfi'nin Süleymanname'sindeki Minyetürlerde Saltanata İlişkin Simgeler*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk El sanatları Anasanat dalı, 226338 No'lu Sanatta Yeterlik Tezi.
- Ahdi Bağdadi. (2009). *Gülşen-i Şuara*. B Metin, Yayına hazırlayan: Süleyman Solmaz. Denizli: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10731,agmpdf.pdf?0> (Erişim tarihi: 23.05.2016).
- Ahıskalı, Recep. (2011). "Terakki". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 40, Ankara: 479-481.
- Aliyev, Salih Muhammedoğlu. (1995). "Elkas Mirza". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c.11, Ankara:55.
- Alparslan, Ali. (1999). *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Araslı, Hamid. (1958). *Büyük Azerbaycan Şairi Füzuli*. Bakü: Azerbaycan Uşaq ve Gençler Edebiyatı Neşriyatı.
- Arslan, Hüseyin. (2001). *XVI.yy. Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskan, Göç ve Sürgün*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Aşık Çelebi. (1994). "Meşa'irü'ş-Şu'ara, İnceleme Tenkitli Metin". c. I, Hazırlayan: Filiz Kılıç, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara.
- Bakihanov, Abbaskulu Ağa. (1951). *Gülüstani İrem*. Bakü: Azerbaycan SSR İlimler Akademisi Neşriyatı.
- Barkan, Ö. Lütfü. (1979). "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri". *Belgeler*. c. IX, Sayı:13, Ankarwa: 3-380.
- Bayram, Ömer. (2005). "Anadolu Sahasında Azerbaycanlı Şairler". *Journal of Qafqaz University*. Volume 1, Number, 15, Bakü: 81-90.
- Bulut, İbrahim Halil. (2015). "Safevilerin Ehl-i Sünnet Karşısı Politikaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 76: 15-30.
- Bursalı Mehmed Tahir. (1342). *Osmanlı Müellifleri*. c. III, İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Celalzade Mustafa Çelebi. (2011). *Tabakatü'l Memalik ve Derecatü'l-Mesalik*

- (*Kanununun Tarihçisinden Muhteşem Çağ Kanuni Sultan Süleyman*). Notlandırarak hazırlayan: Ayhan Yılmaz, İstanbul: Kariyer Yayınları.
- Cunbur, Müjgan. (1968). “Kanuni Devrinde Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi”. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, c. XVII, Sayı 3: 134-142.
- Çelik, Faruk Ahmet. (2009). “Fetullah Arifi Çelebinin “Şahnâme-i Al-i Osman”ından Süleymannâme”. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Çerçi, Faris. (2000). *Gelibolulu Mustafa Ali ve Kühü'l-Ahbarında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*. c. III, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Dayhim, Muhammed. (1367). *Tezkire-yi Şuarayı Azerbaycan*, Tebriz.
- Dedeyev, Bilal. (2013). “Osmanlı Devleti’nde Yaşamış Azerbaycanlı Hattatlar (XV. Asrın II. Yarısı-XVI. Asr)”. *Journal of Qafqaz University-Tarih, Hukuk ve Siyasi Bilimler*, Volume 1, Number 2, Bakü: 185-202.
- . (2014). “Osmanlı Devletinde Şehnâme Yazma Anenesi ve Azerbaycanlı Şehnâmeciler (XV-XVI. asrlar)”. *Journal of Qafqaz University-Tarih, Hukuk ve Siyasi Bilimler*, Volume 2, Number 2, Bakü: 155-165.
- . (2015). “Bilinmeyen Yönleriyle Şehnâmecî Fetullah Arifi Çelebi (v.960/1562)”, IV. Uluslararası Türk Sanatları, Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri, 14-16 Mayıs 2015/Konya: 165-170.
- . (2016). “Azerbaycan’ın Mühacir Şairi Osmanlı Şehnamecisi Eflatun Şirvani”. *Geostrategiya, ictimai-siyasi, elmi-populyar jurnal*. Mayıs-Haziran, 2016 No 03(33): 21-24.
- Devellioğlu, Ferit. (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Luğat*. 21. baskı, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ebrahimi, Davut. (1991). “Arifi Fethullah Çelebi ve Futuhât-ı Cemilesinin Tenkidli Metni”. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Gelibolulu Mustafa Ali. (1926). *Menakıb-ı Hünerveran*. İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- . (1994). *Kühü'l-Ahbar’ın Tezkire Kısmı*, Hazırlayan: Mustafa İsen, Ankara: Özyurt Ofset & Tipo Matbaacılık.
- Genç, Vural. (2011). “Heşt Behişt Sarayından Topkapı Sarayına: Şah İsmailin, Çaldıran Savaşı’ndan Sonra Alıkonulan Hazine ve Eşyaları”. *Toplumsal Tarih*, Sayı: 208, Nisan: 24-36.
- Habib Efendi. (1306). *Hatt ve Hattatan*. İstanbul: Matbaa i Ebuz-ziya.
- Heiderzadeh, Tofiqh. (1998). “İran Alimlerinin Osmanlı Devletine Gelişleri ve Osmanlı Bilimine Katkıları (Timur Döneminin Başından Safevi Döneminin Sonuna Kadar)”. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları II*, İstanbul: 211-242.
- Hikmet, İsmail. (2013). *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi I-II*. Hazırlayan: Parvana Bayram, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İbrahim Peçevi. (1980). *Tarih*. c. I, II, Hazırlayanlar: Fahri Ç. Deri, Vahit Çabuk,

- İstanbul: Enderun Kitapevi.
- İnalcık, Halil. (2015). *Has-bağçede Ays-u Tarab, Nedimler Şairler Mutribler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İskender Bey Münşi Türkman. (2010). *Tarehe-Alamaraye-Abbasi*. Tercüme eden: Şahin Farzaliyev, Bakü: Şerq-Qerb.
- Kastamonlu Latifi. (1314). *Tezkere-i Latifi*. İstanbul: Derseadet İkdam Matbaası.
- Kazan, Hilal. (1999). “Ehl-i Hıref Defterlerinde Katipler (Cema’at-i Katiban-ı Kütüb)”. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Türk-İslam Sanatları Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- . (2004). “Topkapı Sarayı’nda Katipler Cemiyetinin (Cema’at-i Katiban-ı kütüb) Eğitimleri ve Görevleri”. *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı XXIV, İstanbul: 213-241.
- . (2007). “XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi”. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Türk-İslam Sanatları Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul.
- . (2010). “Farklı Açıdan Bir Bakışla Şehnâmece Seyyid Lokmanın Saray İçin Hazırladığı Eserler”. *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı XXXV, İstanbul: 117-136.
- Kınalızade Hasan Çelebi. (2009). *Tezkiretü ş-Şuara*. Tenkitli metin A-B, hazırlayan: Aysun Sungurhan-Eyduvan, Ankara: Kültür Bakanlığı e-kitap.<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10739,tsmetinbpdf.pdf?0>(Erişim tarihi: 04.04.2016)
- Komissiyon. (1999). *Azerbaycan Tarihi (yeddi cildde)*. c. III. Bakü: Elm.
- Kütükoğlu, Bekir.(2003). “Lokman b. Hüseyin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 27, Ankara:208-209.
- Mahir, Banu. (2012). *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.
- Mehmed Cemaleddin. (2003). *Osmanlı Tarih ve Müverrihleri, Ayine-i Zurefa*. Hazırlayan: Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi.
- Mehmed Mecdi. (1989). Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri: *Hadaikuş-Şakaik (Şekaik Tercümesi)*. c. I, Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmani*. Yayına hazırlayan: Nuri Akbayar, c. II, III, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Meriç, Rıfki Melul. (1958). “Beyazid Camii Mimarı, II. Bayezid Devri Mimarları ile Bazı Binaları-Beyazid Camii ile Alakalı Hususları, Sanatkarlar ve Eserleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk ve İslam Sanatları Tarihi Enstitüsü Yıllık Araştırmalar Dergisi II-1957*, Ankara: 5-76.
- Muhyi-İ Gülşeni. (2014). *Menakıb-ı İbrahim-i Gülşeni*. Yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Musalı, Namiq. (2012). “XVI-XVII. Asırlarda Erdebil Hattatlık Mektebi”. Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası: “Orta asırlar şarqının tarihşinaslığı ve menbaşinaslığı”. Akademik Z.M.Bünyadovun 90 illiyine hasır olunmuş beynal halk elmi simpoziumun materialları (AMEA, 7-8 may 2012-ci il), Bakü: 364-366.
- . (2016). “Safeviler Devrinde Erdebil’de Hattatlık ve Kitap Sanatı”. *Azerbaycan*

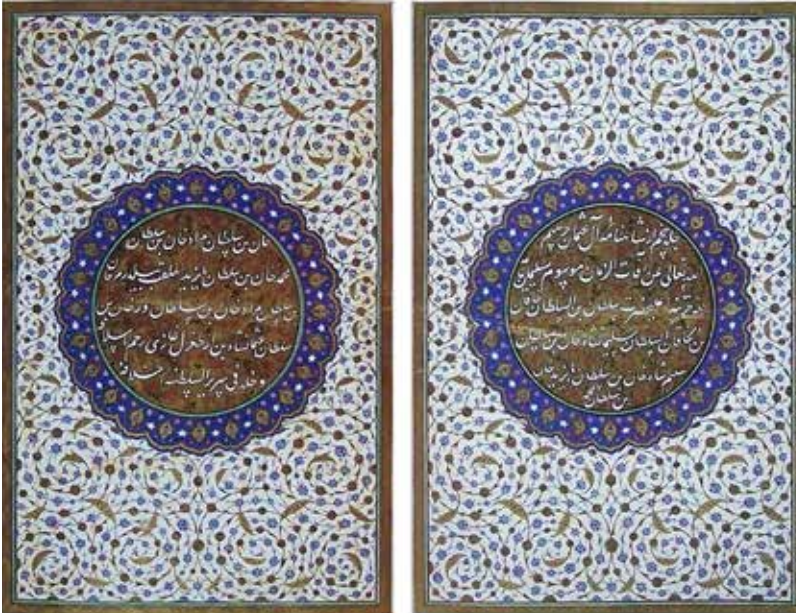
- Xalçaları*. c. 6, No-21, Bakü: 74-87.
- Musalı, Vüsale. (2009). *Osmanlı Tezkirelerinde Azerbaycan Şairleri*. Bakü: Nurlan.
- . (2011). "XVI Asr Mühacir Azerbaycan Şairi Arifinin Hayat ve Yaradıcılığı Tezkirelerde". *Bakü Üniversitesinin Haberleri, Humanitar Bilimler Serisi*, N 2: 55-63.
- Musayeva, Azade. (2007). *XV-XVI. Asrlar Azerbaycan Mühaciret Edebiyatı ve Halilinin "Fırkatnâme"si*. Bakü: Elm.
- . (2010). *Türkiyede Yaranan Azerbaycan Edebiyatı ve Halilinin "Fırkatnâme"si*. Bakü: Nurlan.
- . (2013). *Azerbaycan Edebiyatının Elyazma Kaynakları*. c. I, Bakü: Elm ve Tahsil.
- Müstakim-Zâde, Süleyman Efendi. (2000). *Mecelletü'n-Nisab*. Tıpkıbasım, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1928). *Tuhfe-i Hattatin*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Necefli, Tofiq. (2014). *Safevi-Osmanlı Münasibetleri*. Bakü: Turhan NPB.
- Nefeszade, İbrahim Efendi. (2004). "Gülzar-ı Savab (İncelemeli metin çevirisi)". Hazırlayan: Fehime Demir, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Bilimdalı İslam Tarihi ve sanatları Ana Bilimdalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Nesirov, Elnur. (2011). *Orta Asrlarda Yaşamış Azarbaycanlı Alimler*. Bakü: Nurlar Neşriyat.
- Nevizade Atai. (1989). Şakaik-ı Numaniye ve Zeyilleri: Hadaiku>l-Hakaik fi Tekmileti>ş-Şakaik. Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan, c. II, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nişancı Mehmed Paşa. (1983). *Hadisat, (Osmanlı Tarihi ve Zeyli)*. Sadeleştiren: Enver Yaşarbaş, İstanbul: Kamer Neşriyat ve Dağıtım.
- Ördek, Şerife. (2014). "Nebati, Nebati Çelebi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, eansiklopedi*, <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4702> (erişim tarihi: 28.05.2016).
- Pakalin, Mehmet Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Parmaksızoğlu, İsmet. (1982). "Yeni Bir Şehnâme", *Bellekten*. c. XLVI-Sayı: 182-Yıl:1982 Nisan: 319-322.
- Rehber jurnalı* (1324/1906). No-3, 27 şevval /1 Aralık, Bakü.
- Serin, Muhittin. (1997). "Hamdullah Efendi, Şeyh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 15, Ankara: 449-452.
- . (1999). *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Смирнов, В. Д. (1892). "Очерк истории турецкой литературы" (*Türk Edebiyat Tarihi Notları*). Всеобщая история литературы. под редакцией В. Ф. Корша и А. И. Кирпичникова, т. IV, СПб:
- Suyolcuzade Mehmed Necib. (1942). *Devha-tül-Küttab*. Tertip ve tashih eden: Kilisli Muallim Rifat, İstanbul: Genel Sanatlar Akademisi Neiriyatı.

- Şemseddin Sami. (1996). *Kamusu'l-A'lam*. Tıpkıbasım, c. IV., Ankara: Simurg Kitabevi.
- Şirazi Hacı Zeynalabidin Ali Abdi Bey. (1996). *Tekmiletül-Ahbar*. Farsçadan tercüme, mukaddeme ve şerhler Abülfez Haşım oğlu Rehimlinindir, Bakü: Elm. http://elibrary.bsu.az/books_aysel%5CN_-41.pdf (erişim tarihi: 15.03.2016).
- Taşköpri-Zade Ahmed Efendi. (1985). *Şakaiku'n-Numaniye*. Tıpkıbasım, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Taşkın, Gülşah. (2012). "Kanuni Döneminde "Mahfi" Bir Şair: Mahfi Gilani ve Bih-i Çini Tercümesi". *TURKISH STUDIES-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, Volume 7/3, Summer -Ankara: 2423-2443.
- Tekin, Başak Burcu. (2012). "Arifi Şehnâmesinde Kaftan Tasvirleri: Kanuni Dönemi Dokumaları Hakkında Bir Değerlendirme". *Zeitschrift für die Welt der Türken (ZfWT)*. Volume 4, No. 2:167-191. https://www.academia.edu/5182443/_Arifi_S%C3%BCleymann%C3%A2mesi_nde_Kaftan_Tasvirleri_Kanuni_D%C3%B6nemi_Dokumalar%C4%B1_Hakk%C4%B1nda_Bir_Değerlendirme_ (erişim tarihi: 31.01.2015).
- Terbiyyet, Muhammed Ali. (1987). *Danışmendani Azerbaycan*. Tercüme: İsmail Şems ve Qafar Kendli, Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyyatı.
- Turan, Şerafettin. (1998). "Hoca Sadeddin Efendi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 18, Ankara: 196-198.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1998). *Osmanlı Tarihi*. c. II., Ankara: TTK.
- . (1986). "Osmanlı Sarayında Ehl-i Hiref Defteri". *Belgeler*. XI/15, Ankara: 23-76.
- Ülker, Muammer. (1987). *Başlangıçtan Günümüze Türk Hatt Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Woodhead, Christine. (2010). "Şehnâmecî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 38, Ankara: 456-458.
- Yaman, Bahattin. (2006). "1557 Tarihli Ehl-i Hiref Defterine Göre Osmanlı Saray Sanatkarları". *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*. c. VIII, Sayı-2, Güz: 5-38.
- . (2008). "1545 yılı Osmanlı Saray Sanatkarları". *Belleten*. c. LXXII, Sayı-264, Ağustos: 501-534.
- Yazıcı, Tahsin. (1991). "Arifi Fetullah Çelebi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 3, Ankara: 371-372.

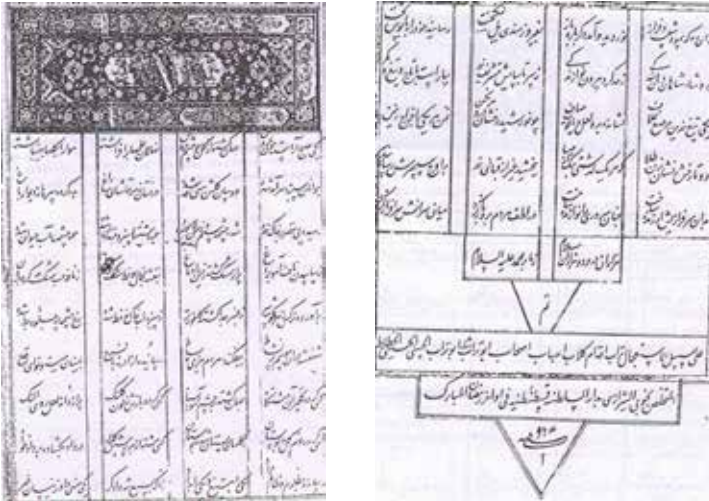
EKLER

No	Sanatkarın adı	Yaptığı iş veya görevi	Şehir veya bölgesi	Sanatı öğrendiği üstad hocası
1	Sultan Ali	Hattat	Tebriz	Bilinmiyor
2	Seyyid Murteza	Hattat-katip	Bilinmiyor	Bilinmiyor
3	Katip Abdurrahim	Hattat-katip	Bilinmiyor	Kemal (babası)
4	Ali Muzaffer	Hattat	Horasan	Bilinmiyor
5	Nebati	Katip	Bilinmiyor	Bilinmiyor
6	Zahireddin Zahiri Kebir Erdebili	Hattat, katip, şair	Erdebil	İdris Bidlisi
7	Muhammed Handan	Hattat-katip	Bilinmiyor	Meşhedli Sultan Ali ve Şeyh Hamdullah Efendi
8	Şah Kasım	Hattat, şair	Tebriz	Bilinmiyor
9	Fetullah Arifi Çelebi	Hattat, divan katibi, şehnameci	Şiraz	Bilinmiyor
10	Ali bin Emir Bey Şirvani	Hattat-katip	Şirvan	Bilinmiyor
11	Mir Hubi-i Hüseyini	Hattat-katip	Şiraz	Giyabiyen Meşhedli Sultan Ali
12	Mir Honi	Hattat-katip	Meşhed	Meşhedli Sultan Ali ve Seyyid Ahmed
13	Eflatun Şirvani	Hattat, divan katibi, şehnameci	Şirvan	Bilinmiyor
14	İyşi Çelebi	Hattat, divan katibi	Kazvin	Malik-i Deylemi
15	Molla Ali Sultan	Hattat, divan katibi	Bilinmiyor	Harezmi Abdurrahim Enisi
16	Mir Mustafa	Hattat, katip	Bilinmiyor	Molla Ali Sultan
17	Muhammed bin Melek Ahmed	Hattat, katip	Tebriz	Melek Ahmed (babası)
18	Mevlana Abdülvahid Tebrizi	Hattat-katip	Tebriz	Bilinmiyor
19	Mevlana Meşhedli Abdülvahid	Katip	Meşhed	Meşhedli Sultan Ali
20	Mevlana Yari Şirazi	Hattat müzehhib	Şiraz	Muhammed Handan
21	Hacı Muhammed	Hattat, katip	Tebriz	Şah Mahmud Nişaburi
22	Yusuf Tebrizi	Hattat-katip	Tebriz	Bilinmiyor
23	Mahfi Gilani (Geylani)	Hattat-katip, şair, tabip	Gilan	Bilinmiyor
24	Seyyid Lokman Urmevi	Hattat, şehnameci, katip	Urmiye	Bilinmiyor
25	Muzaffer Ali Şirvani	Hattat-katip	Şirvan	Bilinmiyor
26	Molla Alaattin Şirazi	Hattat-katip	Şiraz	Bilinmiyor
27	Muhammed Rıza Tebrizi	Katip	Tebriz	Molla Muhammed Hüseyin Tebrizi
28	Muhammed Musahip	Hattat, katip	Tebriz	Mir Ali Tebrizi
29	İmad Kazvini	Hattat, katip	Kazvin	Malik Deylemi, Babaşah İsfahani ve Molla Muhammed Hüseyin Tebrizi

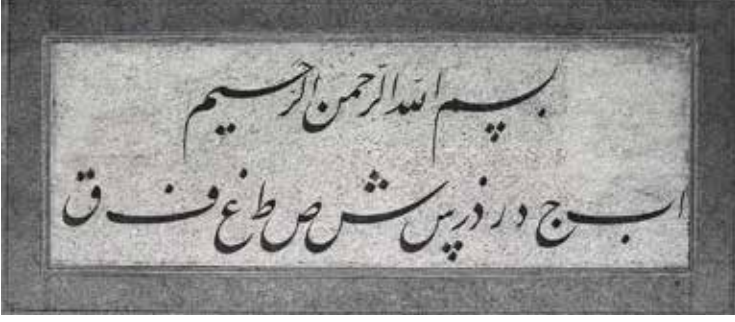
Tablo: 16. yüzyıl Osmanlı saray ve devlet kurumlarındaki Azerbaycanlı hattat ve katiplerin genel durumu



Resim 1. Fethullah Arifî'nin en meşhur eseri Şahnâme-i Al-i Osman-î'nin V. cildi olan *Süleymannâme*'nin "Zahriye sayfasının" sol ve sağ varak nestalîk yazılı metni. Hattat Ali bin Emir Bey Şirvani'dir (Adıgüzel Toprak 2007: 34)



Resim 2. Fethullah Arifî'nin eseri olan *Futuhât-i Cemile*'nin ilk ve son sayfası. H. 964 yılında talik hatla yazılan bu eserin hattatı Ebu Turab el Hasani el Hüseyini Hubi-i Şirazi'dir (Davut Ebrahimi'nin yayınlanmamış yüksek lisans tezinden).



Resim 3. Mir İmad'ın nestalik yazısı, Ali Alparslan'ın fotoğraf koleksiyonu (Alparslan 1999: 158).



Resim 4. Mir İmad'ın mail nestalik kıt'ası, İÜK, FY, 1427 (Alparslan 1999: 159).

ALEVİ/KIZILBAŞLIK'TA OCAK KÜLTÜ *

Hasan ÇELİK **

Seda KIRTEKE ***

*Deli gönül feryat etme boşuna,
Hâl bilmez kişiye yâr olamazsın,
Bir mürşide bağlamazsan özünü,
Hakk'ın huzurunda var olamazsın.*

Muhlis Akarsu

Öz

Türk kültürünün önemli inanışlarından sayılan “ocağın kutsallığı” anlayışı, tarihsel miras olarak günümüze kadar yaşatılmıştır. “Ocak” var olmanın ve hayatın temsilcisi durumundadır. Türk tarihinde birçok anlamları beraberinde taşımakta olan “ocak” kavramı, eski Türk inanışlarının izlerini taşıyan Alevi / Kızılbaş toplumlarında da önemli teolojik ve sosyolojik karşılıklar bulmaktadır. Kendi inanç önderlerinin oluşturduğu yapılanmalar “ocak” kavramıyla ifade edilmekle birlikte, “seyyid-i sâdât” evlatları olarak kabul edilen “inanç önderleri” mutlak surette bir ocağa bağlı olmak durumundadırlar. Ocakların Alevi / Kızılbaş toplumlarında “kutsallıkları” tartışılmaz bir konumdadır. Bu sebeple Alevi / Kızılbaş toplumuna mensup bireyler (talipler) bir ocağa bağlı (intisap etmiş) olmak ve erkânlarını bağlı buldukları ocağın temsilcisi olan “dede”ler aracılığıyla yürütmekle yükümlüdürler. “Ocaklar”, sosyal hayatın dizaynı açısından da son derece işlevsel konumlara sahip olan dini yapılanmalardır. Çalışmamızda; Alevilikteki “ocak kültü”nü, Alevi / Kızılbaş toplumunda “ocakların” taşıdıkları değerleri ve ocakların manevi yapılanmalarına göre adlandırılmaları hakkındaki genel kabul gören bilgileri araştırmacıların dikkatlerine sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Ocak, Alevilik / Kızılbaşlık, kurum, işlev, din

ASSOCIATION CULT IN ALAWISM/ QIZILBASH

Abstract

The understanding of the “Holiness of Association”, which is considered to be one of the important beliefs of Turkish culture, has been kept alive till today as a historical heritage. “Association” is the representative of presence and life. The concept of “Association” which carries many meanings with it in Turkish history, also finds important theological and sociological responses in Alawi / Qizilbash societies bearing the traces of old Turkish beliefs. Beside the structuring formed by the leaders of their faith are expressed by the concept of “Association”, “the leaders of faith” who are accepted as “seyyid-i sâdât” sons have to be absolutely bound to an association. The “sanctity” of the associations in the Alawi / Qizilbash societies is in an indisputable position. For this reason, the individuals (candidates) belonging to the Alawi / Qizilbash society are obliged to be bound up with an association (engaged) and to carry out their activities through the “Dede”, who are the representatives of association that

* Makalenin Geliş Tarihi: 20.07.2016; Kabul Tarihi: 11.01.2017.

** Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum / Türkiye, hasancelikkafkas@gmail.com

*** Sosyolog, Ankara / Türkiye, sedakirteke44@gmail.com

these individuals depend on. “The associations” are religious structures that have also very functional positions in terms of the design of social life. In our study; we will present the generally accepted information about “the cult of association” in Alawism, the values carried by “the associations” in Alawi/Quzilbash society and the naming of associations according to their spiritual structuring to the attention of you researchers.

Keywords: Association, Alawism / Qızilbash, foundation, function, religion

1. Giriş

Türk kültürünün önemli inanışlarından sayılan “ocağın kutsallığı” anlayışı, tarihsel miras olarak günümüze kadar yaşatılmıştır. “Ocak” var olmanın ve hayatın temsilcisi durumundadır. Türk tarihinde birçok anlamları beraberinde taşımakta olan “ocak” kavramı, eski Türk inanışlarının izlerini taşıyan Alevi / Kızılbaş toplumlarında da önemli teolojik ve sosyolojik karşılıklar bulmaktadır. Kendi inanç önderlerinin oluşturduğu yapılanmalar “ocak” kavramıyla ifade edilmekle birlikte, “seyyid-i sâdât” ya da “Evlad-ı Resûl” olarak kabul edilen “inanç önderleri (ocakzâdeler, pirlar, mürşidler)” mutlak surette bir ocağa bağlı olmak durumundadırlar.

İsmail Onarlı’ya göre, Orta-Asya Türklerinin inancı “gök-tanrı kültü, atalar kültü, tabiat kültleri ve IX. yüzyıldan itibaren bu kültlere eklenen Şamanizm inancıyla birlikte dört temel başlıkta toplanmıştır. Tüm bu inançlar öylesine birbirine girmiştir ki ayırmak imkânsız hâle gelmiştir” (2000: 156). XII. ve XIII. yüzyıl boyunca Anadolu’ya göç eden Türk boyları, kendilerini bir inanç mozaïği içinde bulmuş, bu mozaïğe kendileri de çok şey katmışlardır. Asya’da Yer, Gök ve diğer tabiat Tanrılarına tazim, Türklerde Animizm etkisi ile de “ocaklar kültü”nü oluşturmuştur. Ortaya çıkan bu oluşumda, tüten ocakların koruyucu ruhuna inançla yakılan ocakların hiç sönmemesi esas alınmıştır. “Horasan Erenleri”, “Erleri”, “Tahta Kılıçlı Dervişler” diye bildiğimiz, Hıdır Abdâl, Dede Kargın, Pir Sultan Abdâl, Abdâl Musa, Garip Musa, Hubyâr, Auşanlı (Ağuiçenli), Baba Resul gibi ocaklar bu anlamda kutsal sayılmış, dertlere deva arayan insanlar tarafından da ziyaret edilerek ocağın koruyucu ruhu toplumsal bazda meşruluk kazanmıştır. Ayrıca Türkler, Müslümanlığa geçiş ile birlikte İslamiyet’in özünü Türk töreleriyle harmanlamış, kendilerine özgün bir “vâhdet-i vücüt” düşüncesi geliştirmişlerdir. Türkün ortak vicdanında gelişen bu tasavvuf akımı Anadolu’da kökleşmiştir. Tasavvufun temel amacı “nefsi öldürmek / terbiye etmek ve ilahi aşka sevgi ile ulaşmak”tı. Bunun yolu ise; ibadet etmek, Allah’a yalvarmak, niyâz etmek ve böylece “vâhdet şarabını Hak’dan içerek En’el Hak sırrına” erişmektir. Hoca Ahmet Yesevî’nin öncülük ettiği bu akım Anadolu’ya yayılırken, Horasan’dan getirilen töreler de Müslümanlık yapısı içerisinde eritilmek suretiyle Bektaşîliğin ilmihâli oluşturulmuştur (Erdoğan, 1993: 6).

Ocak, Türklerde de saygı duyulan bir unsur, aynı zamanda ailenin devamıdır. Eski Türklerdeki “atalar kültü” ile bağlantısı olması kuvvetle muhtemel olan “aile ocağı” terimi, kaynağını ocağın yanmasının soyun devamı olarak görülmesinden

almaktadır. Eski Türk inancına göre, aile ocağı ataların mukaddes yadigarıdır. Büyük atanın ve büyük ananın ruhları aile ocağında daima hazır bulunur, bu sebeple bunları takdis etmek ve bunların hürmetine ocağı söndürmemek gerekir (Yörük, 2005: 68-69). Türklerin eski dini Şamanizm’de, yaşayan insan ile ölmüş ataları arasında çok yakın bir münasebetin var olduğuna inanılırdı. Ölülerin yiyip içen canlı varlıklar oldukları düşünülürdü. İnanca göre, ocak ve ateş, ataların canını temsil ederdi. Ölmeyi bu şekilde telakki edip, ölen canların -insanlar gibi- yaşayışlarını devam ettirdiklerine veya hayvan suretinde yaşadıklarına inanan Türkler, ocak çevresinde düğümlenen bir külte sahiplerdi. Buna “atalar kültü” denmektedir. “Ocak kültü” atalar kültünden doğmuştur. Ocağın tütmesi ve ateşin devamlı yanması ataların o ocakta, o yurttta, o çadırda devamlı bir şekilde bulunması anlamına geliyordu. Ataların canları ocağın ateşi içinde tecelli ediyordu. Bundan dolayı eski Türkler, ocağı ve ateşi kutlu sayıyor, bunlara secde ediyorlardı. Ocağa ve ateşe gösterilen bu aşırı saygının ve tapınmanın sebebi, atalara olan saygıdan kaynaklanıyordu (Eröz, 1992: 67-69).

Anasır-terbaadan [dörtunsur] birikabul edilen “ateş”, insan hayatı için vazgeçilmez bir varlıktır. İnsanın beslenme, ısınma, barınma gibi doğal ihtiyaçlarını gidermek için varlığına ihtiyaç duyulan ateş, görüntüsü, yakıcılığı ve yok ediciliği gibi yönleriyle de insanı korkutup ürktüren bir mahiyete sahiptir. Ateşe olan ihtiyaç ve ateşten duyulan korku, bu varlığa karşı korkuyla karışık saygıyı oluşturmuştur. Bunların dışında ateş, insan hayatında arındırıcı, şifa veren, güç-kuvvet sağlayan, bereket dağıtan, yardım eden, koruyan yönleriyle yer almıştır. Bu özelliklerinden dolayı ateş, kutsal bir varlık konumunda olmuş ve etrafında birtakım inanış ve uygulamalar oluşarak bir “kült” hâline gelmiştir. Ateşin insan hayatındaki bu rolü, ateşin yandığı yer olan “ocak”ın da etrafında birtakım inanış ve uygulamaların oluşmasına ve ateş gibi “ocak”ın da kült hâline gelmesine neden olmuştur. “Ocak”, “ateşin yakıldığı yer” olarak ilk ve somut anlamıyla, çoğunlukla ateşi de kapsar şekilde kullanılmakla birlikte, etrafında soyut manalar da şekillenmiştir. “Ocak” dendiğinde hem bir ailenin barındığı “ev, yurt” hem de o ailenin geçmişteki atalarından gelecekteki kuşağına uzanan “soy”u anlaşılmaktadır. Soyla bağlantılı olarak Alevî-Bektaşî kültüründeki “dede ocakları” ile halk hekimliğindeki “ocaklar” da “ocak”ın bu geniş anlam dünyası içerisinde değerlendirilmektedir. Bu açıdan ateş, ocak ve atalar kültleri birbirleriyle sıkı bağlantı içerisinde bulunmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2012: 7).

Eski Türklerde ocak ve ateş iyesine bir saygı işareti olarak ocaktaki ateş söndürülmez, ona olan saygı ömür boyu sürdürülürdü. Ateş, ocak içinde küle gömülerek uyutulurdu. Ocağa pis ve kötü şeyler atılmasından, su ile söndürülmesinden sakınılırdı. Hatta eski Türkler ocaktaki ateşin başka boylardaki kişilere verilmesini dahi uğursuzluk sayarlardı (Kalafat, 1990: 51; Tanyu, 1991: 52-55). Bir anlamda evin ocağı, gerek maddî gerek manevî olarak evin merkezini oluştururdu. Bu gelenek İran’daki Ehl-i Hakk fırkası içinde de hâlen devam etmekte ve burada da ocak, ailenin mutluluğunu simgelemektedir (Tuğrul, 2006: 33). Ocak

kültü bu şekilde oluşmuş ve Türkler arasında bu kült “aile ocağı”, “asker ocağı”, “ocağına incir dikmek”, “ocağı tütmek”, “ocağı bozulmak” gibi tabir ve deyimlerle devam edegelmiştir (Eröz, 1992: 72). “Ocak”, atasözleri ve deyimlerde olduğu gibi daha çok “aile, ev, yuva, soy” anlamlarında dualarda da yaygın bir şekilde kullanılmış ve günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu dualar daha çok günlük hayatta yapılan bir iyiliğin karşılığında ya da sevilen bir kişi için, o kişinin soyunun devamını görmesi, evine ve ailesine kötülük gelmemesi, evinden bolluk ve bereketin eksik olmaması gibi niyetlerle hâlâ söylenmektedir. Bunlar arasında en çok kullanılan dualar şunlardır: “Allah ocağına bağışlasın; Ocağın yansın, tütsün; Ocağın küllensin, bahçen güllensin; Ocağın şen ola; Ocak başından ırak ola, ocak körü olmayasın; Ocağında ateş, bacanda duman eksik olmasın” (Kumartaşlıoğlu, 2012: 481- 482). İnsan olan bir evde ateş söndürülmez, bacadan dumanın çıkması zorunluluğu vardır. Ateşin sönmesi istenmiyorsa ocağa tezek yerleştirilerek, için için yanması sağlanır ve üstü külle örtülerek dinlendirilir, tekrar odun ocağa atılarak ateş çoğaltılır. Ocak kendiliğinden sönerse “hayra-alamet” sayılmaz. Bir kimseye beddua edilecekse “ocağın sönsün” diye beddua edilir (Onarlı, 2000: 176).

Ateş ve ocak Tunceli yöresinde bugün de kutsal sayılmaktadır. Bir ailenin ocağında ateşinin sönmesi uğursuzluk addedilmektedir. Ateşin su ile söndürülmemesine dikkat edilir ve ateşe bevl etmek günah sayılır. Tunceli’de ocak kültü “ocağın kül tutmasın”, “ocağına incir ağacı dikilsin”, “ocağın kurusun”, “ocağın batsın” gibi deyimlerle ve ocağın kutsal sayılıp ocağa sırt dönülmemesi, tükürülmemesi, ocağın üzerine yemin edilmesi ve ocağa el sürülüp yüze götürülmesi şeklinde devam etmektedir. Ayrıca Alevî ocaklarından bazılarının doğrudan ateşe egemen olma gücüne sahip olduklarına inanılır. Bu konuda en meşhur ocak “Kureyşan Ocağı”dır ki daha çok Tunceli ve Erzincan yöresinde yayılmıştır. Ocaklı dedelerin bir bölümü tarafından kızgın demir ve kızgın sobayı dilleriyle yalamak suretiyle devam ettirilen ateşe egemen olma inancı eski Türk dininde de yer alan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin bir şaman ateşe egemen olabilir, onun yakma etkisini yok edebilirdi (Çem, 1999: 105). Ancak şunu belirtmek gerekiyor ki Türklerde görülen ateş kültü, bazı araştırmacıların iddia ettikleri gibi Mazdeizm kaynaklı değildir; çünkü ateşin kabullenişinde mahiyet farkı vardır. Mazdeizm’de “tapınma objesi” olan ateş, Türklerde sadece “temizlenme objesi”dir (Sarıkaya, 2012: 79).

Ocak ve ateş kültü, Sümer, Asur, Hitit gibi Antik Anadolu uygarlıklarında ve eski Türklerde önemli bir inançtır. Aynı gelenek Alevî kültürüne ve örfüne de eklenilerek yaşatılmıştır. Şamanın ocak kutsiyeti ve tanımlaması “od ata ve od ana” geleneği, Alevîlerde “dede ocakları” şeklinde İslâmî bir forma girmiştir (Onarlı, 2000: 176). Eski Türklerden beri devam eden ocak ile ateşin kutsal sayılması olgusu Anadolu’ya kadar gelmiş; öyle ki kutsal sayılan dinî kurum ve mekânlara dahi ad olmuş, ayrıca dede soylu aileler bu unvanla anılmıştır (Yaman, 1998a:39). Bu kült Alevî geleneğine, ocağın kutsal sayılması ve ona niyâz edilmesi şeklinde yansımıştır.

Yeni ev kuranların ya da yeni evlilerin evlerinin ocağı, baba evinden götürülen ateşle odunları tutuşturularak yakılmakta, yeni yanan ocağa da “Ya Allah - Ya Muhammed - Ya Ali” diye sağına, soluna ve ortasına niyâz edilmektedir. Eski Türklerdeki ocağa secde olgusu, Alevilerde sağ eli ocağa sürüp dudaklara değdirme şeklindeki “niyâz”a dönüşmüştür. Ocağın kutsal sayılmasıyla birlikte eşik de kutsal sayılmıştır. Alevî topluluklarında rastlanan ve Ehl-i Beyt sevgisinin bir yansıması olarak addedilen eşiğin üzerine basılmaması ve eşiğe oturulmaması geleneği günümüzde de sürdürülmektedir. Bu geleneğe kaynaklık eden bir diğer inanış da eşiğin altında Hz. Ali, üstünde Hz. Fâtıma, iki yanında ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in durduğu yönündeki rivayettir. Kaynağını bu rivayet ve inançlardan alan Alevî toplulukların tümüne göre eşiğe basan ya da eşiği çiğneyen kişi Ehl-i Beyt’i çiğnemiş sayılır. (Onarlı, 2000: 176; Tuğrul, 2006: 33). Âyin-i cem’de 12 hizmet sahibinden biri olan Kapıcı’nın bir görevi de “eşiği çiğnetmemek”tir. Ayrıca Alevî-Bektaşiler Hz. Muhammed’in “Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır, şehri dileyen kapıya gelsin. Ben hikmetin şehriyim, Ali kapısıdır, hikmeti dileyen kapıya gelsin” dediğine inanırlar. Bu nedenle Alevî-Bektaşî inancında kapı ve eşik kutsaldır, Hz. Ali’yi simgeler. Hz. Ali’yi simgelediği için de eşiğe basılmaz, oturulmaz ve hatta kutsal mekânların (yatırlar-ocaklar vb.) kapıları ve eşikleri öpülerek içeri girilir (Keleş, 2008: 55). Bu şekilde yapılan niyâzlar, aynı zamanda, türbeye varanın orada meftun bulunan er kişinin ocağına olan saygısını ve varan kişinin (ziyaretçinin) nefsinin küçük görerek (nefsine boyun eğdirerek / ululanmayı terk etmiş bir hâlde) o makama (er kişinin huzuruna) girebilmesini ifade etmektedir.

Ocakların Alevî / Kızılbaş toplumlarında “kutsallıkları” tartışılmaz bir konumdadır. Bu sebeple Alevî / Kızılbaş toplumuna mensup bireyler (talipler) bir ocağa bağlı (intisap etmiş) olmak ve erkânlarını bağlı buldukları ocağın temsilcisi olan “dede”ler aracılığıyla yürütmekle yükümlüdürler. Ocaklar, sosyal hayatın dizaynı açısından da son derece işlevsel konumlara sahip olan dini yapılanmalardır. Doğumdan ölüme ve hatta ölümden sonraki hayat için bile (Ulu Divân’a kul hakkıyla gidilmemesi amacıyla) “dâr erkânı” yürüten bu toplumlar, kişiyi Hazreti Hakk’ın huzuruna *nefs-i kâmil/insan-ı kâmil* olarak ulaştırmayı amaç edinmiş ve bu amaç doğrultusunda hizmet veren tekkeler/dergâhlar kurmuşlardır.

2. Ocak Sistemi

Ocak, Anadolu halk inançlarında büyük yer tutar. Bunun eski geleneklerle bağlantılı olduğuna dair birçok araştırmacı görüş belirtmiştir. Ocak kültürü, ateş kültürü ile birlikte değerlendirilir (Yaman, 2006: 54; Sarıkaya, 2012: 79-80). İnan’a göre ocak sözcüğü eski metinlerde ve daha sonraları “soy ve sülale” anlamında da kullanılagelmiştir. Boyların küçük birimlerini bildirmek için ocak, ağıl, arış (arıs) terimleri de kullanılmıştır. Radloff’a göre “ocak”ın anlamlarından biri “aile, soy, sülale”dir. Çığatayca’da ocak, “kabile” anlamına gelmektedir. *Kamus-i Türki* yazarı

Şemseddin Sami ise bu terimi “mecazen büyük aile” diye izah etmiştir. XV. yüzyılda tespit edilen *Ebamüslimnâme*’de geçen ocak kelimesinin “sülale” anlamına geldiği bellidir (Yaman, 2006: 55). Aile birliğinin ve dirliğinin alameti ocağın tütmesidir. Türk tasavvuf kültüründe de “hamların piştikleri yer”i ocak simgelemiştir (Sarıkaya, 2012: 80).

Ocak, Alevilerde dinsel hizmetleri gören dedelerin aileleri ve bu aileler çevresinde oluşan organizasyonu ifade etmektedir. Alevilerde her dede ve talip ailesi bir ocağa dâhildir. Dedenin de talibin de soyu “Evlad-ı Resûl ve Muhammed Ali’ye” uzanan bir “pîr”i veya aynı anlamda kullanılmak üzere “mürşid”i olmalıdır. Demek oluyor ki esas olarak ocak sistemi dışında bir Alevî düşünülemez. Herkesin dede olsun talip olsun bu sistem içerisinde belirlenmiş bir konumu söz konusudur (Yaman, 2012: 246). Burada ele alınan, incelenen ve “ocak” olarak nitelendirilen terimle anlatılmak istenen, Alevî dinsel hizmetlerini gören dedelerin aileleridir. Her dede ailesi bir ocağa bağlıdır. Onun temsil ettiği değerlere büyük kutsallık ve güç atfedilir. Ocaklarla ilgili birçok kerametın söz konusu olduğu olay (menkıbe) dilden dile aktarılır. Ocaklar yani dede ailelerine mensup olmak bazı özel ayrıcalıkları da beraberinde getirmiştir. Öyle ki Dersim yöresinde aşiretler arası huzursuzluklar olduğu zamanlarda bile sadece ocakzâde olanların silahsız dolaşabildikleri ifade edilmiştir. Yine bazı ocaklara bağlı olan dede aileleri hastaların başvuru merkezleri konumundaydılar. Mesela Tunceli’nin Hozat ilçesinin Karaca köyündeki Sarı Saltıklı dedeler böyle ailelerdendirler. Ayrıca Clarke, araştırmaları sırasında ocakzâde dedelere ait mezarlara da yeşil renkli bezler konulduğunu ve bunun da karizmatik soyu sembolize ettiğini ifade etmektedir (Yaman, 2006: 55). Ölen din ulularının mezarları, türbeler ve ocaklar durumuna getirildi. Eski Asya yaşantısının gereği olarak kimi zaman birden çok oymak, bir din odağının çevresinde toplandı. Böylece kırsal kesim Alevilerinin bugün bile andıkları ocakların ortaya çıktığını gözlemleyebiliyoruz (Birdoğan, 2013: 188). Birçok dede soylunun mezarı da zaman içerisinde büyük ziyaretgâhlara dönüşmektedir. Malatya Hekimhan Ballıkaya (Mezirme) köyündeki Vayloğ Dede; Muş Varto İçmeler (Rakkasan) köyündeki Seyyid Nesîmi Dede yakın zamanda yaşamış dede soylulardır. Bu kişilerin soyları ve toplum üzerindeki nüfuzlarına binaen mezarları birer ziyaretgâha dönüşmüş, türbe hâline getirilmiştir. Bu şekilde bu yerler sürekli ziyaret edilen, adak adanan, dilek dilenen mekânlar haline dönüşmüşlerdir. Bu örnekleri Anadolu’nun birçok yerinde görmek mümkündür (Yaman, 2006: 55). Malatya ili Yeşilyurt ilçesinin Kırlangıç köyündeki Mürşid-i Kâmil (Seyyid) Hüseyin Doğan Dede (1902-1983) türbesini yakın tarihteki bu dönüşüme bir örnek olarak gösterebiliriz. Doğan Dede’nin türbesi, bugün bile farklı illerden sayısız ziyaretçiyi ağırlamakta ve birçok adağa ev sahipliği yapmaktadır.

Alevî toplumunda cemaatin dinî önderi dedelerdir. Mürebbilik¹ dedelerin işidir. Bir Alevî’ye göre “mürşidin nefesi, Hakk nefesidir”. Dedeler belirli ocaklara ve pîrlere

bağlıdır. Düzenli olarak taliplerini gezerler (Fıglalı, 2006: 254). Dedeler, Alevî toplumundaki sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunan kişilerdir. İster mürşid, ister pîr olsun her ikisi de ocakzâdedir. Her ikisi de erdir, erendir. Aralarındaki ilişkiyi ast-üst olarak görmemek gerekir. Alevîler bu görüşü en iyi “er’i er’den seçen kördür” ifadesiyle anlatmaktadır. Aynı zamanda Ehl-i Beyt soyundan (seyyîd) olarak da tanımlanan dedeler, Post’a oturarak cemleri yönetir. Taliplerin görgü - sorgu işlemlerini yapar, küskünleri barıştıır, musâhip olacakların işlemlerini yol - erkân gereğince yerine getirirler (Dedekargınoğlu, 2012: 109). Dede, mürşidlik eder, irşâd eder. Terbiye edicidir; mürebbîdir, üstattır, “pîr”dir. “Mürşîdin nefesi; Hak nefesidir”; “mürşidini hak bilmeyenin” imanı yok gibidir. Yola girecek olan talip, varlığını mürşide teslim eder; ondan “el alır.” Dedelik² soy takip ettiği halde, babalık (köyde ve kentte) seçimle olur (Eröz, 2014: 120).

Demek ki Alevî-Bektaşî toplulukları cemaat yapılanması bakımından “dergâhlar ve ocaklara” bağlıdır. Toplumsal planda dergâh ve ocak disiplini esastır. Bu organizasyon kutsal temellere dayanmaktadır; çünkü bu ocakları oluşturmuş aileler keramet sahibi ululardan gelmektedir. Bu ulu kişiler aynı zamanda İslâm Peygamberinin ve Ehl-i Beyt’inin soyuna dayanmaktadır. “Hak-Muhammed-Ali yolu” olarak adlandırılan ve kutsanan bu yol, Ehl-i Beyt’e dayanan dede aileleri yani “ocaklar” aracılığıyla yüzyıllardır süregelmektedir (Yaman, 2006: 56). Peygamber soyundan geldiklerine inanılan ve “seyyîd”, “ocakzâde, ocakoğlu” adı verilen “dede’ler dışında, bütün köy halkı hemen hemen aynı içtimai mevki ve itibara sahiptir. Mevki ve itibar, servet ve soydan ziyâde, yol’a-erkân’a bağlılıkla ölçülür. Kızılbaş cemiyetlerinde, köy cemaatlerinde, sosyal mesafesi büyük olan bir tabakalaşmaya rastlanmaz (Birdoğan, 2013: 119). Alevî ocakları, Dede Garkın, Hıdır Abdâl ve Sarı Saltık gibi Alevî geleneğinin “Evlâd-ı Resûl” (seyyîd) saydığı ve kutsal kabul ettiği din ulularının adlarını taşımaktadır. Ocaklar zaman içerisinde bu kutsal dervişlerin soylarından gelenlerce kurumsal hâle getirilmiştir (Yaman, 1998a: 39). Gerek oymağın büyüklüğüne, gerek pîrin gücüne göre ocaklar birbirleriyle ilişkilere girmişlerdir. Küçük ocaklar daha büyüklere bağlanarak tâbi ocakları, büyükler de metbû ocakları oluşturmuşlardır. Bu ocakların oluşması 300 yıldan fazla sürmüştür (Birdoğan, 2013: 188). Ocak, Alevilikte dedenin mensup olduğu soyu ifade etmek için kullanılır. Dedelik kurumu yapısı gereği soy güden, soya tâbi (*sıhriyet*=kan bağı) olan bir kurumdur. Buna göre bir dede öldüğünde yerine oğlu geçmektedir. Bu olgu Alevî geleneğinde “ocak” şeklinde adlandırılır. Bu anlamda her dedenin bir ocağı bulunduğu, ocakların kutsal temellere dayandığına inanılır. Bu ocakları oluşturan ailelerin her biri soylarını Sarı Saltuk, Abdâl Musa, Karaca Ahmed, Otman Baba, Şücâüddin Baba, Seyyîd Ali Sultan gibi şahsiyetlere, onların soylarını da Hz. Peygamber’e ulaştırırlar. Ocaklar zaman içerisinde dedeler tarafından kurumsal hâle getirilmiş, soydan gelenlere “ocakzâde” denilmiş, dedelik görevinin ocakzâdeler tarafından yerine getirilmesi gelenek hâlini almıştır (Şahin, 2007: 316). Ocaklar konusunda araştırmacı Pertev Naili Boratav ise şu bilgileri vermektedir: “Hasan

Dede Ocağı, Narlı Dede Ocağı deyimlerinde görüldüğü gibi, Anadolu'daki Alevî-Kızılbaş topluluklarının, bölge bölge bağlı buldukları kutlu merkezler; aynı zamanda o yerlerde oturan tarikat ulularının soyu anlamına gelir. Genel olarak bu ocakların önderlik görevi babadan oğula geçer; nitekim ocak ulusunun soyundan olan kimselere 'ocakzâde' derler" (Boratav, 1984: 113).

Cem Vakfı Genel Müdürü ve Baba Mansur Ocağı evlatlarından Hıdır Akbayır Dede, araştırmacı Satı Kumartaşlıoğlu'na verdiği mülakatta, ocakzâde dede olmanın tek yolunun Ehl-i Beyt soyundan gelmek olduğunu şu ifadelerle açıklamıştır: "Ocakların temelinde Ehl-i Beyt vardır. Ehl-i Beyt'ten de On İki İmam yoluyla geliyor. On İki İmamlar'ın her birine dayanan ocaklar var. Bazı şecerelerde İmam Zeyne'l-Âbidin'e dayandığı söyleniyor. İmam Zeyne'l-Âbidin, dördüncü imamdır ve Hz. Hüseyin'in oğludur. Kerbela olayında sağ kalan tek kişidir. Bu ocakların bir kısmı Zeyne'l-Âbidin'e dayanır, bir kısmı Zeyne'l-Âbidin'den sonra Muhammed Bakır'a, İmam Câfer'e dayanır. Daha sonra soy o şekilde devam eder. İmam Ali Rıza'ya dayanır. Yani o kutlu soy sürekli On iki İmam'a dayanır. Zaten On İki İmam'a dayanmazsa ocakzâde olmaz. Ocaklar Ehl-i Beyt'le başlar" (Kumartaşlıoğlu, 2012: 185).

Hem kaynaklar hem de sözlü geleneğe göre dede ocaklarına adlarını veren şahsiyetlerin bu konularını belirleyen dört önemli unsur vardır (Yaman, 1998a: 29-46; Yaman, 2006: 56-58; Fiğlalı, 2006: 249-252; Dedekargınoğlu, 2012: 107-109):

2.1. Soy: Ocak ulularının bazıları gerçekten soy yoluyla Hz. Ali'ye bağlanmaktadır. Şecerelere her ne kadar ihtiyatla yaklaşmak gerekse de bunların tümünün düzmece olduğunu iddia etmek de doğru değildir. Demek ki bazı ocak uluları gerçekten Hz. Ali soyundan gelen ocakzâde bir soya mensupturlar. Hacı Bektaş-ı Velî de dâhil (geleneğin kabul ettiği) pek çok Alevî erenin soyu On İki İmam'lara dayanmaktadır. Dolayısıyla kendisini böyle bir erenin soyuna bağlamakla kutsal bir soya dâhil olunmaktadır.

2.2. Keramet: Yine sözlü geleneğe ve şecerelerde yazılanlara göre bazı ocak uluları da olağanüstü güçlere sahip olmaları ve keramet göstermeleri nedeniyle ocak kurucusu olmuşlardır ki bazı dedeler de onların soyundan gelmektedir. Ateşe hükmetme, zehir içme, duvarı yürütme gibi doğa üstü olaylar bu kerametlere örnek gösterilebilir. Gelenek bu kerametleri menkıbe ve şiirlerle günümüze kadar ulaştırmıştır.

2.3. Hizmet: Bazı ocak uluları da Hacı Bektaş Dergâhı'nda yaptıkları hizmet karşılığında Alevîleri özellikle inanç ve ibadet konularında eğitmek üzere görevlendirilmişlerdir. Menkıbelere göre Hacı Bektaş-ı Velî; Sarı Saltık, Seyyid Cemal, Güvenç Abdâl gibi bazı ocak ulularını Anadolu'ya Alevî taliplere dedelik yapmak üzere göndermiştir.

2.4. Sözlü Gelenek: Baba Mansur, Hıdır Abdâl, Garip Musa, Hubyâr Sultan, Ağuiçen gibi ocak ulularının kutsallıklarını işte bu unsurlardan biri, ikisi veya üçüyle birlikte açıklamaktadır. Bu bağlamda örneğin Baba Mansur'un cansız duvarı yürütmesi, Hubyâr Sultan'ın kızgın fırına girmesi, Hıdır Abdâl'in mermer taşını İstanbul'dan Erzincan'a daha sonra dergâhını kuracağı yere (Kemaliye ilçesinin Ocak köyüne) atması, Ağuiçen'in zehir içmesi, Şeyh Delil Berhican'ın kuzuyu diriltmesi, Sarı Saltık'ın yedi tabutta baş göstermesi gibi nesilden nesile aktarılan çeşitli menkıbeler bulunmaktadır. Bu menkıbelerin benzerleri başka evliyalar için de kullanılmaktadır. Şöyle ki isimler değişmekte ama benzeri menkıbelere değişik yörelerde rastlanmaktadır.

Ocakların ne zaman ortaya çıkmış olabilecekleri konusunda ise Dede babalar, Çelebiler, Ocakzâde Dedeler, Babalar ve Dikme Dedeler farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bu tezleri genel olarak şu şekilde özetlemek mümkündür (Yaman, 2006: 58-59; Yaman, 2012: 249; Dedekargınoğlu, 2012: 107; Er, 2014: 56-63):

- A) Alevî ocakları, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî zamanında ortaya çıktı.
- B) Alevî ocakları, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî'den önce de vardı. Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerce oluşturuldu.
- C) Alevî ocakları, Kızılbaş Türkmen boylarınca kurulmuş Safevî Devleti'nin kurucusu ve büyük ozan Şâh İsmail / Şâh Hatayî'den sonra ortaya çıktı.
- D) Anadolu'ya gelen kabilelerin dinsel ve siyasal lideri Türkmen babaları, ocakzâde dede ailelerini oluşturdular.

Dede Hüseyin Dedekargınoğlu ise *Dede Gargın Süreğinde Cem* adlı eserinde Hacı Bektaş Velî'nin *Velayetnâme'sine* atıfta bulunarak, Dede Garginlılar ve Şeyh (Şâh) İbrahim Velî evlatları arasında yaşanan "geyik derisi-tac olayı"na binaen dede ocaklarının³ Safevîler döneminden yaklaşık üç yüz yıl kadar önce de var olduklarını açıklamaktadır (Dedekargınoğlu, 2012: 107).

Alevî / Kızılbaş ocaklarının tarihsel seyrine ve hiyerarşik yapılanmalarına göre birçok görüş dile getirilmektedir. Ancak, ocaklar ile ilgili bilgilerine başvurduğumuz Ağuiçen Ocağı (Mîr Seyyîd) evlatlarından ve Cem Vakfı Alevî İslâm İnanç Hizmetleri Başkanı Eşref Doğan Dede ise tarihsel sürece dikkat çekerek, ocakların bu tarihsel yapılanma içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini şu ifadelerle açıklamıştır:⁴ "1950 senesinde dönemin Hacı Bektaş Dergâhı Postnişini, özel bir kurye ile babam Hüseyin Doğan Dede'ye, Kırlangıç köyüne (Yeşilyurt-Malatya) bir mektup gönderdi. Mektupta, çok saygılı ifadelerden sonra şunlar yazıyordu: 'Dergâh kayıtlarından anlaşıldığı üzere Doğan Dede ailesinin bugüne kadar Hacı Bektaş Dergâhına hakkullah ödemediği anlaşılıyor'. Hakkullah, bir ocağın bağlı bulunduğu, bir üst ocağa ödenir yani ocağında mürşidi olan ocağa... Hüseyin Doğan Dede de aynı kuryeyle gönderilmek üzere gelen mektuba şu şekilde ve aynı saygınlık

ifadeleriyle başlayan bir cevap yazdı. “Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin Anadolu’ya gelişi 1240’lı yıllardır. Bizden (Ağuiçen evlatlarının Anadolu’ya gelişinden) yaklaşık 300 sene sonra. Sizler öncelikle şu 300 senelik hakkullah’ınızı bir gönderin, bizlerde talebinizi dikkate alalım...” Bu mektup aynı kuryeyle Hacibektaş’a gider ve yine aynı kurye ile de Hacibektaş’tan Hüseyin Doğan Dede’ye, Hacibektaş taşından yapılmış bir yazı seti gönderilir. Bu yazı seti de yaklaşık 300 senelik hakkullah’ın bedelidir. O mektupları da hâlâ kendi özel arşivimde saklıyorum. Şu hususu özellikle belirtmem gerekiyor ki, bizler Hacı Bektaş-ı Veli Hazretlerinin büyüklüğüne ne söz söyleyebiliriz ne de tartışabiliriz. Ama O’nun hocasının da hocası Tac’ül Ârifin Ebû’l Vefâ’nın da büyüklüğünü kimse tartışamaz. Bu konuya dair bir kaç şey daha ilave edeyim. Tüm bu söylediklerimi kanıtlayan ve bizim Anadolu’ya gelişimizi belgeleyen bir kıymetli belge, Kırılancı’taki evimizden çalındı. O belgede Anadolu’ya geliş tarihimiz, imparatorluğun Hüseyin Doğan Dede ailesine tanıdığı olduğu yetkiler ve yetkili kıldığı yerler vardı. Bu yetki; İran’ın yarısında, Azerbaycan’ın tamamında ve Anadolu’daki Müslüman olan kesimden Sünnî ve Şii olan vakıfların gelirlerinden 5/1’i oranında bir gelirin Doğan Dede ailesine verilmesi şeklindeydi. Bununla da yetinilmiyor, 360 köyü kapsayan bir vakıfıkta aileye tahsis ediliyordu. Bu 360 köyün tarifi de şüphesiz ki Dersim coğrafyasıdır. Elbette Dersim’den kastımız bugün ki Tunceli sınırlarından ibaret değildir. Ama maalesef bu belge çalındı. Belki imparatorluk veya Başbakanlık arşivlerinden bir örneği çıkar. Hâl böyleyken ve tarihi bilgiler ortadayken, ocakların tarihsel seyir içinde ki yapılanmalarını hata yapmamak adına dikkatli analiz etmek gerekir.⁵

Araştırmacı Ali Yaman’ın tespitleri doğrultusunda Kızılbaş Alevî Ocaklarını işlevlerine göre şu şekilde sınıflandırabiliriz (Yaman, 2006: 58-59):

- a. Mürşid Ocakları
- b. Pîr Ocakları
- c. Rehber Ocakları
- d. Düşkün Ocakları.

Ocakları örgütlenmeleri bakımından;

- a. Bağımsız ocaklar
- b. Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı ocaklar.

Uygulamadan kaynaklanan farklılıklara göre ise;

- a. Erkânî ocaklar
- b. Pençeli ocaklar

Bazı araştırmacılara göre, Şâh İsmail’in Yavuz Sultan Selim Hân karşısında yenilgiye uğraması ve bunun sonucunda Safevîlerin Anadolu’daki nüfuzunun zayıflaması Hacı Bektaş Dergâhı’nın Alevî ocakları karşısındaki durumunu güçlendirmiştir. Çelebilerin Anadolu’daki ocakzâde Alevîler üzerindeki nüfuzu

artırmaları Çelebi Ahmed Cemaleddin Efendi (1862-1921) zamanında gerçekleşmiş, ocaklara bağlı Aleviler üzerinde Hacı Bektaş Dergâhı Çelebilerinin nüfuzlarını arttırmak isteyen A. Cemaleddin Efendi: “Anadolu’nun en uzak yerlerine kadar adamlar göndererek Hacı Bektaş Ocağının ser-çeşme olduğunu, o ocağa görülmeden talip gören dedelerin yolsuz bulduklarını, erkân, târik, evliya, Zülfikâr ve serdetse gibi adlarla anılan sopanın (tarikın) Yezitlik alameti bulunduğunu” propagandasını yaptırmıştı ve I. Dünya Savaşı için asker toplamak amacıyla Tunceli’ye kadar giden Cemaleddin Efendi kimi ocakları ve Alevî topluluklarını Çelebilere bağlamayı başarmıştır. Gölpınarlı’ya göre Çelebilere bağlananlara dönük, ocaklara bağlı kalmayı sürdürenlere “purut” denilmektedir (Yaman, 2006: 59-60).

Ayrıca Çelebilere bağlı ocakların dedeleri ve Çelebilerin Alevî köylerine gönderdikleri vekilleri, cem törenlerinde tarik (erkân) yerine ellerini kullandıklarından pençeli olarak da adlandırılmaktadırlar. Bu pençe-tarik ikiliği o günlerin bir kalıntısı olarak bugün bile sürmektedir ve dedeler arasında tartışma konusudur.⁶ Asitâne-i sâniye olarak da bilinen Şâhkulu Sultan Dergâhı’nın postnişini Mehmet Ali Hilmi Dede babasının *Divân*’ında bulunan şu dörtlük, tarik (erkân) kullanan ocakzâde dedelerinden farklı olarak Hacı Bektaş Dergâhı Çelebileri ve onlara bağlı olanlara bağlı ocakların ve Dede babaların görüşlerini çok iyi yansıtmaktadır (Yaman, 2006: 60; Eröz, 2014: 84-85):

Sofu niçin taptın kuru değneğe,
Tapacak pençe-i Âl-i Âbâdır,
Değneğe hebadır ekmek vermeğe,
Ehl-i Beyt pençesi derde devadır.

Değişik yörelerde bulunan ocakların dinsel törenlerindeki uygulamalarında ve izledikleri esaslarında da farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Alevî Tahtacıların buldukları İzmir Narlıdere ve Aydın Reşadiye’de Emirbeyliler ve Yanyatırlılar olmak üzere iki dede ocağı vardır. Bu dede ocaklarının üstünde veya altında başka ocaklar yoktur. Ocaklar şeklindeki bu örgütlenme Anadolu’nun birbirinden çok uzak bölgelerinde yaşayan Aleviler arasında iletişimi de sağlayan yegâne araçtır ve bu işlevini ocakzâde dedeler aracılığıyla yerine getirmiştir. Alevî ocaklarının değişik bölgelerde yaşayan topluluklar üzerinde farklı nüfuz alanları bulunmaktadır. Ocakzâde dedeler kendilerine bağlı bölgeler ve köyler dışındaki yerlerde faaliyette bulunmazlar. Taliplerde de böyledir, yani babası hangi ocağın talibiye ya da hangi ocaktan ise o da mutlaka o ocağın talibi olur. Her ocak belli nüfuz alanlarına sahiptir. Ancak çeşitli nedenlerle bağlı buldukları ocak ve dedeleri bulunmayan Alevilerin başka ocakzâde dedelere bağlandıklarına da rastlanmaktadır. Ocakları oluşturan dede aileleri ve onların talipleri aynı köy içerisinde bulunabilecekleri gibi uzak yerlerde de bulunabilmektedir. Dedeler bu bakımdan hizmetlerini taliplerine gitmek suretiyle yerine getirirler ve bundan dolayı Grothe gibi araştırmacılar tarafından

“gezici” [*peripatetic*] olarak nitelendirilmişlerdir. Bugün bu işlev değişmiş olup, daha çok cemevleri merkezli bir karma dede-talip ilişkisi giderek kurumlaşmaktadır (Yaman, 1998a: 42; Yaman, 2006: 60-61).

Ocakzâdelerin toplum içerisindeki görev, sorumluluk ve işlevlerini araştırmacı Ali Yaman şu şekilde sıralamaktadır (Yaman, 2006: 69-78):

1. Sosyal ve dinsel bakımdan topluma önderlik etmek ve davranışlarıyla, yaşantısıyla örnek olmak,
2. Toplumun irşat (aydınlatma) ve bilgilendirmek,
3. Toplumda birliği ve dayanışmayı sağlamak,
4. Sosyal ve dinsel törenleri (cem, cenaze, evlenme törenleri vb.) yönetmek,
5. Adaleti sağlamak, suçluları düşkün etmek,
6. İnancı ve gelenekleri yaşatmak ve aktarmak,
7. Kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olmak

Alevî ocakları arasında bir alt-üst ilişkisi bulunmaktadır. Bu durum tarih boyunca tartışılmasına rağmen henüz bir netlik kazanmamış, her ocak Evlâd-ı Resûl olmasına rağmen aynı yetkilerle donatılmamıştır. “En yetkili ocak İmam Zeynel Âbidin’e bağlı olanlardır” görüşü yer yer itiraz gören bir görüş hâline gelmiştir. Bu ocaklar kendilerini mürşid ocağı olarak görmektedir. Mürşid ocaklarının dedeleri, kendilerini daha üstün görmekte ve diğer ocakları talipleri saymaktadırlar. Bu ocaklar, soylarını İmam Musa-ı Kâzım’dan başlayarak Ebu’l-Vefâ’ya kadar dayandırmaktadırlar. Bunlara Malatya’nın Mineyik (Kuyudere) köyündeki Zeynel Âbidinliler Ocağı, Elazığ’ın Sün köyü ve Tunceli’nin Hozat ilçesinin Bargini (-yeni ismi- Karabakır) köyündeki Ağuçıenliler örnek verilebilir (Birdoğan, 1995: 145-146). Ocaklar hiyerarşisiyle ilgili ikinci tartışma da bağımsız Alevî-Kızılbaş ocakların, Cemalettin Efendi’nin bu ocakları Hacı Bektaş Ocağına bağlamak için gösterdiği gayret neticesinde çıkmıştır (Yaman, 1998a: 41). Alevîlikteki ocak sistemine göre, hangi ocağın kimlere pîrlik edeceği; ayrıca bir talip aşiretinin pîrlerinin kimler olduğu belirlenmiştir. Taksime riayet etmek erkândır. Bir talibin kendi atasının pîrini bırakıp başkasını tutması caiz görülmemiştir (*Buyruk*, 2011: 32). Ocaklar arasında büyüklüğe göre görev dağılımları da var. Kimi ocaklar “düşkün ocakları” diye görevlendirmiş. Herhangi bir suçlunun cezasının kaldırılması veya daha ağır cezayı gerektiren suçlarda karar verilmesi, kimi zamanlarda olayın geçtiği yerlerdeki dedeleri aşabiliyor. Bu durumlarda bölge dedesi, “Ben senin suçunu yüklenemem. Sen en iyisi Hıdır Abdâl’da ki (Erzincan’ın Kemaliye ilçesinin Ocak köyündeki) dedemize git” diye işi

bu yetkili ocaklara gönderebiliyor (Birdoğan, 2013: 196).

Alevî toplumu, dede/ocak-zâde ve talip aşiretleri olmak üzere ikiye ayrılır. Dede soylu aşiretler, kendilerini “Evlâd-ı Resûl” olarak niteleyip ve diğer aşiretlerden üstün olduklarını kabul ederler. Tunceli yöresinde dede soylu aşiretler şunlardır: Ağuiçenler, Ali Abbaslılar, Baba Mansurlular, Derviş Abdâllılar, Derviş Beyazlılar, Derviş Cemalliler, Kızıldelililer, Kureyşanlılar, Pilvenkliler, Pir Sultanlılar, Seyyid Kemalliler, Seyyid Sabunlular, Sultan Munzurlular, Sarı Saltıklılar, Şih (Şeyh) Hasanlılar ve Üryan Hızırlılardır (Öztürk, 1972: 46). Alevî içtihadına göre, en zirvedeki mürşid, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'dir. Daha sonraki mertebede ise mürşid Hz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî gelir. Pir, Hz. Hüseyin'dir, rehber ise Cebrail'dir (Tuğrul, 2006: 26). Bektaşî ocaklarında da dedelik kurumu üçlü bir hiyerarşiye dayanmaktadır. 1. Mürşid, 2. Pir, 3. Rehber. Kimi yörelerde bu hiyerarşi pîr ve mürşidin yer değiştirmesi şeklinde de uygulanmaktadır. Mürşid, “doğru yolu gösteren”, “irşâd eden” anlamlarına gelmektedir. İlk mürşid, Hz. Peygamber'dir (Eğri, 2013: 43-44).

Mürşidim Muhammed, bildim yolumu,
Rehberim Ali'dir verdim elimi,
Tığbet ile bağladılar belimi,
Evliya erkânın gördüm bu gece. (Pir Sultan Abdâl; Bal, 2014: 280)

3. Alevî / Kızılbaş Ocaklarının Listesi

Alevî ocaklarının, asıl itibariyle on iki tane oldukları, diğerlerinin ise sonradan ortaya çıktığı rivayet edilmektedir. Bu artış, zaman ilerledikçe coğrafyanın genişleyip gerek ocak nüfusunun gerekse taliplerin artmasıyla beraber yeni ocakların kurulmasıyla olmuştur (Birdoğan, 1995: 144; Yaman, 1998a: 40-41).

Anadolu'daki Alevî ocaklarının listesini araştırmacı Ali Yaman şöyle sıralamaktadır:

1. Ağu İçen Ocağı, 2. Baba Mansur Ocağı, 3. Celal Abbas Ocağı, 4. Dede Garkın Ocağı, 5. Derviş Cemal Ocağı, 6. Garip Musa Ocağı, 7. Güvenç Abdâl Ocağı, 8. Emirbeyliler Ocağı, 9. Hıdır Abdâl Ocağı, 10. Hubyâr Sultan Ocağı, 11. Hüseyin Abdâl Ocağı, 12. İmam Zeyne'l-Âbidin Ocağı, 13. Kanber Ocağı, 14. Kara Pirbad Ocağı, 15. Koca Haydar Ocağı, 16. Koca Leşker Ocağı, 17. Kureyşan Ocağı, 18. Munzur Abdâl Ocağı, 19. Pir Sultan Ocağı, 20. Sarı Saltık Ocağı, 21. Seyyid Ali (Kızıl Deli) Ocağı, 22. Seyyid Baba Ocağı, 23. Seyyid Mahmud Hayranî Ocağı, 24. Seyyid Sabun Ocağı, 25. Sinemil Ocağı, 26. Sultan Onur Ocağı, 27. Şah İbrahim Ocağı, 28. Şeyh Ahmet Ocağı, 29. Şeyh Çoban Ocağı, 30. Şeyh Delil Berhican Ocağı, 31. Şeyh Hasan Ocağı, 32. Şeyh Samut Ocağı, 33. Üryan Hızır Ocağı, 34. Yalincık Abdâl Ocağı, 35. Yan Yatır Ocağı, 36. Yunus Emre Ocağı.

Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hüseyin Bal ise Cem Vakfı arşivinde bulunan Alevî ocakların listesini ise şöyle sıralamaktadır (Bal, 2004: 89-90):

1. Ağu İçen Ocağı, 2. Ağlarca İbrahim Ocağı, 3. Ali Abbas Ocağı, 4. Ali Seydilli Sultan Ocağı, 5. Aslan Baba Ocağı, 6. Baba Mansur Ocağı, 7. Bedrettin Ocağı 8. Beyazıt Bestami Ocağı, 9. Bostancı Hasan Halife Ocağı, 10. Bostankolu Ocağı, 11. Bulgurcu Dede Ocağı, 12. Büklü Dede Ocağı, 13. Büyük Kalender Ocağı, 14. Celal Abbas Ocağı, 15. Cemal Abdâl, 16. Cibali Sultan Ocağı, 17. Çalap Verdi Ocağı, 18. Çelebioğulları Ocağı, 19. Çepnioğlu Ocağı, 20. Dede Gargın Ocağı, 21. Demir Baba Ocağı, 22. Derviş Beyaz (Derviş Gevher) Ocağı, 23. Derviş Cemal Ocağı, 24. Derviş Çimli, 25. Döreçanı Ocağı, 26. Emir Şih Yakub Ocağı, 27. Emiroğulları Ocağı, 28. Eraslan Ocağı, 29. Erdebil Ocağı, 30. Garip Mansur, 31. Garip Musa Ocağı, 32. Gözü Kızıl Ocağı, 33. Güvenç Abdâl Ocağı, 34. Hacı Bektaş-ı Veli Ocağı, 35. Hacı Murad-ı Veli Ocağı, 36. Hacı Turabi Ocağı, 37. Hacım Sultan Ocağı, 38. Hak Halili Hüseyin Kolu Ocağı, 39. Hamza Baba Ocağı, 40. Hasan Dede Ocağı, 41. Hıdır Abdâl Ocağı, 42. Himmetçi Ali Baba (Yağmur) Ocağı, 43. Hubyâr Sultan Ocağı, 44. Hüseyin Abdâl Ocağı, 45. Hüseyin Gâzi Ocağı, 46. İbrahim Sani Ocağı, 47. İmam Bakır Ocağı, 48. İmam Câfer Ocağı, 49. İmam Rıza Ocağı, 50. Kahveci/Şeyh Şahat Ocağı, 51. Kalender Çelebi Ocağı, 52. Kalender Veli Ocağı, 53. Kara Yağmurlu Ocağı, 54. Karadonlu Can Baba Ocağı, 55. Keçeci Baba Ocağı, 56. Kızıldeli (Seyyid Ali) Sultan Ocağı, 57. Koca Leşker Ocağı, 58. Koca Seyyid Ocağı, 59. Koçu Baba Ocağı, 60. Köse Süleyman Ocağı, 61. Kul Himmət, 62. Kureyşan (Seyyid Mahmut Hayrani) Ocağı, 63. Kurtoğlu Ocağı, 64. Kuzu Kıran Ocağı, 65. Mazlum Abdâl Ocağı, 66. Mîr Seyyid Ocağı 67. Musa-i Kâzım Ocağı, 68. Mürsel Balı Ocağı, 69. Nur Baki Ocağı, 70. Nur Cemal Ocağı, 71. Nurdede Ocağı, 72. Otman Baba Ocağı, 73. Öksüz Ali Baba Ocağı, 74. Pîr Hamza Ocağı, 75. Pîr Sultan Abdâl Ocağı, 76. Resul Bali Ocağı, 77. Sarı İsmail Ocağı, 78. Sarı Mecnun Ocağı, 79. Sarı Saltuk Ocağı, 80. Sarıbal Ocağı, 81. Seyyid Abdullah-i Horasani Ocağı, 82. Seyit Ahmet Kebir Ocağı, 83. Seyit Battalgazi Ocağı, 84. Seyit Cemal Ocağı, 85. Seyit Kerim Ocağı, 86. Seyit Nebioğlu Ocağı, 87. Seyit Nizamoğlu Ocağı, 88. Seyit Sabur Ocağı, 89. Seyit Selahattin Ocağı, 90. Seyit Seyfi Ocağı, 91. Seyyid Ahmed El-Mîr Ocağı, 92. Sinemilli Ocağı, 93. Sultan Munzur Ocağı, 94. Sultan Samut Ocağı, 95. Sultan Söylemez Ocağı, 96. Sultan Yalıncağ Ocağı, 97. Sücaattin Veli Ocağı, 98. Şah Ahmet Dede Ocağı, 99. Şah Ahmet Yesevi Ocağı, 100. Şah İbrahim Veli Ocağı, 101. Şeyh Hasan Ocağı, 102. Şeyh Hasan Onar Ocağı, 103. Şeyh Süleyman Ocağı, 104. Şeyh Şazeli Ocağı, 105. Şeyh Turhani Ocağı, 106. Şih Çoban Ocağı, 107. Şih Deli Behrican Ocağı, 108. Şih Hasan Ocağı, 109. Şih Memedi Ocağı, 110. Teslim Abdal Ocağı, 111. Üyan Hızır Ocağı, 112. Veli Baba Ocağı, 113. Veysel Karani Ocağı, 114. Yağmuroğlu Ocağı, 115. Yanyatır Ocağı, 116. İmam Zeynel Âbidin Ocağı.

4. Sonuç

Eski Türk inanışlarının izlerinin de kendi inanç motiflerinde tespit edilebildiği Alevî/Kızılbaş toplumlarının kutsal ve dini yapılanmaları olarak sistemleştirdikleri “ocak”lar, günümüzde de işlevselliklerini sürdürmektedirler. Yüzyıllardır kendi inançlarının kutsalları olarak gördükleri “ocak”larının peşi sıra giden Alevî/Kızılbaş toplumları, değişen sosyal şartlar ne olursa olsun, “kutsallarını” günümüze kadar taşıyabilmiş ve ocak disiplini içerisinde ibadetlerini gerçekleştirmişlerdir. Dini organizasyonlarını “ocaklar” aracılığıyla gerçekleştiren Alevî / Kızılbaş toplumlarının kutsal kabul ettikleri bu ocaklar, bugün sayı olarak artmış ve geniş bir araştırma sahasına dağılmışlardır.

Türk toplumunun kültürel kodlarını taşıyan ve hem sıhriyet (kan bağı) hem de hizmet esaslı yaşatılan ocak sistemi, Türklerin İslâm dinine yaptıkları hizmetlerinde örgütlenmiş manevi bir dokusu olarak da kabul edilebilir. Bu vesileyle de Horasan Erenlerinin yaktığı چراغların ışıkları yüzyıllardır ocak sistemi ve inanç önderleri (pir ve müşidler) aracılığıyla Anadolu’yu ve Balkanlar’ı aydınlatmaktadır.

Ocaklar ile ilgili tartışmalar devam ede dursun, Alevî/Kızılbaş toplumlarının “yol” olarak adlandırdıkları inançlarının, saha araştırmalarına olan ihtiyacını derlemelerimiz neticesinde bir kez daha gözlemlemiş bulunmaktayız. Öyle ki inanç önderlerinde mevcut olan belgelerin (şecere vb.) ya da bilgilerin, Alevî-Bektaşî tarihine yapacakları katkı kaçınılmaz olacaktır. Ocakların kendi aralarındaki örgütlenmesi de bu çalışmalarla daha da netleşecek ve ocak disiplini gelecek kuşaklara daha artırılmış bir bilgi birikimiyle sunulmuş olacaktır. Bilgilerine başvurduğumuz; Prof. Dr. İzzettin Doğan’ın ve kardeşi Eşref Doğan Dede’nin sundukları tarihsel bilgiler gösteriyor ki Anadolu’da ocak yapılanması, Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli’nin Anadolu’ya gelişinden yaklaşık 300 yıl öncesine dayanmaktadır. Bu tespit bile; Alevî / Kızılbaş ocaklarının tarihsel tasnif ve yapılanmalarına dair önemli bir mihenk taşı olsa gerektir.

Sonnotlar

¹ Mürebbi: Çocuk terbiyecisi, eğitimci. Sözcük *Buyruk*’ta ve Alevîler arasında, “tarikata girecek kimseyi eğiten kişi” anlamında kullanılır (Bozkurt, 2013: 44). *Şeyh Safî Buyrukları*’nda mürebbiliğin şartları ve nişanları olduğu söylenerek öncelikle mürebbilik edip talip sürmek isteyen kişinin, halka-i sohbetle olan hak ehli kardeşleri tarafından zâhiren ve bâtinen bu işe ehil olup olmadığının tespit edilmesi gerektiği vurgulanır. Çünkü işe ehil olmayan birinin talip sürmesi tarikat içinde erkân değildir, yol bilmeyenin kılavuzluğu boşa emek çekmekten başka bir işe yaramaz. Yol içinde mürebbinin üç şartı vardır. Mürebbiliğin birinci şartı, mürebbinin köprü olmasıdır; çünkü müşid su, mürebbi köprü, halife de köprünün korkuluğu olunca talip o köprüden düşeceği diye korkmaz. İkinci şartı, mürebbinin kalbi geniş olmalı, kimseye darılmamalı, ekşi surat göstermemeli, güler yüzlü, şirin sözlü, nefsi hâlim, kalbi selim olmalıdır. Üçüncü şartı, mürebbi hiçbir şeyden ikrah etmemeli, kimseye kötü nazarla bakmamalı, kimsenin hatırını ve gönlünü yıkmamalı, bütün yaratılmışlara bir gözle bakmalı, yapabildiği kadar herkesin gönlünü etmelidir. Mürebbiliğin şartlarından başka dört de nişanı vardır. Mürebbiliğin

birinci nişanı, kişinin halinden ağah olması dünyada her ne varsa arayıp kendinde bulması ve ne sıkıntı varsa Hak katında hâsil olmasdır. İkinci nişanı, dili yalın (zabanı arı) olup kimseyi azarlamamak ve kimsenin ondan incinmemesi, ayrıca ağzından aykırı söz çıkmamasıdır. Mürebbiliğin üçüncü nişanı, mürebbi yurdunda olan kişinin settar-sıfat olup kimsenin ayıbına bakmaması, gözüyle gördüğünü eteğiyle saklaması, kimsenin ayıbını yüzüne vurmamasıdır. Dördüncü nişanı, mürebbi olan kişinin dünyaya meyl ve muhabbet etmemesi ve Hak yolunda varını-yoğunu sarf etmesi, can ve baştan geçip fena şerbetini içmiş olmasıdır. Bu nişanlar kimde bulunursa o ehl-i hâldir. Mürebbinin kapısı, sayılan üç şart ve dört nişandan oluşan yedi nesne üzerinedir, kim bu yol üzerine âmel edip bu terbiye üzerine yürürse mürebbilik onun hakkıdır (Kaplan, 2012: 201-202).

² Merhum Prof. Dr. Mehmet Eröz'ün (ö.1986) İmam Zeynel Âbidin Ocağı dedelerinden merhum Muharrem Naci Orhan Dede'den (1927-2010) aktardığı "dedelik" ile ilgili bilgiler şu şekildedir: "Dedelik, soy takip eder, fakat hizmet postuna pîr ve mürşid olarak oturup hizmet görececek dede de bağlı olduğu ocağın içinden seçim yolu ile seçilerek layığı kim ise o Post'a getirilir. Her dede pîr ve mürşid postuna oturamaz. Layık olarak kim seçilmişse o Post'a oturur, hizmet görür. Dede rehbersiz dedelik eder. Fakat rehbersiz görgü-sorgu yapamaz. 'Kısır cem' denilen ibadette rehberine gerek yok. Dede yeterlidir. 'Rehber, Pîr ve Mürşid' üçlüsü görgü ceminde şarttır" (Eröz, 2014: 121).

³ Araştırmacı Ali Yaman'ın *Kızılbaş Alevî Ocakları* (s. 85-93) ve bir diğer araştırmacı Veli Saltık'ın *İz Brakan Erenler ve Alevî Ocakları* adlı eserlerinde (s. 65-365) yukarıda bahsedilen Alevî-Kızılbaş Ocaklarının ayrıntılı isim listesi sunulmuştur (bkz. *Kızılbaş Alevî Ocakları* (2006), Elips Kitap Yayınları, Ankara; *İz Brakan Erenler ve Alevî Ocakları* (2011), Kuloğlu Matbaası, Ankara.)

⁴ Cem Vakfı Alevî İslâm İnanç Hizmetleri Başkanı ve Ağuışen Ocağı evladı Sayın Eşref Doğan Dede ile gerçekleştirilen mülakat. (Mülakat tarihi ve yeri: 21.12.2016, Malatya).

⁵ Ağuışen tarihine dair Cem Vakfı Kurucu Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan ile gerçekleştirdiğimiz mülakatta da Sayın Doğan; "Hozat'ın Bargını (Karabakır) köyündeki Ağuışen Türbesindeki kitabede 930 yılının yazdığını ve bu tarihin Hacı Bektaş-ı Veli Hazretlerinin Anadolu'ya gelişinden yaklaşık 300 yıl öncesine tekamül ettiğini" ifade etmiştir. (Mülakat tarihi ve yeri: 31. 08. 2016, Yeniköy-İstanbul).

⁶ Bir anlatıma göre Hz. Muhammed Akabe'de bir ağacın altında Müslümanlardan "sadakat ve bağlılık yemini" biatı alır ve "İkrâr Cemi" yapar. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanlar burayı kutsal kabul ederek ziyaret ederler. Halife Ömer de bu ağacı kestirir. Dallarını toplayan Müslümanlar bu sopaları, çubukları kutsayarak "asa" olarak kullanırlar ve "sadakat andında" bunları kullanarak "yola gelme / girme" anlamında "tarik" derler (Onarlı, 2000: 166). Tarık (çubuğu), Erkân (çubuğu), Matrak, Deste-çüp, Ser-Deste, Evliya, Rıza, Âsa, Sopa, Değnek, Dahanek, Mâr, Zülfikâr... Bunların hepsinin dinsel ritüellerde kullanılan anlamıyla- hemen hemen aynı anlama geldiğini kaynaklardan tespit ediyoruz.- bir tanı yapmak icap ederse tarik kullanımı; Kızılbaşlık'ta musâhiplik görevinin yerine getirildiği dinsel ritüel sırasında musâhip (yol kardeşi) olacak olanların yeminlerini (söz=*kavî*) unutmamaları için ağaç dalından yapılmış (bir bakıma Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikâr'ı temsil eden) genelde yeşil bir beze sarılı olarak duran bir değneğin, miraçlama ritüelinden sonra musâhip kavline gireceklerin sırtına Dede tarafından değiştirilmesi yani bir çeşit takdis edilmesi olayıdır. Bunun haricinde bir de "tarik çalma" olgusu vardır ki bu olgu, yola uygun hareket etmeyenleri yola uymaya yönlendirmek için ya da suç işlemediği halde yola uymaya devam etmelerini sağlamak için Dedenin, taliplerini cem törenlerin de bu tarik denen sopa ile kutsamasıdır. Ancak ikrâr vermemiş gençler ve çocuklara tarik çalınmaz (Özgül, 2001: 34). Tarikat erkânlarında görgüden geçen Alevî / Kızılbaşlar genelde "tarik" altında ikrâr verirler. Bektaşilik'te ise aynı ikrâr pençe çalma (Pençe-i Âli Âba) ile gerçekleştirilmektedir (17 Kasım 2013 tarihinde Sivas'ın Divriği ilçesi Höbek köyünden Ağuışen Ocağı evlatlarından Sayın Derviş Aslandoğan Dede ile gerçekleştirdiğimiz sözlü mülakattan elde edilen bilgi).

Kaynaklar

- Atalay, Adil Ali. (2011). *İmam Câfer-î Sâdık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- Bal, Hüseyin. (2002). *Alevî Bektaşî Kültürü*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- . (2004). *Alevî İslâm Yolu*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- . (2014). *Alevîliğin Tasavvufî Boyutu*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Bozkurt, Fuat. (2013). *Buyruk-İmam Câfer-î Sâdık Buyruğu-*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili. (1984). *Türk Halk Bilimi II 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Birdoğan, Nejat. (1995). *Anadolu ve Balkanlarda Alevî Yerleşmesi*. İstanbul: Mozaik Yayınları.
- . (2013). *Alevîlik -Anadolu'nun Gizli Kültürü-*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çem, Munzur. (1999). *Dersim'de Alevîlik*. İstanbul: Peri Yayınları.
- Dedekarginoğlu, Hüseyin. (2012). *Dede Gargın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayıncılık.
- Erdoğan, Kutluay. (1993). *Alevîlik Bektaşîlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eğri, Osman. (2013). *Alevî Bektaşî Yolu: Hak Muhammed Ali*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Er, Piri. (1998). *Geleneksel Anadolu Alevîliği*. Ankara: Ervak Yayınları.
- . (2014). *Yaşayan Alevîlik*. Ankara: Barış Yayınları.
- Eröz, Mehmet. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları.
- . (2014). *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Fiğalı, Ethem Rûhi. (2006). *Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik..* İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Kalafat, Yaşar. (1990). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2012). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Keleş, Ali. (2008). "Ortak Kimlik ve Müzik / 1980 Sonrası Alevî-Bektaş Uyanışı". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. (2012). "Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü". Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Onarlı, İsmail. (2000). "Dersim'de Bazı Gelenek ve İnanç Motifleri". Ankara: Gazi Üniversitesi *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Sayı 15, ss. 150-190.
- Öztürk, Sezai. (1972). "Tunceli'de Alevîlik Üzerine Sosyolojik Bir Deneme". Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
- Özgül, Vatan. (2001). "Kıştım Marı (Evliyası) ve Tarık-Pençe Kavgası". Ankara: Gazi

- Üniversitesi *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Sayı 18, 33-44.
- Saltık, Veli. (2009). "Tunceli'de Alevî Ocakları". Ankara: Gazi Üniversitesi *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Sayı 52, 145-176.
- . (2011). *İz Bırakan Erenler ve Alevî Ocakları*. İstanbul: Kuloğlu Matbaacılık.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. (2012). *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Asırlar)*. İstanbul: Frida Yayınları.
- Şahin, Haşim. (2007). "Ocak". *TDVİA*. Cilt 33, 316. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tanyu, Hikmet. (1991). "Ateş". *TDVİA*. Cilt IV, 52-55. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tuğrul, Talip (2006). "Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Yaman, Ali. (1998a). *Kızılbaş Alevî Dedeleri*. İstanbul: Şâhkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Araştırma Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- . (1998b). *Alevilikte Dedeler-Ocaklar*. İstanbul: Uğur Matbaacılık.
- . (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- . (2006). *Kızılbaş Alevî Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.
- . (2012). *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- Yörükân, Yusuf Ziya. (2005). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. Hazırlayan Turhan Yörükân. İstanbul: Yol Yayınları.

TÜRK DÜNYASININ ORTAK DEĞERİ OLARAK “AKIL” KONULU ATASÖZLERİ* **

Nergis BİRAY ***

Öz

Atasözleri, geçmişten bugüne süzülüp gelen, hafızalarda kalıcılığının kolay sağlanması için insanlar tarafından kısaltıla kısaltıla kalıp sözler şekline dönüştürülen, anonim ifadelerdir. Bu ifadeler, ağızdan ağıza geçme özellikleriyle yüzyıllar içerisinde kültürel kodlarımızı sürekli gelecek nesillere aktararak yol göstericilik yapmışlardır. Uzun süren gözlemlere dayanmaları, tecrübelerle şekillenmeleri onları ortak değerler içerisinde önemli bir yere oturtmuştur. Kendine has özellikleriyle toplumu bir araya getirme, kültürel ortaklığı sağlama, birlik ve beraberliği temin etme, bütün Türk dünyası ile daha öz söyleyişle Türk milleti ile ortak duygu ve düşünüşü ifade etme özellikleriyle birleştirici olmuşlardır.

Atasözleri içerisinde sık kullanılan ‘akıl’ konulu atasözlerinin Türk dünyasında ortak kullanım alanı bulması ‘ortak aklın’ da bir göstergesi olabilir. Yazıda ‘akıl’ konulu atasözleri anlam itibarıyla ele alınıp Türk dünyasındaki ortak duygu ve düşünce dünyası açısından incelenmiştir. Ortak aklın ve kültürel birliğin göstergesi olarak Türk dünyasında kullanılan atasözleri seçilmiş ve ortak düşünce evreni açısından da değerlendirilmiştir

Anahtar Kelimeler: ortak duygu ve düşünce dünyası, ortak akıl, atasözleri, akıl, kültürel kodlar, köken birliği.

PROVERBS WITH “MIND” AS A COMMON VALUE OF THE TURKISH WORLD

Abstract

Proverbs, which comes from past to now, curtailing by man to provide its memorability and transformed routines, are anonymous statements. They had been work as a guide that transfer our cultural codes to next generation with their properties and they are transferred from mouth to mouth. They are formed through longtime observations and take form with experiences, so they have an important place in shared value. They are connective Turkish world because they have certain characteristic such as gathering community, providing cultural association, procuring unity and solidarity, expressing common perception and common thinking. The fact that proverbs that frequently talk about mind find a communal area is also an indicator of common mind.

* Makalenin Geliş Tarihi: 19.12.2016, Kabul Tarihi: 13.02.2017.

** Bu makale, 05-06.11.2015 tarihindeki TASAM-Medeniyet İnşası Türkiye Vizyonu Uluslararası Kongresi’nde sunulan “Ortak Değerler: Türk Dünyası Atasözlerinde Akıl” başlıklı bildirden değiştirilerek ve genişletilerek kaleme alınmıştır

***Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi. nergisb@gmail.com.

Proverbs about mind were approached as their meanings and examined in terms of shared values. Proverbs which are used in all over the Turkish world were chosen as indicators of cultural union and common mind and they were evaluated in common universe of thought.

Keywords: common sense and intellectual world, common mind, proverbs, mental, culture codes, unity of origin.

1. Giriş

Aralarında dil, duygu, düşünce, gelenek ve görenek birliği olan, belirli kültürel gelenekler etrafında toplanan, ortak değerleri paylaşan ve ortak bir geçmişe sahip olan topluluklara “millet” adı verilir. Bir milletin varlığını koruyabilmesi, kendi değerlerini geliştirerek gelecek nesillere taşıyabilmesi yine bu milletin mensuplarına ait bir görevdir (Kurt, 2012: 13).

İnsanoğlunun geçmişten geleceğe doğru varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan unsurları genel olarak maddi ve manevi değerler şeklinde adlandırabiliriz. Sadece birey olarak hayatımızı sürdürmediğimiz bir gerçektir. Ferdin bir toplumun, bir milletin parçası olması ise adı geçen değerlerdeki ortaklığın sağlanması, onların sürekliliği ve kuşaktan kuşağa aktarılması ile doğrudan bağlantılıdır. Diğer önemli nokta bu değerlerin ne kadarının geçmişten geleceğe aktarılıp aktarıl(a)madığı konusudur. Bu tür değerlerin aktarımında başarılı olup olunmadığını, bu değerlerin günümüzdeki kullanımını, kullanım sıklığı bize gösterir. Yazıda bize kadar ulaşan, Türk dünyasının ortak kültürel değerlerinden olan atasözleri ve Türk dünyasında ortak olarak kullanılan “akıl” konulu atasözleri üzerinde bir inceleme yapılmaktadır.

2. Atasözü

Atasözünün anlamı ile ilgili binlerce tanım vardır. Bunlardan tek tek bahsetmek yerine Aranyosi'nin tanımını vermek daha yerinde olacaktır: “Bir veya birden fazla ortak faktörü paylaşan belirli bir insan topluluğunun, kendi içinde oluşturduğu sözel-kültürel iletişim ağı dâhilinde yer alan kalıp sözdür” (2010: 14).

Atasözleri, uzun tecrübeler sonrasında ortaya çıkan, geçmişten bugüne hafızada kolayca saklanabilmesi için kalıp ifadeler hâlini alacak kadar kısalarak gelen, nasihatler içeren, yön göstericilik özelliği bulunan ve toplum tarafından ortak olarak kullanılan söz öbekleridir. Atasözleri, kültürel açıdan bakıldığında bir kültüre dâhil olan bir kişinin/toplumun düşünme, olaylar karşısındaki algılama, kabullenme, karşılığında bir davranış biçimi sergileme tarzını gösteren yapı taşlarındandır. Toplumun ayrılmaz bir parçası olan ve toplumu oluşturan ferdin, yetiştiği toplumun kültürel öğelerinden biri olan atasözlerinden etkilenmemesi mümkün değildir. Atasözleri bu anlamda olaylar ve sorunlar karşısında ferdin neyi, nasıl ve hangi yolla yapması gerektiği konusunda yorum yapmayı sağlar ve yol gösterici bir işlev yerine getirir. Aynı kültüre sahip kişilerin aynı veya benzer bir düşünce yapısına sahip olması ve

olaylara karşı veya sorunların çözümünde birbirine paralel yollarla hareket etmesi de bunun bir göstergesi kabul edilebilir.

Atasözleri, halk kültürünün bir ürünüdür. Elçin, onların “geleneklerin içerisinde zamanın seyri ve sosyal çevrenin içinde şekil ve muhtevasını kazanarak bugüne kadar geldiklerini” ifade eder (1986: 625). Toplum ve bireylerin yüzyıllar boyu yaşadığı olaylar ve tecrübeler sonucunda ortaya çıkmışlardır. Bu açıdan içinde buldukları kültürün sosyal sistemi, yapısı, dini, inanç ve değer yargıları, felsefesi, psikolojisi ve kültürel değerlerinin bir temsilcisi olurlar. Bu yapıları onları güçlü kılar ve millî kişilik kavramının kurulmasına yardımcı unsurlar hâline getirir.

Atasözlerinin söyleyeni belli değildir. Atasözleri yoğun ve ortak bir düşünceyi az şeyle söyledikleri için fikir yoğunluğuna sahiptirler. Kısa ve özlü sözlerdir. Bu bakış açısı, bizi, onların temsil ettikleri milletin zekâsını, düşünce dünyasını, fikrî kıvraklığını ve ruh dünyası ile yeteneklerini yani sosyal, toplumsal, felsefi, kültürel ve psikolojik yönünü gösterdiği sonucuna ulaştırır. Atasözleri içinde bulunduğu milletin kültürünün temsilcisi olması yanında toplumun bireylerinin tecrübe, bilgelik ve benzetme gücünün de göstergesidir. Aksoy, atasözlerinin “sosyoloji, felsefe, tarih ve ahlaki yönden incelenmesi yanında psikolojik olarak da araştırılmaya değer millî varlıklar, deyiş güzelliği, anlatım gücü, kavram zenginliği bakımından önemli dil yapıları olduğunu” belirtir (1965: 13).

Atasözleri soyut olan düşünceleri somutlayarak anlatan, hikmetli, kalıplaşmış sözlerdir, sebep-sonuç ilişkisini irdelerler ve çözümleyici bir düşünceye sahiptirler. Sosyal ve kültürel değerler tarafından onaylanmış olan atasözleri, toplum tarafından birer kanun maddesi gibi kabul görürler. Ataların sözü olduğu için kutsallaştırılırlar. Bireysel değildirlir. Topluma mal olmuşlardır. Tecrübelerin toplamını dile getirirler. Bir bireyin her zaman karşılaşılabileceği ve tekrar eden bir probleme sosyo-kültürel açıdan çözüm öneren ifadeler içeren atasözleri, kişisel bir ortamı geleneksel ve sosyal bir ortama taşırlar. Toplumsal psikoloji tarafından da onaylanmışlardır. Bu sebeple toplumda yansız olarak kabul görür, doğru ve yol gösterici olarak kabul edilirler (Çobanoğlu, 2004: 9). Bu da atasözlerinin kolektif aklı/bilinci temsil ettiğinin bir göstergesidir. Bu durum onların çözüme yönelik işleyişini tartışmasız kılar ve atasözlerini bireysellikten uzaklaştırır.

Bazı atasözlerinde zaman içerisinde anlam değişimleri görülmektedir. Bu tür değişiklikler, atasözlerinin bireyin uyması gereken kural ve yönlendirmeleri içermesi sebebiyle toplumun sosyal ve kültürel yapısındaki düzenleme ve değişikliklerle doğrudan bağlantılıdır.

Atasözleri toplum hayatı içinde yaşayan bireylere sosyal ve kültürel açıdan yol gösterdiği için bir el kitabı gibi de değerlendirilebilir. Çobanoğlu, atasözlerinin bu özelliklerinden hareketle “onların en eski şekillerinin mitlerin modelini oluşturduğu

dünya görüşüne bağlı kabullerin, bir örnek üzerinde kalıplaşmış kutsama törenlerine veya ritüele dönüşmeleri sürecinde ve belli düsturlara bağlanış aşamasında da yine atasözlerinin işe koşulmuş olmasının determinist bir gereklilik olarak karşımıza çıktığını” söyler (2004: 2).

Bütün milletlerde atalardan kalan, yol ve yöntem gösteren, öğüt veren, toplum hayatı içinde bireyin uyması beklenen genel kural ve yönlendirmeleri ifade eden bu tür sözler vardır (Çobanoğlu, 2004: 1). Bu yapılarıyla değerlendirildiğinde atasözleri, genel kuralları belirlemeleri ve yol gösterici nitelikleriyle milletin karakterini, hayat karşısındaki tutumunu, olaylar karşısındaki tavrını ve belleğini yansıtırlar. Her topluluk tarafından genel kabul gören kural ve değerler her millette birbirine yakın ifadeler içerir. Bu anlamda atasözleri insanoğlunun binlerce yıllık geçmişini, hayat içindeki mücadelesini sonraki nesillere taşırlar. Atasözleri başlangıçta kimin tarafından söylendiği belli olmayan tecrübelerin ifadesi şeklinde ortaya çıkan, sözlü ifadede yerini bulduktan sonra hafızada kalması için belli ritim, ölçü ve kafiye gibi unsurlarla duygu ve düşünceleri her yüzyılda yeni ifadeleri de bünyesine alarak gelecek nesillere taşıyan sözler olarak karşımıza çıkarlar. Atasözleri aslında toplumların kültürel belleklerinin mekânıdır. Onlar üst yapıda evrensel bilincin temsilcisidir de. Bütün insanlığı ilgilendiren genel kural ve değerler dışında kalan farklı değerleri ifade etmesi yönünden ele alındığında atasözleri bir milleti diğerinden ayıran kültür unsurları içinde yer alırlar. Bu farklı unsurlar dil, edebiyat, tarih, sanat, gelenekler, folklor, vs. şeklinde sıralanabilir.

Aksoy’a göre: “Atasözleri, [...] inandırıcı ve kutsaldırlar, [...] geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuşlardır. Ulusun ortak düşünce, kanı ve tutumunu belirtir, bize yol gösterirler” (1995: 15). Atasözleri, Türkler arasında atalarından miras kaldığı için kutsal bir servet olarak kabul edilir (Çobanoğlu, 2004: 4). Bu sözler, Türkçenin ilk yazılı belgeleri olan Göktürk Bengü Taşları ile Uygur Türklerinden ve Karahanlılar devrinden kalma *Divanü Lugat’it-Türk, Kutadgu Bilig*, vb. gibi Türkçe eserlerde sa-: “düşünmek, saymak” fiilinden türemiş “söz, mesaj, haber” anlamı da taşıyan “sab > sav” terimiyle karşımıza çıkar (Elçin, 1992: 343).

Sertkaya, Türkçenin en eski yazılı eserlerinde yer alan atasözleri ve deyimlerin Köktürk ve Uygur harfli metinlerde yer aldığını ifade ederken (1983: 275); Çobanoğlu, Türkçe atasözleri hakkındaki en eski metin olan *Divanü Lugat’it-Türk*’teki “yaşlı adamın sözü bırakılmaz, kağıl bağı çözülmez” ve “erdemin başı dildir” atasözlerini örnek verir (2004: 4). *Divanü Lugat’it-Türk*’teki “kut belgüsü bilig” “devlet alâmeti bilig”dir atasözü de neredeyse bin yıl önce yazıya geçirilmiş atasözlerinden sadece biridir (Kafesoğlu, 1988: 326-327). *Kutadgu Bilig*’de -şiir olduğu için bazı kelimeleri değiştirilmiş olsa da- birçok atasözü, deyim ve özlü sözlerle karşılaşırız. Bu, tarih boyunca milletle birlikte hareket eden ve kısalıp kalıplaşan halk ürünleri Türk dünyasında bugün de kullanılmaktadır.

Tarih boyunca birbirinden oldukça uzak coğrafyalarda, farklı devlet sınırları içinde, farklı dinlere ve kültürlere maruz kalarak yaşayan Türklerin tarihte olduğu gibi bugün de aynı atasözlerini kullandıkları yani aynı hayata bakış açısıyla geleneksel Türk düşünce sistemine, aynı dünya görüşüne sahip olan halk felsefesiyle hareket ettikleri görülmektedir. Bu durum, onların birbirleriyle aynı düşünce ve hayat tarzına, kültüre, tarihe, inanç değerlerine sahip olduklarının bir göstergesidir. Millî karakteri yansıtan, coğrafya, uzak mesafeler ve lehçe farklılıklarının bile ötesinde bütün Türkleri bir araya getiren önemli kaynaklardan biridir. Bu yapılarıyla ve kullanımlarıyla kültürel köken birlikteliğini de temsil ederler. Onlar rastgele elde edilen malzemeler değildirler, yapılarında ilmi gerçeklikleri de taşırırlar.

İnsan gelişimi, davranışların kaynakları olan güdüler, psikolojik savunma mekanizmaları, algı ve dikkat, eğitim teorileri ve öğrenme, sembolik eylemlerden düşünce-iletişim, rüyalar, kalıtım ve çevre, kişilik, ilişkiler, psikolojik danışma gibi konular çerçevesinde Türk atasözleri üzerinde psikolojik çözümlenmeler yapan Kurt, Türk atasözlerinin, kişiliğin öğelerinden olan *super-egoyu* ve *egoyu* yansıtan özellikler içerdiğini, çocukluk, gençlik ve yaşlılıkla ilgili değer yargılarını yansıttığını, bilincin ilk unsuru olarak algılamının, disiplinin ve "sınama-yanılma" yoluyla öğrenme ve öğretmenin örneklerini içerdiğini, bireyin akıl ve mantığına seslenmesi sebebiyle toplumca kabul gören mutlak doğru olarak yol gösterici olduğunu, insanlar arası iletişimi güçlendirdiğini, kişilik gelişimine özellikle de millî kimlik kazanmaya katkı sağladığını ifade eder (2012).

Atasözlerimiz en uzağından en yakınına Türk dünyasının hemen her köşesine yayılmıştır. Atasözleri Türk dünyasının "kültürel kodları"dır (Çobanoğlu, 2004: 7) denilse yanlış olmaz. Atasözlerinin ne anlattığını çözmek, aynı düşünce ve duygu dünyasındaki insanların davranış kalıplarının ne olduğunu anlamaya yardımcı olabilir. Atasözlerinin tamamını incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için sadece "akıl" konulu atasözleri seçildi ve ortak değerlerden olup olmadığı tartışıldı. Akıl konulu atasözlerinden bazıları Türk lehçelerinin hepsinde kullanılırken bazıları iki, üç veya dört lehçede ortak olarak kullanılmaktadır.

3. Akıl Kavramı

Herkesçe bilinen ve genel kabul edilen akıl, insanı diğer varlıklardan ayırır. İnsanoğlu, neyi, ne zaman, nerede, nasıl yapacağına ancak ve ancak "düşünme yeteneği" ile yani akılla karar verir.

Akıl, *TDK Büyük Türkçe Sözlük*'te: "1. Düşünme, anlama ve kavrama gücü, vs. 2. Öğüt, salık verilen yol. 3. Düşünce, kanı. 4. Ruh. 5. Bellek" (tdk.gov.tr e-tarih 17.08.2015) şeklinde tanımlanmaktadır.

Sistem filozofu da denilen Farabi'ye göre insan aklının üç derecesi vardır: "kuvve

halinde akıl, fiil halinde akıl, kazanılmış akıl” (Uysal, 2004: 147). O, akli işlevine göre de tasnif eder: “1. Avamî akıl, 2. Kelamî (teolojik) akıl, 3. Burhanî (analitik) akıl, 4. Ahlakî (etik) akıl, 5. Psikolojik ve epistemolojik akıl, 6. Metafizik akıl” (Uysal, 2004: 148). Ona göre akıl, “insanın kendisiyle insan olduğu şeydir” veya “insanın sahip olabileceği hayırlı şeylerin en özel olanı”dır (2004: 148). Farabî, “hapsetmek, alıkoymak, engellemek” anlamlarına vurgu yaparak aklın, ahlakî yönü üzerinde de durur.

“Akıl, bilmediğimiz şeyleri kavramamıza, anlamamıza, öğrenmemize yarayan ve doğruya ulaştırın bilgi kaynağıdır” (2004: 148). Farabî’ye göre “tekrara dayanan tecrübelerden yola çıkarak akıl yoluyla bir konuyu kesinleştirme ve bu şekilde bir şeyi tercih etme veya bir şeyden uzak durma gibi irade gerektiren filler sonucunda bahsedilen akılda kesin bilgiler oluşur. Bu şekilde ortaya çıkan ilkeler insanların iradî fiilleri ortaya koymakta başvurduğu ilkelerdir. Farabî’de ahlakî akıl olarak ifadesini bulan bu akıl yoluyla insanın hayatı boyunca yaşadığı tecrübeler olgunlaşır, gelişir ve ahlakî yargıları sağlamlaştırır. Zamanla bunlara yeni yargılar da eklenir. Böylece “görüş sahibi” olma dediğimiz özellik ortaya çıkar ki bu da insanı güvenilir, görüşleri tartışılmadan kabul edilen bir fert haline getirir” (2004: 149-150). Farabî sonuçta “aklı olgunluk” ile “ahlakî olgunluk” arasında bir ilişki olduğunu da belirtir.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Din* adlı eserinde akli “[y]aratılıştaki bir garîze (huy, özellik) ve kendisiyle eşyanın hakikati idrak edilen asıl bir nurdur. Zekâ ve zeyreklik (uyanıklık), ahmaklık ve gabâvet (anlayışsızlık) fitrîdir. Bunlar yaratılıştadır. Yaratılışında akıl ve fehimden (anlayıştan) yoksun olanlar bunu sonradan temin edecekler. Ancak bunlar kimsede varsa tecrübe ve derecelerle inkişâf ettirebilir ve geliştirebilir” (1975: 872) şeklinde tanımlar. Ona göre insana has bir özellik olan aklın iki yönünden bahsedilebilir: “Eşyanın gerçeğini bilmek ve kalpte ilim sıfatına sahip olmak”. Gazâlî’de akıl; “akıl, ruh, kalp, nefis” gibi kelimelerle eş anlamlı veya yakın anlamlı olarak kullanılır. Sonuçta akıl, insanda kabiliyet olarak vardır. Eğer yoksa sonradan edinilmesi mümkün değildir. O var olmalıdır, ancak o zaman sonradan geliştirilebilir (Deveci, 2007: 8).

Aydınlanmacılara göre akıl, insan yaşamı için hemen her şey demektir. Antik çağlardan beri insanı yükselten ve yücelten, onu diğer canlılardan ayıran ve üstün yapan akıl, insanın insan olması, bütün insanlığın ilerlemesi ve mutluluğa kavuşması için gereklidir. Akıl, akılcı düşünce demektir ve evrenseldir. O, her şeyin doğrusunu yapabilecek bir güce sahiptir. İnsan aklına eğitimle istenen şekil verilebilir. Aydınlanmacılık akli kutsallaştırarak her şeyi akılla çözmeye çalışır. “Aydınlanmanın parolası, akli kullanma cesareti göstermektir. Bir başka ifade ile akla tüm saygınlığını yeniden vermektir”. Kısacası, aydınlanmacılarda ilerlemenin motoru hem akıl hem de akılla birlikte işleyen bilim ve sanattır (Atak, 2009: 56-57).

Songar, akli insanın diğer canlılar arasındaki üstünlüğünü sağlayan kudret olarak tanımladıktan sonra onun sadece kişinin hayat mücadelesindeki başarısını sağlamadığını, bireyin iç âlemini düzene soktuğunu, ruhî olayların plan dâhilinde gerçekleşmesini sağladığını, insanı heyecan, korku, çapraşık duygu ve arzular, hırs ve ahlaksız eğilimlerden koruduğunu belirtir (1981: 26).

Bu görüşler ışığında tartışılan bireysel aklın sosyal ve kültürel hayatı etkilediğini savunan bilim adamları yanında tersine sosyal ve kültürel hayatın bireyin aklını/ bilincini etkilediğini söyleyen bilim adamları da vardır.

Bir değişim çağrısı olan ve akli insanlığın kurtuluşu olarak gören aydınlanma düşüncesi, başkasının kılavuzluğuna gerek duymadan aklını kullanma cesareti gösteren ve evrensel akıl ilkeleri doğrultusunda davranan insanların, kaderlerini kendilerinin belirleyeceğine ve arzu edilmeyen şeyleri değiştirerek mutluluğa ulaşılacağına inanır. Akli, insanın doğasına ait, bireysel, evrensel, deneysel, eylemsel gibi farklı durumlarda ele alır. Aydınlanmadaki akıl anlayışı, gelişme, iyileş(tir)me, ilmi ilerleme gibi konular üzerine kuruludur (Atak, 2009: 63).

Bireysel psikoloji okulunun kurucusu olan Adler, akli “içinde toplumsal ilginin de bulunduğu bir zekâdır ve bu da genellikle yararlı olan tarafa mahsustur” şeklinde tanımlar. Birey, akıl yoluyla bütün eylemleri, davranış ve ifade biçimlerini anlayabilecektir (Kurt, 2012: 153).

Konusu dört kavram üzerine (adalet devlet, akıl, kanaat) oturtulan *Kutadgu Bilig*'de Yusuf Has Hacib aklın Yaradan'ın yaratılana bahşettiği en önemli şey olduğunu ifade eder. Yusuf, aklın tanımını şu şekilde verir: “Aklın hareketi doğrudur, itibarı da büyüktür. Daima sağdan hareket eder, solu hiç yoktur. Doğru ve dürüst olan, aldatması olmayan, kabul edilebilecek tavır ve davranışlara sahip olan, uzun bir süre geçse bile doğru bildiği yoldan şaşmayan, yaptığı her şeyin esası doğruluk üzerine kurulan, sonuç vermeyen hareketleri ihtiyar, fakat kendisi genç olan, küçüklüğü sevimli, ihtiyarlığı sakın, kendisi yumuşak huylu, alçak gönüllü ve çok yararlı olan şey”dir (1869–1872).

Kutadgu Bilig'de Ögdülmiş ile temsil edilen akıl, bilginin kaynağı ve bilgiyi elde etme yolu olarak kabul edilir (Akgün, 1996: 95). Tanrı seçerek yarattığı varlık olan insana, akıl, bilgi ve dil vermiştir. Akıllı olmak Tanrı vergisidir. Bilgi akıl yoluyla sonradan elde edilir. Akıl ve bilgi insan hayatının anlam kazanmasını sağlayan iki güçtür. Akıl, karanlık gecede bir meşale gibidir, bilgi ise insanı aydınlatan ve yücelten bir ışıktır. İnsan akıl ile yükselir, bilgi ile büyür, bu ikisi ile itibar görür (Akgün, 1996: 95). Akgün, “Yusuf Has Hacib'in bilginin kaynağı olarak akli kabul ettiğini, bilgi edinme sürecinde aklın bir sınırı olduğunu ileri sürdüğünü, aklın bilginin depolandığı yer olduğunu söylerken rasyonalist (akılcı) olduğunu belirtir. Ancak halkı ve bütün dünyayı hükmü altına alma vasıtası olan bilginin doğuştan getirilmediğini, akıl hariç

her türlü bilgi ve faziletin sonradan kazanıldığını söylerken de tam tersine ampirist (deneyci) olduğunu ifade eder (1996: 97). Yusuf Has Hacib, akıl kavramını hep merkezde tutar, onu bilgi ve anlayış vasıflarıyla değerlendirir. Faziletli olan, beğenilen ve toplum tarafından kabul gören işler her zaman akıl ile yapılmamış mıdır?

Koç, *Kutadgu Bilig* ve *Babürnâme* örneğinden hareketle “Türk Devleti’nde akıl” incelediği makalesinde aklı hükümdar ve devlet adamlarıyla bağlantılı olarak “siyasi, idari ve askeri” başlıkları altında ele alır (Koç 2012: 61–72).

“Akıl” konulu atasözleri ele alınacağına ve atasözleri akıl ürünü olduğuna göre “Akıl nedir?” konusuna da kısaca bakmakta fayda olduğu düşünülmektedir. Atasözlerini oluşturması yanında toplumun temelini kuran ve çalışılan konu gereği bizi en çok ilgilendiren “kültürel ve uygulamalı akıl” nedir?

3.1. Kültürel Akıl (Kolektif Akıl veya Ortak Akıl)

Farabî’nin ahlakî akıl olarak tanımladığı akıl, tecrübe esaslı olması, bu açıdan bakıldığında uzun bir zaman diliminde gerçekleşmesi, faydalı olması gibi özellikleriyle kültürel akılla birebir örtüşür. Macit’in kültürel akıl tanımında vurguladığı şu hususlar bu açıdan önemlidir: “Akıl tecrübelerden başka bir şey değildir. Bu tecrübeler ne kadar çoksa nefis de o kadar akıllıdır. Tecrübe meydana gelmediği sürece bu akıl, ancak bi’l-kuvve akıldır” (Macit, 2013: 6). Kültürel akıl, herkeste var olması mümkün olmayan bir akıldır. Onun ortaya konulması için araştırma ve düşünme yoluyla elde edilen bilginin olması gereklidir. Macit, kültürel aklın dört temel unsurundan bahseder: “1. Tarihte iz bırakan düşünürler ve onların eserleri; 2. Türk tarihinde önemli rol oynayan, Türk milletinin mücadelesini veren siyasi şahsiyetler ve liderler; 3. Kültürel aklın sicilleri olan yazıtlar, arşivler ve amelî hayata ilişkin gelenekler; 4. Kültürel miras” (8–10).

Birey, sosyalleşme sürecinde toplumsal akıl ya da topluma dair düşüncelerin farkına varır. Toplumdan aldığı unsurlarla toplumla birlikte hareket eder ve ortak düşünme formuna uygun davranır. Toplumsal akılla birlikte ortaya çıkan bilinç, toplumda bütün etki ve ilişki alanlarının kesiştiği noktada geçerlik kazanır. Toplum üyelerinin ortak duyma, düşünme ve davranışta bulunmalarını sağlayan bilinçlenme sonucunda, toplumsal sorunlara karşı takınılan ortak tavır toplumsal bilinci ve kolektif aklı da ortaya çıkarır. Ortak akıl, bireyin toplum yapısı içindeki öznel, nesnel ve toplumsal konumunu da oluşturur. Birey, toplumdaki düşünme ve akıl yürütme kalıplarını paylaşarak kendini, yaptığı işleri, toplumsal ilişkilerini algılar ve anlamlandırır. Yani ortak akılla oluşan bu yapı, insanı yönlendirir. Bireye ortak bir anlamlar dünyası, algılama ve çıkarımlar yapma yetisi kazandıran ortak bir irade, ortak unsurlar, gelenekler, dinî anlayış ve ritüeller ortak bilinç veya kolektif akıl, bireylerin hayat tarzlarını belirler ve ortak duygu, tepki, heyecan ve coşkular üretir. Hayat büyük ölçüde bu kabuller, ortak tasavvurlar ve bilinç yönlendirmesinde sürer gider (Aytaç, 2003).

Asırlarca süren gözlem ve tecrübelerle dayanarak üretilen ve bireyin toplumsal akli benimseyerek üretimine katkıda bulunduğu bu halk kültürü mahsulleri -ki atasözleri de bunların içinde yer almaktadır- ortak aklın/bilincin ve ortak kültürel yapının unsuru olarak kabul edilirler.

3.2. Uygulamalı Akıl

“Amelî akıl, insanın tecrübe ettiği şeylerden yararlanmasını sağlayan melekedir” (Macit, 2013: 19). Birey, edindiği tecrübeler sonucunda, yol göstericilerin desteğiyle ve farklı yöntemler vasıtasıyla iyi ve kötüyü seçmeye, davranış biçimini ve tercihlerini belirlemeye ve bunlara bağlı olarak da hayat tarzını düzenlemeye çalışır. Uygulamaları da bu yönde olur ki bu yetiye “uygulamalı akıl” denir.

Atasözleri “kültürel akıl” ürünüdür. Atasözlerinin tekrara dayanması, uzun yıllar süren gözlemlere göre şekillenmesi, nasihat verici ve fayda sağlayıcı olması, geçmişten bugüne gelen kültürel bir miras olması gibi özellikleri de bunu göstermektedir.

Makalede, Türk dünyasının hemen hemen tamamında ortak olarak kullanılan “akıl” konulu atasözleri üzerinde “kültürel ve uygulamalı akıl” açısından değerlendirmeler yapılmasının yanında “ortak duyu ve düşünce dünyası”nın ne olduğu konusuna da yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda bakılacak ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu atasözleri taşıdıkları anlam ve konularına göre sınıflandırıp bu tasnif dâhilinde ele alacağız. Sonuçta Türk milletinin kültürel kodlarının belirlediği yol, atasözlerinin ortaya koyduğu ortak değerlerin ışığı altında belirlenmeye çalışılacaktır.

4. Konusu Akıl Olan Atasözleri:

Makalede, yukarıda da bahsettiğimiz çerçeve içerisinde akıl konulu atasözleri anlamları ve verdikleri mesaj/nasihatlere göre değerlendirilecektir¹

1. Başkalarının aklıyla hareket ederek başarılı olmak mümkün değildir. Başarı elde edilmiş gibi görünse de bu geçici bir durumdur. Kendi aklıyla hareket etmeyen kişi, belli bir aşamadan sonra ne yapacağını bilemez. Bu tür atasözleri, eğitim ve öğrenmedeki istek, güdülenme, zekâ ve bireysel farklılıklar gibi konuları işlemektedir. Örnek: “Koyma akıl, akıl olmaz” (Türkiye Türkçesi). ~ *Öz akılñ akıl, il akılı nakıl* (Türkmen Türkçesi). ~ *Koyma akıl bolmasa, tortma akl heç bolur* (Özbek Türkçesi). ~ *Akılın bolsa akılğa er, akılın bolmasa nakılğa er* (Kazak Türkçesi)².

2. Akıl insanın kendine aittir. Başkasından elde edilemez. Ancak gözlem ve tecrübelerle akıllı olunur. Akıl, Tanrı tarafından daha doğuştan insana verilmiştir. Sonradan edinilecek bir şey değildir. Ancak bilgi ile geliştirilebilir. Örnek: “Akıl parayla satılmaz. / Akıl pazarda satılmaz” (Türkiye Türkçesi). ~ *Akıl bazarda satılmaz* (Türkmen Türkçesi). ~ *Akıl bazarda satılmas* (Özbek Türkçesi). ~ *Akıl bazarda*

satılmas (Kazak Türkçesi). ~ *Sağıstı sadıp al polbas* (Hakas Türkçesi).~ *Aspa sıvlaha sutan ilme suk* (Çuvaş Türkçesi).³

3. İnsan, kendi aklıyla hareket etse bile birine danışmak, biriyle bilgi alışverişinde bulunmak gerekebilir. Bu açıdan önemli işlerde güvenilen, geniş düşünce sahibi insanlara danışmaktan, onların bilgi ve tecrübesine başvurmaktan kaçınılmamalıdır. İnsanı ilerleten ve diğer canlılardan ayıran farklı düşünmesidir. Herkes aynı düşünse ve aynı şekilde hareket etseydi, ilerleme ve gelişme olmazdı. Bu atasözünde bireylerarası zekâ farklılığından bahsedilmektedir. Akıl akıldan üstündür⁴. / Herkesin aklı bir olsa koyuna çoban bulunmaz. / *Köptön köp akıl çıgat*⁵

4. Herhangi bir işte insanın en büyük yardımcısı ve desteği aklıdır. Akıl olduktan sonra halledilemeyecek bir iş yoktur. O, insana, yaratıcı tarafından doğuştan verilmiştir. İnsan, onu iyi kullanmayı bilirse “Akıl kişiye (adama) sermayedir”⁶ / “Oğlum deli malı neylesin, oğlum akıllı malı neylesin” / “Akıllı oğlan neyer ata malını, akılsız oğlan neyer ata malını” (Türkiye Türkçesi). ~ *Akıllı balaga mal ne kerek? Akılsız balaga mal ne kerek?* (Kırım Tatar Türkçesi). ~ *Yaman ulga da, yahşı ulga da mal yıryma* (Nogay Türkçesi).⁷ / *Akıl var her şey var, akıl yok hiçbir şey yok*⁸. / *İlimdin padişası akıl, sözdün padişası nakil*⁹.

5. İnsanoğlu, başkalarına danışsa da kendi aklını üstün görür. Bir diğer söyleyişle birey kendi aklını beğenir, aklından şikâyet etmez. Bu konuya “kusursuzluk çabası” (Kurt, 2012: 154) denir ve bu çaba bireyde doğuştan vardır: “Akılları pazara çıkartmışlar, herkes (yine) kendi aklını beğenmiş (almış)” / “Akıllar gelin olmuş, herkes kendininkini beğenmiş” / “Kırk kişiye danış kendi aklından şaşma” (Türkiye Türkçesi) ~ *İle geñes, öz bileninden galma* (Türkmen Türkçesi). ~ *Kişige kiñes it, üz bilüviñ bilen iş it* (Tatar Türkçesi).¹⁰

6. Doğru yolu bulmak için aklın izleyeceği yöntem tektir, bu yoldan gidenler aynı sonuca ulaşırlar. Akıllı kişi, aynı zamanda tecrübelerden ve olaylardan ders alabilir. “Akıl için tarık (yol) birdir”¹¹.

7. Akılsız dost, iyi niyetli olsa bile düşünmeden ve fark etmeden yaptıklarıyla dostuna zarar verebilir. Düşman akılıysa, akıl yoluyla onun yapacakları tahmin edilir, ona göre tedbir alınır. “Akıllı düşman, akılsız dosttan hayırlıdır” / “Deli dostun olacağına akıllı düşmanın olsun” / “Akıllı düşman akılsız dosttan yeğdir” (Türkiye Türkçesi). ~ *Akmak dostdan, dana düşman yagsı* (Türkmen Türkçesi). ~ *Ahmak dostdan, dana düşman yagsı* (Özbek Türkçesi). ~ *Akıldı duspan tentek dostan artık* (Kazak Türkçesi). ~ *Asla taşmanran an hara, ayvan tursan hara* (Çuvaş Türkçesi).¹²

8. Akıllı kişi her zaman üstün tutulmalıdır. Kişilik oluşumunda insanın çevresi ile toplumun etkileri inkâr edilemez. İnsan kişiler arası ilişkilerde yanındakine güvenmek ve dayanmak ister. “Akıllıyla taş taşımak, deliyle bal yemekten yeğdir”

(Türkiye Türkçesi). ~ *Ekilsiz bilen polu yigiche, ekillik bilen taş toşu* (Uygur Türkçesi). ~ *Akimakpen as işkenşe, akıldımen tas köter* (Kazak Türkçesi)¹³.

9. Akılsızca, düşünmeden hareket etmek insana sorun çıkarır, yapılacak iş kolay bile olsa zorlaşır. Bu yüzden sakın olmak ve düşünerek iş yapmak tercih edilir. Bu atasözünde akıl farklı bir benzetmeyle ele alınmıştır. Gazali'nin de dediği gibi, insanın bedeni şehir; akıl yani insanın idrak edici gücü o şehri idare eden padişah gibidir. Onun idrak edici güçleri ise padişahın askerleri ve yardımcıları gibidir. Kısacası akıl, bireyi idare eden bir güçtür. Eğer insanın sınırlarını bozan, duygularını alt üst eden bir olay olursa önce insan bedeni zarar görür. "Akılsız başın zahmetini ayaklar çeker" (Türkiye Türkçesi). ~ *Başda akıl bolmasa, iki ayaga güyç düşer* (Türkmen Türkçesi). ~ *Ekilsiz başniñ derdini put tartidu* (Uygur Türkçesi). ~ *Basta mıy jok bolsa, eki ayakka küş tüser* (Kazak Türkçesi). ~ *Ali tunine pü siklet* (Çuvaş Türkçesi)¹⁴. / Akılsız iti (köpeği) yol kocatır. / Balık ağa girdikten sonra akli başına gelir.

10. Akıllı kişi, olumsuzlukları görek gözlemler, sonuçta olumlu davranışlar geliştirebilir. "Edebi edepsizden öğren" (Türkiye Türkçesi) ~ *Akıllı edepni edepsizden öğrenir*. (Kırım Tatar Türkçesi)¹⁵.

11. Her şeye hazırlıklı olmak gerekir. Akıl da bunu gerektirir. İnsanoğlu ummadığı, düşünmediği şeylerle karşılaşabilir. "Akla gelmeyen başa gelir ~ Akla gelen başa gelir".

12. Akıllı olmanın takvim yaşıyla bir ilgisi yoktur, bazı insanların takvim yaşı ileride olsa da zekâ yaşı geride olabilir. Bu atasözünde öğrenme konusundaki bireysel farklılıklara işaret edildiğini de söylemek mümkündür. "Akıl yaşta değil baştadır" (Türkiye Türkçesi) ~ *Akil yaşda bolmaz, başda bolar* (Türkmen Türkçesi). ~ *Akl yaşta emes, baştadır* (Özbek Türkçesi). ~ *Akil casta emes basta* (Kazak Türkçesi). ~ *Huyga çastañ nimes, pastañ* (Hakas Türkçesi)¹⁶.

13. Tembel, kendisine buyurulan işi yapmamak için ya onun yapılmasına ihtiyaç olmadığını söyler ya da buyurulan biçimde değil işine geldiği biçimde yapmayı önerir. Bu atasözünde de bireysel farklılıklar ve eğitim konusuna değinilmektedir. "Tembele iş buyur, sana akıl öğretsin" (Türkiye Türkçesi). ~ *Erñeve iş buyursañ, ol saña akıl biyr* (Türkmen Türkçesi). ~ *Tambalga iş buyursañ, atañ dek nasihat beradi* (Özbek Türkçesi). ~ *Calkoogo iş buyursañ, özünö akıl üyrötöt* (Kırgız Türkçesi). ~ *Süreğe suoh süüs sübeleh* (Yakut Türkçesi)¹⁷.

14. Akıllı olmak yanında atak ve hızlı olmak da önemlidir. Bazen bir işi fazla düşünmek ya da irdelemek zaman kaybına sebep olur. Eğitim durumu ve bireysel farklılıklar, insanların farklı karakterlere sahip olmasını sağlayan özelliklerdendir. "Akıllı düşününceye kadar deli çayı geçer" (Türkiye Türkçesi). ~ *Akıllı oylanyañça, tentek işni bitirer*. - *Sag sagımyanga, deli suvdan geçer* (Türkmen Türkçesi). ~ *Ekillik*

oylap turgiçe, ehmek sudin üzüp ötüptu (Uygur Türkçesi). ~ *Akıldı oylaganşa, akımak suvğa keter.* – *Ez ezip bolğanşa, tevel cumısın bitirip bezip bolar* (Kazak Türkçesi). ~ *Aslı ankarsa iliççen uhmałhi tusa ta tuna* (Çuvaş Türkçesi)¹⁸. / “Akıllı köprü arayınca dek deli suyu geçer” / “Akıllı düşününceye kadar deli oğlunu everir”.

15. Değmeyecek şeylerle uğraşmak, akıllı boşuna kullanmak demektir. İsteği olmayan, güdülenmemiş, düşünmeyen birine anlamayacağı şeyleri öğretmek neredeyse imkânsızdır. Kısacası akıl, olumlu davranışlar geliştirmede çok önemlidir. “Tatsız aşa tuz neylesin, akılsız başa söz neylesin”.

Ayrıca, bir delinin yaptığı bir işi akıllıların düzeltmek yerine yeniden yapması daha iyidir. Akılla ve planlayarak hareket etmek zaman kaybını önler. “Bir deli kuyuya bir taş atmış, kırk akıllı çıkaramamış”.

16. Duygusal değil, akılcı davranmak gerekir. Geçici bir olayın etkisinde kalan bir birey, akıyla hareket edip akılı doğrultusunda davranışlar göstermeyebilir: “Acıklı (dertli) başta akıl olmaz”. Büyük sıkıntılar içinde bulunanlar mantık dışı işler yapabilirler.

Anlamları açısından değerlendirilen “akıl” konulu atasözlerinde insan psikolojisi ile ilgili olarak “eğitim ve kişilik” konuları ele alınmış görülmektedir. Öncelikle, eğitim ve öğrenme, istekli olma, güdülenmenin önemli olduğunu vurgulayan, zekâ ve bireysel farklılıklara temas eden atasözlerinden söz edilebilir. Bu konuların 1. ve 12. atasözlerinde işlendiği görülmektedir.

İkinci olarak atasözlerinin akla ve mantığa seslenerek kişiyi hayata hazırladığı, sosyal açıdan yetenekli bireyler olmaları konusunda yardımcı olduğu konusu yer almaktadır. 6, 7, 8, 9, 10, 13 numaralı atasözleri bu anlamları içermektedir.

Diğer ele alınan konu “kusursuzluk yasası” olarak da bilinir. İnsanoğlu kendini beğenen bir yapıya sahiptir. Her şeyden şikâyet eden insan, aklından şikâyet etmez. Bu, insanoğlunda doğuştan vardır. Bu görüşün, 5 numaralı atasözünde yer aldığı tespit edilmektedir.

Akıl konulu atasözlerinin çoğunda “kişilik, kişilik farklılıkları, kişilikte benimseme ve uyum, endişe, tereddüt gibi duygular; kişilik bozuklukları, kişiliğin önemi” gibi konular ele alınmaktadır. Bu durum, Türk kültürünün öncelikle insana değer verdiğini, insanın kişiliği, kişilik oluşumu, insan eğitimi ve davranışlarına önem verdiğini göstermektedir (2, 3, 4, 11, 12, 14, 15, 16 numaralı atasözleri).

Atasözleri “kültür” denilen değerler bütünü içerisinde her toplumun kendine has yaşayış ve davranışlarından ortaya çıkmıştır. Yani toplumun özünü gösterir. Bu açıdan ele alındığında akıl konulu atasözlerinin akıllılık/akılsızlık açısından tecrübe ve gözlemlere dayalı olarak yol gösterici olmasıyla, doğru/yanlış, iyi/kötü, vs.

seçiciliğiyle, davranışları belirleme ve yarar gözetme gibi hayat tarzını etkileyerek sosyal alanda uygulanmasıyla, belli ölçü ve değerlerin toplumda yerleşmesiyle de sosyal değerler sistemi açısından önem taşıdığı ve taşıyacağı açıkça görülmektedir. Bundan hareketle, atasözlerinin sosyal hayatın bazı alanlarında özellikle eğitimin çeşitli boyutlarında, bir milletin kendi kültürünün tanıtılıp öğretilmesinde kullanılması gerektiğini vurgulamak gerekir.

Konusu “akıl” olan atasözleri topluma sosyal değer olarak yerleşmekte ve insanlara “ortak akıl” yolunu göstermektedir. Mesela: Doğru ve dürüst yapılacak işte yol gösterici olan akıldır. Akıl, insanda doğuştan vardır; gözlem ve tecrübeyle zenginleştirilir. İnsan her ne kadar kendi aklına güvense de danışmakta fayda vardır. Herkesin her şeyi bilmesi mümkün değildir. Olaylar karşısında duygusal değil akılcı davranmak gerekir. Bütün bunlar, hayat tarzımızı da etkileyen ortak değerler bütünüdür. Kültürel değerler toplumdan topluma değişebildiğine göre bir bireyin davranışları kendi kültürü içinde değerlendirilmelidir. Bir birey içinde bulunduğu toplumun ortak aklı/bilinci ile hareket edildiğinde manevi ve toplumsal yanını tamamlayarak, hayat karşısındaki tavrını belirleyerek huzur ve mutluluğu yakalayabilir. Bunu da ancak yine bu değerleri kullanarak eğitim yoluyla ve ortak akılla bireylere kazandırmak mümkündür.

5. Genel Değerlendirme ve Sonuç:

Sosyal değerler içerisinde önemli bir yer tutan atasözleri, toplumu ayakta tutan değerleri nesilden nesile taşırlar. Bu taşıma sürecinde tarihle bağ kurulurken bir yandan da kültürel kodlar aktarılır. Bu kodlar kültürel değerlerin oluşmasını sağlar.

Tecrübeye dayanarak ortaya çıkıp tarihten bugüne uzanan süreçte kalıcı olan, kültürel miras kabul edilen, “kültürel akıl” örneği olan atasözleri, temelde tarihî ve manevî değerlere dayanmaktadır. Bu yolla her kültür kendi bünyesinde oluşturduğu kültürel akıl ile olaylara ve düşüncelerine yön vermekte, hayat tarzını belirleyerek tavır almaktadır. Bu tavırla ve davranış biçimimizle belirlediğimiz değerler bütünü, tercihlerimiz, kabullerimiz, hükümlerimiz hem insanlar arası ilişkilerimizi belirlemekte hem de hayata karşı bakışımızı ve duruşumuzu göstermektedir. Bu açıdan atasözleri, bizi biz yapan, diğerlerinden bizi ayıran, millî yapımızı oluşturan anlamlar birliğidir, ortak bir değerdir.

Tecrübelerden yararlanma, hayat tarzını ve davranış biçimini düzenleme konusundaki etkisi, atasözlerinde ‘uygulamalı akıl’ın kullanıldığını da göstermektedir. Uygulamalı akıl, toplum içindeki birlik, dayanışma ve uzlaşmanın bir göstergesidir. Anlaşmayı sağlayan, birlikte yaşama kültürünü oluşturan, ortak duygu ve düşünceleri paylaşmamızı sağlayan, bir kültüre ait olma bilincini yaratan, kültürel akılı işler hale getiren uygulamalı akıldır. Ortak kültür kodlarının benimsenmesi ve uygulanması ile ortak katılımı sistemli bir şekilde sağlayan ve birliği kuran da bu

akıldır. Ortaklığın temelinde yer alan tarihî bağ da bu yolla ortaya çıkmakta, böylece bilinmeyen başlangıçtaki gözlem ve tecrübelerle dayanan temel felsefeye bağlılığı da göstermektedir.

Türk dünyasındaki akılla ilgili ortak atasözlerinde “ortak akıl”ın ortaya çıktığı; kültürel değerler ve bunların uygulanması açısından ele alındığında hem kültürün hem de hakların ‘ortak akıl’ yoluyla topluma yerleştirildiği görülmektedir. Buna ek olarak Türk topluluklarının düşünme tarzının aynı olduğu yani bu toplulukların aynı zihni mekânda yaşadığı ve aynı sosyal yapıyı paylaştığı ortadadır. Dolayısıyla akıl konulu atasözleri “milli kimlik / karakter”ın bir ifadesidir.

Akılla ilgili atasözleri, akıl yoluyla yapılacak işler hakkında bilgi vericiliği ve yol göstericiliği yanında hayatla mücadele ederken aklın yeri, toplum iletişimi ve dilinde, sosyal ve kültürel şekillenişte akıllı davranışın önemi, bilgi birikimi elde edip bunu korumak ve diğer nesillere aktarmada, tecrübelerin gelecek nesillere aktarılmasında akıllı olmanın değeri ve aklın merkeze alındığı ortak bir yapıya işaret etmektedir.

Türk dünyasında ortak olan değerlerden bazıları evrensel değerler olarak da karşımıza çıkar. Genel olan bu evrensel değerler, bütün toplumlarda benzerlik arz eder.

Akıllı davranmak gerektiğini, akılsızlığın başımıza neler getirebileceğini bize özetleyen atasözleri, tarihî dönemlerdeki hayatımız ile tecrübelerimizin kültürel temelini atması yanında sözlü anayasa diyebileceğimiz “Türk töresi”nin de geçmişten bugüne kadar ulaşan bir görüntüsüdür.

Atasözleri akıllılık ve akılsızlık ölçeğinde yapılan işlerin sonucunun ne olacağını bize sebep-sonuç ilişkisi içinde anlatırlar. Bu anlamda ders vericidirler.

Türk dünyasında kullanılan “akıl” konulu atasözleri üzerindeki değerlendirmeden hareketle şunları söylemek mümkündür: Farklı dinlerde, farklı kültürlerin etkileşiminde olmalarına ve birbirinden uzak coğrafyalarda uzun süredir ayrı yaşamalarına rağmen Türk dünyası atasözlerine göre en gerçek yol gösterici akıl ve onunla doğrudan bağlantılı olan bilim/ilim yoludur. Akıl yoluyla yapılması gerekenleri aktaran atasözleri, Türk milletinin zihin yapısının bir göstergesi, aynı zamanda Türk dünyasının ortak kültürel değerlere ve kültürel belleğe sahip olduğunun, bir ve bütün olduğunun da ifadesidirler.

Kısaltmalar

afgn. (Afganistan Türkçesi); ahsk. (Ahıska Türkçesi); alty. (Altay Türkçesi); altn. (Altınordu Türkçesi); balk. (Makedonya-Kosova Türkçesi); başk. (Başkurt Türkçesi); blgr. (Bulgaristan Türkçesi); btrk. (Batı Trakya Türkçesi); çağt. (Çağatay Türkçesi); dbrc. (Dobruca Türkçesi); çuvş. (Çuvaş Türkçesi); dbrc. (Dobruca Türkçesi); dlrn. (Deliorman Türkçesi); dltü. (Divanü Lugat’it-Türk); gagz. (Gagavuz Türkçesi); gazr. (Güney Azerbaycan Türkçesi); haks. (Hakas Türkçesi); hrsn. (Horasan Türkçesi);

kary. (Karay-Kırımçak Türkçesi); kazk. (Kazak Türkçesi); kazr. (Kuzey Azerbaycan Türkçesi); kbrs. (Kıbrıs Türkçesi); kerk. (Musul-Kerkük Türkçesi); kırm. (Kırım Tatar Türkçesi); kklp. (Karakalpak Türkçesi); kpçk. (Kıpçak Türkçesi); krçy. (Karaçay-Malkar Türkçesi); krgz. (Kırgız Türkçesi); kşky. (Kaşgay Türkçesi); kumk. (Kumuk Türkçesi); nog. (Nogay Türkçesi); oğzt. (Oğuz Türkçesi); osml. (Osmanlı Türkçesi); özb. (Özbek Türkçesi); tatr. (Kazan Tatar Türkçesi); trkm. (Türkmen Türkçesi); ttü. (Türkiye Türkçesi); tuva. (Tuva Türkçesi); uyg. (Uygur Türkçesi); yakt. (Yakt (Saha) Türkçesi).

Son Notlar

- 1 Türk dünyasında ortak kullanılan atasözleri "Özkul Çobanoğlu (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara" adlı eserden tespit edilmiştir. "Akıl"la ilgili çok daha fazla ortak atasözünün bulunduğu malumumuzdur. Buradaki her maddede Türk lehçelerinin her bir grubundan birer örnek metin içerisinde diğerleri dipnotta verilecektir.
- 2 ttü. Koyma akıldan akıl olmaz./ osml. *Sokma akıl, sekiz adım gider.*/ balk. *Sokma akıl, yok akıl.*/ blgr. *Koyma akıldan akıl olmaz.*/ dbrc. *Öz akılın akıl, el akılı pakıl.*/ gagz. *Sokma akıl akıl olmaz.*/ gazr. *Sokma akıl akıl olmaz.*/ kazr. *Koyma haldan hal olmaz, hal özü esli gerek.*/ kırm. *Oz akılñ – akıldır, el akılı – pakıldır.*/ kklp. *Akılñ bolsa akılga er, akılñ bolmasa nakılga er.*/ tatr. *Üz akılñ üzekte, kişi akıl kiştekte.*/ urml. *Dogma olmaan sora hoyulma turmay.*
- 3 altn. *Akil paraman satılmaz.*/ osml. *Akil para ile satılmaz.*/ afgn. *Akil bolvosu köz tamdın teşiği.*/ alty. *Uhbasti üretpе ötböstü cülübe.*/ balk. *Akil pareylen akınmas.*/ başk. *Akil bazarda hatılmas.*/ blgr. *Akil pazarda satılmaz.*/ dbrc. *Akil para man satılmaz.*/ dlrm. *Akil pazâda satılmaz.*/ gagz. *Akil pazarda satılmaz.*/ gazr. *Edeb bazarda satılmaz.*/ kazr. *Agıl bazarda satılmaz.*/ kbrs. *Akil pazarda satılmaz.*/ kırm. *Akil bazarda satılmaz.*/ kklp. *Akil bazarda satılmaydı.*/ krçy. *Akil bazarda satılmaydı.*/ krgz. *Akil bazarda satılбайт.*/ kşky. *Ekl bazarda bulunmaz.*/ Edeb bazarda satılmaz./ kumk. *Hakil satılıp alınmay.*/ tatr. *Akil bazarda satılmas.*/ tuva. *Ugaan akşa-bile sattınmas.*/ uyg. *Ekilni ahçığa setivalgili bolmas.*
- 4 Hamdi Hasan (1997). *Makedonya ve Kosova Türklerince Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*, TDK Yay., Ankara, s. 27.
- 5 "Herkesе danışıldığında daha farklı düşünceler ortaya konur". Ülkü Çelik Şavk (2002). *Kırgız Atasözleri*, TDK Yay., Ankara, s.152.
- 6 *Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü* (1989). Dergah Yayınları, 4. baskı, İst. 1989, s.39; "Akıl bük sermayedir." Hamdi Hasan (1997). *Makedonya ve Kosova Türklerince Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*, TDK Yay., Ankara, s. 27.
- 7 altn. *Atadin akıllı uluna mal ne kerek, akılsız uluna mal ne kerek.*/ oğzt. *Oğul dahı neylesün, baba ölüp mal kalmasa; baba malından ne faide başda devlet olmasa.*/ osml. *Akıllı oğlan neyler ata malını, akılsız oğlan neyler ata malını.*/ balk. *Deli neyler mali, akıllı neyler mali.*/ başk. *Yakşı balaga ata mali kerekmey, yaman balaga mal kaldırıv kerekmey.*/ blgr. *Akıllı neyler balı, akılsız neyler mali.*/ dbrc. *Akıllı balaga mal ne kerek, akılsız balaga mal ne kerek.*/ gazr. *Şourlu oğul neyler ata pulunu, bi şour oğul neyler ata malunu.*/ kazr. *Oğul yönlü olsa neyler ata malını yönsüz olsa neyler ata malını.*/ kbrs. *Hayırlı eyler mali, hayırsız neyler mali.*/ kerk. *Eyi evlat neynesin baba mali harap evlat neynesin baba mali.*
- 8 Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler II (1996). TDK Yay., Ankara, s. 21.
- 9 Ülkü Çelik Şavk (2002). *Kırgız Atasözleri*, TDK Yay., Ankara, s.127.
- 10 altn. *Bilip yasagan aldanmas.*/ oğzt. *Bir bilüre tanış, bildüğün işle.*/ osml. *Bilire danış bildiğin işle.*/ blgr. *Kırk kişiye danış, kendi aklından şaşma.*/ kazr. *Öz algımı özgeye verme.*/ kşky. *Öz bildiğini elden koyma.*
- 11 *Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü* (1989). Dergah Yayınları, 4. baskı, İst., s.39.
- 12 çağt. *Akılsız dostdın akıllı düşman yahşidür.*/ oğzt. *Cahilün dostluğından alimün düşmanlığı yğdür.*/ osml. *Akıllı düşman, akılsız dosttan yeğdir.*/ afgn. *Nadandan dozok âzâr.*/ ahsk. *Ahullı düşmen, nadan dostdan yahşidür.*/ balk. *Akıllı düşmandan korkma, akılsız dosttan kork.*/ başk. *Akıllı düşman nadan dutsan yakşırak.*/ blgr. *Budala dosttan, akıllı düşman iyidir.*/ dbrc. *Akıllı düşman, akılsız dosttan iygidir.*

- dlrm. Akılsız dostun olcâna akıllı düşmanın olsun./ gazg. Aarif düşman, ahmak dosttan taa iyi./ gazr. Deli dosttan ağıllı düşman yaşıdır./ haks. Hıyga ırcı, alıg mancıdañ arth./ kary. Akıllı düşman, gamor dostan şadır./ kazr. Ağıllı düşman nadan dosttan yaşıdır./ kbrs. Akıllı düşman akılsız dosddan eyidir./ kerk. Akıllı düşman akılsız dosttan yeğdir./ kırm. Deli dostuñ olunça, akıllı düşmanıñ olsun./ kklp. Akılsız dostan, akılı düşpan artık./ krçy. Teli şahuñdan akıllı cavuñ aşu./ krgz. Akılsız doston, akılduu düşman artık./ kşky. Ekili düşmen ekili yoh dostan yeyterdir./ kumk. Akıllı düşman, akılsız dosttan aruvdur./ tatr. Cüler dustan akıllı düşman yaşırak./ uyg. Ehmek dosttin ekillik düşmen yaşı./ tuva. Amaay öñnükke köörge kajar dayzan deerredir./ yakt. Öydööh östööh ahaarı dogar bıdan orduk.
- 13 ögtz. Deli ile konuşımdan uslu ile savaşı yeğdir./ osml. Nâdân ile konuşımdan ârif ile taş atmak yeğdir. Deli ile helva yemekten uslu ile savaşı yeğdir./ ahsk. Ahıllıyinen çekkişmeñ ceyilinen halova yemededen eydür./ blgr. Akıllı ile taş taşımak, ahmakla helva yemekten iyidir./ gazr. Ahil ilen taş daşı cail ilen bal yeme./ kazr. Esil ile daş daşı bed esile eme aşu, cahil ile aş eme ahil ile daş daşı./ kırm. Akılsıznen aş aşğance, akıllınen taş taşu./ kklp. Akımakpen as işkenşe, akıldımen taş köter./ urml. Ahıllınen çuvala d'ir.
- 14 kpçk. Adak al kılssa nağeh hasleti şum bela başka kilür. / altn. Akılsız başnın ayaklar çeker zahmetini./ osml. Akılsız başın zahmetini ayak çeker./ afgn. Akıl bolvosu putka küç kelet. / ahsk. Ahılsız baş elinden sefil ayak neler çekiye./ balk. Akılsız baş ayakları yoroltoror./ başk. Başnında akılıñ bulmaha ayagıña kôs./ blgr. Akılsız başın belâsını ayak çeker./ dbrç. Başta akıl bolmasa eki ayakka zor gelir./ dlrm. Akılsız baş sâbine kaz güttür./ gazg. Akılsız başın zahmetini ayak çeker./ gazr. Başa geleni ayak çeker./ kary. Başta akıl bolmasa, eki ayakka zo verir./ kazr. Ahmak başın belâsını ayaklar çeker./ kbrs. Akılsız başın cezasını ayaklar çeker./ kerk. Akılsız başın zahmetini ayak çeker./ kırm. Akılsız başnıñ belâsını aâk çeker./ kklp. Basta mi bolmasa, yeke ayakka tımın bolmaydı./ krçy. Başdan akıl ketse; eki ayakka küç kirir./ kşky. Akılı olmayanıñ, canı azabdadır./ nogy. Başta akıl bolmasa, eki ayakka küş keler./ tatr. Başnında miyüñ bulmasa, ayagıña avrılık./ urml. Deli başha bola, ayahlarga da ragatlıh yoh.
- 15 osml. Edebli edebi edebisizden öğrenmiş. / blgr. Edebsizden ırsını satın al. / gazr. Edebi edebisizden örgeş. / kazr. Edebi kimden öyrendin? Edebsizden. / kbrs. Terbiye terbiyesizden öğrenilir. / krçy. Akılı akılsızdan üren. / krgz. Adepdziden da edeptüülükü üyrön. / kşky. Edeb bazarda satılmaz. / özbk. Adabni beadabdan örgan. / trkm. Edebi biederlerden övren.
- 16 dltü. Tirig esen bolsa tang öküş körür./ altn. Akıl çasta bolmas, basta bolur. – Akıl casta tuvil basta./ çağt. Akıl başda imes yaşıdadur./ osml. Akıl yaşta değıl baştadır./ afgn. Akıl yaşda bolmaz, başda bolar./ balk. Akıl yaşta dıldr, baştadır./ başk. Akıl yeşte tügil başta./ bbck. Akıl yaşta değıl, baştadır./ blgr. Akıl yaşta değıl, baştadır./ dbrç. Akıl yaşta tuvil, baştadır./ dlrm. Akıl yaşta dil, başta./ gazg. Akıl yaşta diil, baştadır. / gazr. Kişinin yaşına bahma başına bah./ hrsn. Akıl yaşda değıl, başsadu./ kary. Akıl çasta tuvil, başta./ kazr. Ağıl başda olar, yaşda olmaz./ kbrs. Akıl yaşda değıl, baştadır./ kerk. Akıl yaşta döğü baştadı./ kırm. Akıl çasta tuvil, baştadır./ kklp. Akıl casta emes, basta./ krçy. Akıl kartda da, çasta da tüldü, başdadı./ krgz. Akıl çasta emes başta bolot./ kşky. Ekil yaşda deyiş baştadır./ kumk. Hakıl yaşda bolmas, başda bolur./ nogy. Akıl yasta tuvil, basta. / tatr. Akıl yaşta tügel, başta./ uyg. Ekil yaşta emes, başta./ yakt. Öy saaska buolbakka, töböğö baar buolar.
- 17 dltü. Ermegüke eşik art bolur./ altn. Erinçekke iş buyursan saga es uyretir./ ögtz. Kahala yumuş buyursan, yedi kitablık nesihat eder./ osml. Tembele iş buyur sana akıl öğretsin./ balk. Dembele iş cüster, o sana akıl cüstersin./ başk. Yalkayza iş öyrethiñ, il siñe akıl öyrettir./ blgr. Yolla haylazı işe, akıl versin sana./ dbrç. Aylazga iş berseñ, o saga nasiyat berir./ dlrm. İş buyü püsür akıl vêsın sana./ gazg. Haylazga iş sööle sana marefet öretsin./ gazr. Tênbêlé iş buyur, o sênê ağıl öyretsin./ kary. Dombelge bir iş ısmarlasan – sana anan-baban terbiesin verir./ kazr. Kürê kulluk buyurursan kaydar sênê nêsihê verêr./ kbrs. Tembele iş buyur arkasından sen git./ kırm. Tenbelge iş buırsañ saña akıl ogretir./ kklp. Calkavga is buyırsañ sagan akıl üyretedi./ tatr. Yalkavga yomış kuşsañ, ul siña akıl bire./ uyg. Horunni işka buyırsañ, atañdin artuk ekil körsiter.
- 18 altn. Akıllı akıl tüşüngeçe tentek işin körür./ ögtz. Uslu sanur sanunca delü oğlın everür./ osml. Akıllı köprü araymıcağa dek, deli oğlunu everir./ afgn. Min çenede bir tandık ceniptir./ balk. Akıllı düşürken, dli düğün yapar./ başk. Akıllı uym uylagansı, işer işin bötörgön./ blgr. Akıllı düşünene kadar deli suyu geçer./ dbrç. Akıllı tüşünip algaşı, akılsız işin pitiñir./ dlrm. Eşek alaf beklerken bi

çiten saman yemiş./ gazr. Ekilli çayı dehetliye deli vurar çayı geçer./ haks. Hıga sağinganca teere alig sugrı irtibizer./ kary. Akıllı tüşinip tapkaşık, matuvniñ ulı tuvgan./ kazr. Agıllı fikirleşince deli çaydan keçdi./ kırm. Akıllı oylağance, tentek işini bitirir./ krçy. Akıllı sağış etginçi, teli işin bitdirir./ kşky. Ekilli durdu saygış saya, deli öz oğlunu evlendirdi./ tatr. Uylı uylap torgançı, tevekkeleneñ ei betken. – Akıllı küper tapkançı, santıy sudan kiçken.

Kaynakça

- Açıklamalı Atasözleri Sözlüğü*. (1989). 4. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Aksoy, Ömer Asım. (1995). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Ankara: İnkılâp Yayınları.
- Arat, Reşit Rahmeti. (1947). *Kutadgu Bilig-I*. İstanbul: MEB Basımevi.
- . (1985). *Kutadgu Bilig-II*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Aranyosi, Ezgi Ulusoy. (2010). "Atasözü" Neydi, Ne Oldu?", *Millî Folklor*, Yıl: 22, sayı: 88, s.14.
- Atak, Seyit Ahmet. (2009). "Aydınlanma Felsefesinin Bir Kazanımı Olarak Akıl", *SBArD*, Mart, sayı: 13, s. 55-64.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. (1996). *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler I-II*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aytaç, Ömer. (2003). "Bilincin Sosyolojik Analizi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı: 4. Erişim tarihi: 25.11.2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067893>.
- Çobanoğlu, Özkul. (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Deveci, Melek. (2007). "Gazâlî'nin Düşünce Sisteminde Aklın Yeri". Selçuk Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Elçin, Şükrü. (1986). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- . (1992). *Halk Edebiyatı Araştırmaları II*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gazâlî. (1975). *İhyâu' Ulûmi'd -Din*. Çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları. Cilt. 1-3.
- Hamdi, Hasan. (1997). *Makedonya ve Kosova Türklerince Kullanılan Atasözleri ve Deyimler*, Ankara: TDK Yayınları.
- Journet, Nicolas. (2009). "Kültür Nedir?", *Evrenselden Özele Kültür*. Der: Nicolas Journet. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1988). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Koç, Bilal. (2012). "Türk Devleti'nde Akıl: Kutadgu Bilig ve Babürnâme", *AÜ – DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 31, Sayı: 52, s: 55-78.
- Kurt, İhsan. (2012). *Türk Atasözlerine Psikolojik Yaklaşımlar*, 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2002). *Psikolojiden Kültüre*. İstanbul: Eğitim Kitabevi Yayınları.
- Macit, Nadim. (2013). "Türk Milliyetçiliği ya da Kültürel Akıl: Zihniyet ve Eylem", *Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Merkezi*, Nisan, 1-26 (Erişim tarihi: 27.12.2016. www.turkakademisi.org.tr)

- Parla, Taha. (1992). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sertkaya, Osman Fikri. (1983). “Eski Atasözleri Üzerine”. *Şükrü Elçin Armağanı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. s. 275-291.
- Şavk, Ülkü Çevik. (2002). *Kırgız Atasözleri*. Ankara: TDK Yay.
- Turhan, Mümtaz. (1969). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Uysal, Enver. (2004). “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, s. 141–156.

DAĞ, SU VE MAĞARA KÜLTLERİ BAĞLAMINDA ANKARA HÜSEYİN GAZİ TÜRBESİ* **

Çiğdem AKYÜZ***

Öz

Yeryüzünü sabit tuttuğuna inanılması bakımından “yerin çivisi” ve yeryüzünün en yüksek noktalarını teşkil etmesi bakımından da “Tanrı’nın mekânı” olarak tasavvur edilen dağ, eski Türk inanç sistemlerinde bir kült olarak geleneksel pratikleri ve sosyal yaşamı şekillendirir. Dağ, aynı zamanda çağlayan nehirlerin, pınarların ve akarsuların kaynağını barındırır. Su ise maddi ve manevi yaşamın kaynağı ve idame ettiricisi olarak tüm inanışlarda kutsal kabul edilir. Bu bakımdan birçok kutsal anlatının dağ ve su etrafında teşekkül ettiği ifade edilebilir. Dağ, mağara ile birlikte kutsal kişiliklerin tefekkür mekânıdır. Nitekim Ankara’nın Mamak ilçesinde yaşadığı belirtilen Anadolu erenlerinden Hüseyin Gazi’nin bölgede kendi adı ile anılan bir dağ, bir türbe ve onun kutsal kişiliği ile ilintili anlatılar mevcuttur. Diyalektik bir etkileşimle hem dağı hem Hüseyin Gazi’yi kutsayan bu anlatılarda, su ve mağara kültürleri de dikkati çeker. Söz konusu anlatılar, bölgedeki yükseltelerin isimlendirilmesi çerçevesinde kutsal dağ ve mağara metaforuna, bölgedeki su kaynaklarının menşei hakkında bilgiler vermesi bağlamında da kutsal su metaforuna atıf yapar.

Bu çalışmada, Hüseyin Gazi etrafında teşekkül eden anlatılar, basılı kaynakların yanı sıra kaynak kişiler ile yapılan birebir mülakatlar yolu ile derlenerek dağ, su ve mağara kültürleri bağlamında ele alınmıştır. Söz konusu anlatılardan mühlhem tarihî kişiliklerin fenomenlere evrilmesi ve yer adlarının efsanevi menşei konusu irdelenmiştir. Bu kavramsal çerçevede Hüseyin Gazi hakkında anlatılabilen sözlü veriler, kutsal kişiliğinin, tarihî kişiliğinin önüne geçtiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin Gazi Dağı, Hüseyin Gazi Türbesi, dağ kültü, su kültü, mağara kültü.

ANKARA HUSEYİN GAZİ TOMB IN THE CONTEXT OF MOUNTAIN, WATER, AND CAVE CULTS

Abstract

Mountain is believed to keep the earth “stand straight” and conceived as a space of God to carve out the highest point of the earth. They shape traditional practices and social life as a cult in the old Turkish belief system. It contains rushing rivers, the springs and the sources of rivers. Water is the source of the material and spiritual life and it is considered to be sacred. In this regard, it can be said that many sacred narrative formed around the mountains and the water. Mountain and cave are also contemplation places for divine personality. Hüseyin Gazi, one of the saints in Anatolia, who is believed to live in Mamak, Ankara, there is a mountain and a tomb by his name and stories associated with his sacred personality.

* Makalenin Geliş Tarihi: 13.10.2016, Kabul Tarihi: 09.01.2017

** Bu çalışma, “Dağ ve Su Kültleri Bağlamında Hüseyin Gazi’nin Tarihi-Kutsal Kişiliği” adı ile IV. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu’nda (29 Eylül-1 Ekim; Ankara 2016) sunulan bildirinin geliştirilmiş şeklidir.

*** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, cigdemakyuz@gmail.com

Water metaphor is also noteworthy in a dialectical interaction with both mountain and Hüseyin Gazi is blessed in this stories. In this regard, such stories refer naming the places in the context of the sacred mountain and cave metaphores and providing information about the origin of water resources in the context of the metaphor of holy water.

In this study, stories that talk about Huseyin Gazi are handled in the context of mountain, water, and cave cults by analyzing printed materials and interviewing people. The issues of evolvement of historical personalities into phenomenon and mythical place names are also studied. Within this faremework in the foregoing verbal data about Hüseyin Gazi indicates that his holy personality passes ahead of his historical personality.

Key Words: The Mountain of Huseyin Gazi, The Tomb of Huseyin Gazi, the cult of mountain, the cult of water, the cult of cave.

1. Giriş

Sözlü tarih verileri, kolektif belleğe dair algı, olgu, inanç ve pratiklerin anlamlandırılması ve böylelikle geçmişin aydınlatılması konusunda katkı sağlayabilir. Ancak sözlü verilerin normatif olmaması durumu söz konusudur. Özellikle kahramanlıkları ile ön plana çıkan tarihî kişiler, geniş kitlelerin kabul ettiği olayların içerisinde yazılı tarihten nispeten farklı biçimde konumlandırılarak sosyal dengelerin teminatı vazifesi görürler. Toplumun geçmişte kutsadığı, bugün de var olmasını dilediği değerleri yüklediği bu kişiler, zamanla efsanevi kahramanlara evrilirler ve kendilerine atfedilen nitelikleri ile sosyal düzeni kurgulamanın önemli aktörleri olurlar. Hüseyin Gazi de Anadolu'nun manevi mimarlarından birisi olarak kabul edilir ve özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinin kültür aktarıcısı bir ekol/okul kimliği ile geçmişî, bugüne taşır.

Toplumların yazılı tarih dışında geçmişe dair sözlü anlatıları, hatırlamayı korumak bağlamında toplumsal kurum ve mekanizmaları destekler ve efsanevi geçmişte izlerin kaybolmadan toplumsal tarih bilinci vasıtasıyla bugünün asıl dayanağı olan geçmişin, yeniden yok olmasının önüne geçer (Assmann, 2015: 76-83). Bu çerçevede Hüseyin Gazi ile ilgili sözlü kültürün sakladığı tarihî, kültürel ve sosyolojik verileri derleme çalışması yapılmıştır. Yapılan çalışmada, Hüseyin Gazi Türbesi ve Hüseyin Gazi'nin manevi kişiliği etrafında oluşan inanç ve pratiklerin dağ, mağara ve su kültleri etrafında yoğunlaştığı gözlenmiş ve bu konu, kaynak kişiler ile yapılan birebir mülakatlardan yola çıkılarak irdelenmeye çalışılmıştır. Kaynak kişiler, metin içerisinde numaralandırılarak verilmiş ve metnin sonunda "Kaynak Kişiler Listesi" ile haklarında detaylı bilgi sunulmuştur.

2. Hüseyin Gazi ve Ankara'daki Türbesi

Hüseyin Gazi ile ilgili bilgiler içeren tarihî kaynaklar, sözlü verilerden beslenir ve daha çok destan veya menakıpname türündedir. Anadolu'nun fetih mücadelesini anlatan *Dânişmendname*, *Battalname* ve *Saltukname*'nin yanı sıra Evliya Çelebi'nin

Seyhatname'si ve Kâtip Çelebi'nin *Cihannuma* adlı eserlerinin Hüseyin Gazi hakkında benzer bilgiler içerdiği ifade edilebilir. Genel olarak VIII. yüzyılda yaşadığı, *seyyid* (Hz. Hüseyin'in soyundan gelen) ve Battal Gazi'nin babası olduğu, İslamiyet'i yaymak amacıyla gazalarda bulunduğu, Emeviler döneminde *ehlibeyte* karşı takınılan tavırdan dolayı Anadolu'ya geldiği ve Bizanslılara karşı Ankara Kalesi'ni korumaya çalışırken şehit düştüğünün aktarıldığı, belirtilebilir (Demir ve Erdem, 2016:106-159; Aslanbay, 1953: 42). Nitekim Evliya Çelebi'nin *Seyhatname*'sinde "Malatıyyeli Seydî Battâl Ca'fer Gâzî'nin peder-i azizidir. Bir ulu âsitâne-i Bektâşiyândır... Hüseyin Gâzî, İmâm Hüseyin evlâdından sâdât-ı kiramdan olup İmâm Hüseyin gibi bu Hüseyin Gâzî dahi dest-i küffârda din-i Mübin uğruna sene 244 târihinde Hârûnü'r-Reşîd hilâfetinde şehîd olmuştur" (Evliya Çelebi, 2006: 210) bilgileri yer alır.

Katıldığı savaşlarda/gazalarda gösterdiği kahramanlığı neticesinde "gazi" unvanını alan Hüseyin Gazi, Anadolu coğrafyasının çeşitli bölgelerinde efsanelere konu olur ve bu bakımdan metfun bulunduğu yerlerin çoğulluğu söz konusudur. Ankara/Mamak, Sivas/Divriği, Çorum/Alaca, Kütahya/Körs ve Tokat/Zile gibi birçok yerde Hüseyin Gazi'nin mezarı ya da makamı bulunur. Ancak genel kanaat, Hüseyin Gazi'nin mezarının Ankara'da bulunduğu yönündedir. Kâtip Çelebi'nin *Kitâb-ı Cihannuma* adlı eserinde "Engürü üzere müşereef bir yerde Hüseyin Gazi tekyesi vardır" (2008: 633) bilgisi yer alırken George Jacob (1912: 245) ve Frederick William Hasluck (2006: 96) gibi tarihçilerin eserlerinde de Hüseyin Gazi'nin Ankara'da metfun bulunduğunu destekleyen bilgiler yer alır.

Tarihsel kişiliğinden ziyade menkıbelerle örülü efsanevi kimliği Hüseyin Gazi'yi, İslam mistisizmi içerisinde bir fenomene dönüştürür. Zira "yakınlaşmak", "yakın olmak", "dost" anlamlarını ihtiva eden *veli* kelimesi -kelime, Arapçadır-peygamberlerin Allah'a yaklaşmasını ve onunla dost olmasını işaret ederken ulu zatların da peygamberlere veya peygamberler vasıtası ile Allah'a yaklaşmalarını ve peygamberlerinkine benzer kerametler göstermelerini içerir (Ocak, 1992: 2-3). Bu kavramsal çerçevede, "kahraman", "savaşçı" ve *veli* nitelikleri ile yaşadığı düşünülen coğrafyalara ve geçtiği yerlere Hüseyin Gazi adı verilerek onun şahsına yüklenen kutsallıktan istifade edilmek istenir. Annemarie Schimmel, bu durumu, "[ö]nemli bir kişinin defin yeri bilinmediği ya da Müslümanlar onun bereketinin bir kısmını kendi köy ve ilçelerine mal etmek istediklerinde bir makam, anıt inşa edilir" (1994: 83) şeklinde tespit eder. Ankara'daki "Hüseyin Gazi Mahallesi", "Hüseyin Gazi Köyü", "Hüseyin Gazi Dağı" ve "Hüseyin Gazi Mağarası" gibi isimlendirmeler, yer adlarının menşei hakkında söz konusu durumu işaret eder.

Ankara'daki Hüseyin Gazi Türbesi, Mamak ilçesinde kendisi ile aynı adı taşıyan Hüseyin Gazi Dağı'nın zirvesine yakın bir yerde bulunur (bk. Resim 1). Ankara'nın en yüksek noktalarından birini teşkil eden dağda konumlandırılan türbe

içerisinde, Hüseyin Gazi'nin mezarı, müze, kütüphane, cemevi ve Hüseyin Gazi Derneği bulunur. Türbenin ziyaretçileri daha çok Alevi cemaatine mensup kişilerdir. Hüseyin Gazi'nin mezarının tespiti ile ilgili elde edilen veriler de, Alevi-Bektaşî inancı etrafında belirginleşir. Konu ile ilgili yapılan saha araştırmasında, Hüseyin Gazi'nin şu an metfun bulunduğu yeri, Hacı Bektaş Veli'nin ilahî bir yol ile bulduğu ve buraya türbe ve tekke yaptırdığı bilgisi aktarılır (KK2). Hacı Bektaş Veli'nin Vilayetname'sinde de bu konuya değinilir ancak rüyayı Sultan Alaaddin'in gördüğü bilgisi yer alır:

“Hazret-i Seyyid mezarın ol aziz
Hoş ziyaret eyleye ve döne tiz

Ol zamanlarda mezarı anların
Zahir olmuş idi ol gerçek erün

Dahî evvel ma'lum değildi ol mezar
Olmamışdı Rum içinde aşikâr

Mezarın sultan Alaeddin padişah
Gördi düşünde anı ol yüzü mah

Bu mezarumdur benüm izhar it
Bu mezarumdur benüm ikrar it

Yapdı kubbe hoş ma'mur eyledi
Hoş belürtdi mülkte meşhur eyledi” (1996: 360).

Hüseyin Gazi Dağı'ndaki söz konusu türbe, XIII. yüzyıldan 1925 yılına dek bir Bektaşî tekkesi olarak hizmet verir. Bu süreçte birkaç kez kapatılıp tekrar açılan türbe, Türkçe eğitim veren bir tasavvuf okulu görevi görür (Öz, 1998: 400; KK1). 1996 yılına dek sahihsiz kalan türbe, 1997 yılında Hüseyin Gazi Derneği tarafından yeniden imar edilir (bk. Resim 2). Hasluck da Hüseyin Gazi Türbesi'nin Hacı Bektaş Veli'nin dervişlerinin eğitim gördüğü bir medrese olduğu bilgisini verir (2006, 82-96). Türbenin diğer Bektaşî dergâhlarına hocalar yetiştirmesi ve en görkemli cem törenlerinin burada tertip edilmesi de söz konusudur (Evliya Çelebi, 2006: 120; KK1). Cumhuriyet Dönemi'nde tekke ve dergâhların kapatılması ile gelenek taşıyıcısı tüm somut ürünleri Ankara Etnografya Müzesine taşınan türbenin tekrar yapımı, yine bir efsane etrafında anlatılır.

Konu ile ilgili kaynak kişilerin (KK2 ve KK3) aktardığı bilgiler şu şekildedir: Hacca gitmek için hazırlık yapan bir kişi, rüyasında Hüseyin Gazi'yi görür ve

kendisinden yıkık ve harap durumda olan mezarını onarmasını ve türbesini inşa ettirmesini ister. Bu rüya üzerine hacca gitmekten vazgeçen kişi, mezarın onarımını ve türbenin inşasını gerçekleştirir. Türbenin yapımını üstlenen kişi, Alevi cemaatine mensup değildir ve söz konusu rüyayı görene kadar Hüseyin Gazi hakkında bilgi sahibi olmadığını belirtir. (Türbenin 1950’li yıllardaki hâli için bk. Resim 3)

3. Hüseyin Gazi Türbesi ve Dağ Kültü

Ankara Hüseyin Gazi Türbesi ve Anadolu’nun farklı bölgelerinde yer alan Hüseyin Gazi türbelerinin ortak noktası, yüksek bir tepe veya dağ üzerine konumlandırılmalarıdır. Bu durum, mitolojilerden Gök Tanrı inancına ve İslamiyet’e kadar aktarılarak devam ettirilen kutsal dağ ve (dağ) iyisi inanışlarından ileri gelir. Nitekim Türklerin yurt kurmak, yaylamak, avlanmak gibi yaşamsal ihtiyaçlarına cevap veren dağlar, sosyal hayata tesir eden mekânlar olarak halk felsefesi, inanç, pratik ve söylencelerini de şekillendirir.

Türk mitolojisinde dağ, dünyanın ve evrenin niteliğinin anlaşılmasında önemli bir etiyolojik unsurdur. Türk mitolojisine göre dünyanın merkezinde yedi katlı bir “demir dağ” bulunur (Kalafat, 1995: 141). “Bakır” ve “altın dağlar” da yeryüzünün direkleridir ve Altay yaratılış destanının Verbitsky varyantına göre “altın dağ” gök ile yer arasında bulunur, başı ay ile güneşe değer ve bu dağda Tanrı Ülgön oturur (Ögel, 1995: 433-435). Türk mitolojisine göre Tanrı’nın mekânı Ötüken Dağı olarak kabul edilir (Roux, 1994: 124-128; Tanyu, 1978: 28). Evrendeki dünyaları birbirine bağlayan da “dünya dağı” olarak adlandırılan kozmik bir dağdır. “Dünya dağı”, Tanrı ile iletişim aracıdır ve düzenin teminatçısıdır (Bayat, 2007: 58-59).

Türklerin İslamiyet’i kabul etmesiyle “Gök Tanrı’nın mekânı” olarak kabul edilen dağ, İslam mistisizmindeki kutsal dağ tanımı ile pekişir ve senkretik bir biçimde yaşatılmaya devam eder. Zira Kuran-ı Kerim’de Hz. Musa’nın Allah ile Sina Dağı’nda (*Tur-i Sina*) konuştuğu, Allah’ın bu dağa tecelli ettiği ve dağın parçalandığı (Araf Suresi: 143) ifade edilir. Bu durum, Gök Tanrı inancı bağlamında “Tanrı’nın mekânı olan dağ” ile benzerlik arz eder. Tin Suresi’nde Allah’ın Sina Dağı’na yemin etmesi (Tin Suresi: 2) durumu MÖ 53 yılında Hun Hakanı’nın Çin devletleri ile arasındaki antlaşmayı dağa yemin ederek (Ögel, 1995: 456) yapması ile ilişkilendirilebilir. Bunların yanında Kuran-ı Kerim’de yer alan “Allah yeryüzü sizi sarsmasın diye oraya sabit dağlar yerleştirdi” (Nahl Suresi: 15) ve “[d]ağları da birer kazık kılmadık mı” (Nebe Suresi: 7) ayetleri ile eski Türklerdeki “[y]er basrukı tag, buthun basrukı beg” (yeri tutan dağ, milleti tutansa beydir) (Ögel, 1995: 59-60) atasözü, dağlara benzer perspektifler ile yaklaşıldığını gösterir.

Eski Türk inancında her soyun kendisi ile ilişkilendirdiği bir kutsal dağı bulunur. Türkçede dağlara kutsallık izafe eden “mukaddes, büyük ata, büyük kağan” kelimelerinden mülhem “Han Tanrı”, “Buztağ Ata”, “Sayın Ula” vb. isimler

konur (Ocak, 1993: 401-402; İnan, 1986: 49). Anadolu coğrafyasında “Allhuekber Dağları”, “Süphan Dağları”, “Erenler Dağı”, “Mescid Dağı” gibi adlandırmalar da dağları takdis eden anlayışın ürünüdür. Orta Asya’dan Anadolu’ya, mitolojiden Gök Tanrı inancına en son olarak da İslamiyet’e aktarılan söz konusu kutsal dağ algısı kümülatif yapısı ile sosyal yaşamı şekillendiren inanç ve uygulamalara tesir eder. Yörükler ve Türkmenler ulu dağlara, kutlu makamlar ve esrar dolu yerler olarak bakarlar ve dağların hemen her tepesinde, birer yatır bulunması dağ kültüründen ileri gelir (Fiğlalı, 1994: 66). Dağların, Bektaşi ve Alevi zümreler tarafından da büyük bir önemle kutsanması söz konusudur (Ocak, 1993: 402).

Geleneksel Türk inancında evreni koruduğu düşünülen ruhlar topluluğu “yer-su(lar)” olarak tanımlanır. “Yer-su”, insanların yaşadığı uzamın, onlara iyilik yapan ruhlar/iyeler olarak kişileştirilmiş hâlidir. Bu ruhlar topluluğu, büyük dağların karlı tepelerinde ve karaları sulayan ırmakların kaynaklarında yaşarlar (Radloff, 2008: 22). Bu bağlamda “yer-su ruhları”nın en önemli temsilcileri dağlar olarak kabul edilir (İnan, 1986: 48). Oğuz Kağan’ın oğullarının “Gün”, “Ay”, “Yıldız” ve “Gök”, “Dağ”, “Deniz” isimlerini taşıması da söz konusu “yer-su iyeleri” ile ilintilidir. Oğuz Kağan’ın çocuklarına verdiği bu isimler, kozmogoni bağlamında Türklerin yeryüzü tasavvurunu işaret eder. Önce kozmosun dışını oluşturan gün, ay, yıldız yaratılır, daha sonra *yer-su* tanrısının marifeti ile gök, dağ ve denizin bulunduğu yeryüzü yaratılır (Ercilasun, 1988: 15). Bu bağlamda “yer-sular”ın fertler için kutsallığının yanında devlet geleneği, vatan fikri ve millî birlik açısından da önemli olduğu kabul edilir (Çobanoğlu, 1993: 292-294; Ögel, 1988: 420-431).

Dağların zirvelerinde kutsal/fenomen kişiliklerin defnedilmesinin, aynı zamanda söz konusu mukaddes ruhların, bu yerleri koruyacağı düşüncesinden kaynaklandığı belirtilebilir. Bu durum, dağları koruduğuna inanılan “dağ iyesi” anlayışının, mukaddes ruhlara transfer edildiğini gösterir. Hüseyin Gazi adının, söz konusu dağa atfedilmesi de dağ kültürü ve (dağ) iyesi ile ilişkilendirilebilir. Nitekim Hüseyin Gazi türbesini ziyarete gelenler ile yapılan görüşmelerde, mekânın koruyucu/gözetleyici iyesi olarak görülen Hüseyin Gazi’nin yanında mekânın da (dağın) kutsanması dikkati çeker. Türbeye gelen ziyaretçiler, dik yokuşları yürüyerek çıktıkları takdirde Hüseyin Gazi’nin manevi şahsına ve bu mekâna saygı göstereceklerini düşünürler. Bu bakımdan dağın zirvesine yakın bir yerde konumlanan türbeye yürüyerek çıkmak ziyaretçiler arasında yaygın bir uygulamadır (KK1). Türbeye yürüme güçlüğüne çare bulmak için gelenler, söz konusu yokuşu çıkabilirlerse tamamen iyileşeceklerine inanır. Kaynak kişinin aktardığı bir anekdota göre kötürüm olan bir hasta, yakınlarının desteği ile yürütülerek dağa/türbeye çıkarılmış ve burada iyileşmeyi dileyip bir gece uyuduktan sonra yardım almadan dağdan/türbeden aşağı kendi başına inebilmiştir (KK3).

Türklerin Gök Tanrı’dan sonra andıkları yer tanrısı “yir tengri-kanı” dağ

şeklinde ve ata ruhlar ile ilintilidir (Esin, 2001: 78). Hüseyin Gazi ve söz konusu dağ etrafında oluşan bir anlatı da Hüseyin Gazi ile Hızır arasında benzerlik kurar. Zira Alevi-Bektaşî kültür çevrelerinde Hızır önemli bir yer tutar; hatta her aşiretin ve ocağın kendine özgü bir Hızır'ı vardır (Ögel, 1995: 96; Şahin, 2016: 40). Hızır, ölümsüzlük suyu olan *abıhayatı* içer ve onun kıyamete dek yaşayacak bilge bir kişilik olarak (Kehf Suresi: 60-82) yeryüzüne gelen önemli ruhları/velileri eğiten *mürşidikâmil* olduğuna inanılır. Söz konusu anlatı, şu şekildedir: Hüseyin Gazi Malatya'dan Çorum'a, Eskişehir'den Ankara'ya dek İslamiyet'i yaymak maksadı ile yola çıkan erenlerdendir. Bir komutan olan Hüseyin Gazi, bu savaşlarda alpliğini/kahramanlığını göstererek önemli katkılar sağlar; ancak Ankara Kalesi'ni korumak için savaşırken başı kesilir. Kesilen başını koltuğunun altına alarak bu dik dağı tırmanan Hüseyin Gazi'nin kanının damladığı her yerde çiçekler bitir ve etraf yeşillenir (Tanyu, 1967: 89-90; KK4). Hızır, Arapça yeşillik anlamı taşır ve Hızır'ın geçtiği yerlerin yeşermesi söz konusudur. Hüseyin Gazi'nin kanı ile etrafın yeşillenmesini içeren anlatıda, Hızır'a ait bir vasfın, Hüseyin Gazi'ye yüklenerek Hüseyin Gazi'nin kutsanması ve bu anlatı bağlamında ölümsüzleştirilmesi söz konusudur. Sahada yapılan çalışmada derlenen verilere göre (KK4), Hüseyin Gazi'nin hâlâ yaşadığına ve Suriye'deki savaşa katılarak mazlumlara yardım ettiğine inanılması da dikkat çekici bir veridir.

4. Hüseyin Gazi Türbesi ve Su Kültü

Hüseyin Gazi'nin menkıbevi kişiliği etrafında oluşturulan anlatılarda *su kültü* de dikkati çeker. Zira dünyanın ontolojisi su ile başlar ve su ile devam eder. Canlıcansız tüm varlıklara tesir eden yapısı ile *anâsırıerbaadan* (dört unsur) olan su, tüm inanışlarda kutsal kabul edilir ve saflık, temizlik, arılık, duruluk gibi nitelikleri ile geleneksel anlatılar içerisinde takdis edilen en başat unsurlar arasında yer alır. Birçok dünya mitolojisinde yaratılışın temel unsuru, sudur. Yunan mitolojisindeki su, Tanrı ile ilişkilendirilir ve Thales, su ile Tanrı'nın aynı şey olduklarını düşünür (Hack, 2016: 42). Türklerin dünyanın yaratılışı hakkındaki ortak kanaati de "başlangıçtaki sonsuz su" metaforu etrafında şekillenir (Oğuz, 1998: 22). Nitekim Altay yaratılış mitlerinin W. Radloff ve V. Verbitskiy varyantlarına göre, dünya tamamen sudan oluşur ve her şeyden önce su vardır (Bayat, 2007: 85-86).

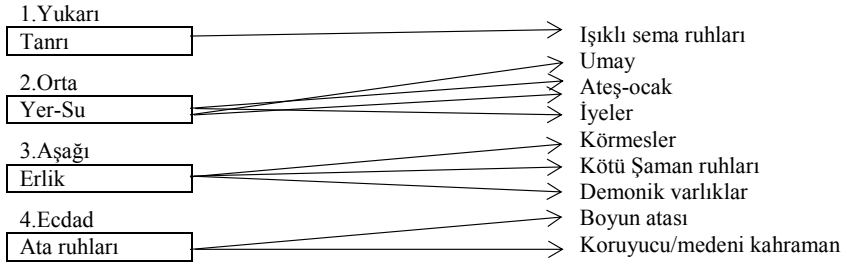
Türk mitolojisinde su tanrısı bulunmasa da "yer-su" bağlamında kutsal kabul edilen "su iyesi" mevcuttur. Su, korunması ve saygı duyulması gereken bir unsur olarak "su iyesi" tarafından korunur (Özdemir, 2014: 36-39). "Su iyesi" de, insanları ve hayvanları kötülüklerden korur ve saygısızlık edenleri cezalandırır. Türkler su iyesini memnun etmek için ayın ilk onunda ırmak kıyısında tanrıya kurban sunarlar (Tanyu, 1978: 27). Tabiat kültürleri ile de ilişkilendirilebilecek olan "su iyesi", şaman ayinlerinde önemli bir yer tutar. "Su iyesi"nin şamanların hizmetinde olduğu ve onlara yardım ettiğiğine inanılır. Şamanlar kendilerini su ile takdis ederler ve ayda bir

su ile arınarak manevi bir temizliğe erişirler (Eliade, 2006: 145-146).

Semavi dinler de suyu, maddi ve manevi arınmanın temel unsuru olarak kabul ederler. Hristiyanlıkta yeni doğan bebeğin vaftiz edilmesi ve İslamiyet'te ibadetlerin (namaz kılmak, Kuran-ı Kerim okumak vb.) su ile arınma şartına bağlı olması söz konusudur. *Dede Korkut Kitabı*'nda Oğuzların "aru sularından abdest" alarak (Ergin, 2008: 114) savaşlara hazırlandıkları görülür. "Arı su", maddi temizlik sağlamanın yanında manevi bir güç kaynağıdır ve bu sayede Oğuz beyleri, savaşlarda galip gelirler (Ergun, 2013: 316).

Suyun metafizik gücü, cennetten gelmesine bağlanır ve bu bakımdan ıduk (kutsal) kabul edilmesi söz konusudur. Nitekim *Dede Korkut Kitabı*'nda "Salur Kazanu İvi Yağmalandığı Boyı Beyân İder" adlı bölümde Kazan Han'ın "[s]u Hak dizârın görmüştür." (Ergin, 2008: 101) ifadesi ve sudan canlı bir varlık gibi haber vermesini beklemesi Türk mitolojisinde, suyun cennetten gelmesi bakımından Tanrı'nın sıfatlarını taşıdığına inanıldığını gösterir (Ergun, 2013: 314).

Türk mitolojisinde ruhlar/iyeler bağlamında "yer-su" orta dünyayı/yeryüzünü işaret eder ve söz konusu ruhlar aşağıdaki şekilde sınıflandırılabilir: (Bayat, 2007: 211)



Şekil 1: Türk mitolojisinde ruhlar kategorisinin dünya modeline göre tasnifi.

Eski Çin'de "yer-su ruhları" rütbelerine göre sınıflandırılır ve "bunların en büyükleri, biri merkezde diğerleri dört yönde düşünülen dört yüksek dağ ve dört büyük ırmaktı. Dağların, yerden kaynaklanan ırmak ve suların, ağaçların, ormanların insan veya hayvan şeklinde beliren ruhları olduğu sanılıyordu. Ölmüş şöhretli kişiler de yer-su ruhlarına karışıyordu" (Esin, 2001: 77-78). Bu bakımdan Hüseyin Gazi gibi *veli* kimliğini haiz kişilerin ruhlarının, "yer-su ruhları"na karıştıklarına inanılır.

"Yer-su" kavramı, Göktürk İmparatorluğu döneminde "vatan kültürü" derecesinde nitelenir ve "yer-su ruhları"nın Gök Türklerin mukadderatını tayin ettikleri düşünülür (İnan, 1986: 48). Zira Orhun Abideleri'nin Doğu Cephesi'nde yer alan

“[e]cdadımızın tutmuş olduğu yer-su sahihsiz olmasın diye Az milletini tanzim ve tertip edip” (Ergin, 2003: 16) ifadelerinden “yer-su” kavramının millî kimlik bağlamında vatanı işaret ettiği, sahihsiz bırakılamayacak derecede önemli olduğu ve ataların emaneti olduğu anlaşılır.

Suyun sağaltıcı, şifa verici özelliği ise özellikle halk hekimliğinde pratik uygulamalar ile yer bulur. Yağmur duaları, suya okunan dualar, sudan fal bakma gibi pratikler de kutsal su metaforu ile ilişkilidir (Akman, 2002: 7-9). *Abıhayat* metaforu da bu bakımdan ön plana çıkar. Hızır ile İlyas Peygamberlere ölümsüzlük bahsettiğine inanılan bu kutsal su, “bengi su” olarak da adlandırılır ve söylencelerin önemli temlerinden olagelir. Nitekim *Köroğlu Destanı*’nda Kır At, bugün Bingöl olarak adlandırılan ildeki bir gölden içtiği su neticesinde ölümsüzlüğe kavuşur (Ekici, 2004: 349).

Yapılan derleme çalışmasında, Hüseyin Gazi hakkında *abıhayat* motifi ile ilişkilendirilebilecek bir anlatı aktarılmıştır. Anlatı, Hüseyin Gazi’nin bu dağın çok sarp ve dar bir geçidinde bir su kaynağı çıkardığı ve atına bu sudan içirerek ona çeviklik kazandırdığı yönündedir. Hüseyin Gazi ve atı, uzun bir süre sadece bu suyu içerek hayatta kalmayı başarırlar. Bu suyun sağaltma niteliği bulunduğu ve bir şifa kaynağı olduğuna bugün de inanılır (KK1). Anlatıda yer alan suyun, *abıhayatın* ölümsüzlük verme özelliğini içermese de metafizik bir hüviyete sahip olduğu ifade dileyebilir.

Kaynak kişiden (KK3) derlenen bir anlatıda da Hüseyin Gazi’nin bugün adının verildiği dağa çıkarken takatının tükenmek üzere olduğu sırada yere asasını vurduğu ve yerden kendisine şifalı bir su ihsan edildiği yönündedir. Türbenin yakınlarındaki bu suyun, *zemzem* olarak adlandırılması söz konusudur. Bu anlatı, Hz. İsmail ve annesi Hacer’in Safa ile Merve tepeleri arasında susuz kaldığı ve Hz. Cebrail’in işareti ile Hacer’in asasını yere vurarak yerden (*zemzem*) suyun fışkırması durumunu hatırlatır. Anlatıya konu olan su dışında, dağdaki birçok pınarın hatta ince su sızıntılarının da *zemzem* olarak adlandırıldığı ve şifa vereceği düşüncesi ile bu suların kutsandığı belirtilebilir.

Vilayetname’de Hacı Bektaş Veli’nin Hüseyin Gazi ile manevi anlamda buluştuğunu tasvir eden kısımlar da su kültü ile ilintilidir. Bir deniz üzerinde iki velinin buluşmasını konu alan kısımlar, şu şekildedir:

“Dahi gördiler mezarın Seyyid’in
Nicesi olur rümuzu guş idün

Bir azim derya olur bi-giran
Hazret-i Hünkar-ı ol kutb-u cihan

Bir gemi misali yüzdü yürüdü
Bir me'ani sır içinde sırrıdı

Gördü Hünkar oldu bir derya misal
Pür olub dutar cihanı malamal

Bir kabak misli olur gördi mezar
Yüzüben yürürdü bulmayub kenar

Bu rümûzlar olıcak n'eyledi
Birbirine sırrı izhar eyledi" (*Vilayetname*, 1996: 364)

Anlatıda Hüseyin Gazi'nin denize dönüşmesi söz konusudur ki deniz, suyun taşıdığı metafizik anlamların ötesinde ilmin bolluğunu, bilgi ve görgüde sınırsızlığı ve arifliği ifade eder.

4. Hüseyin Gazi Türbesi ve Mağara Kültü

Hüseyin Gazi Türbesi'ne ev sahipliği yapan Hüseyin Gazi Dağı, yine Hüseyin Gazi adı ile bilinen bir mağarayı da barındırır. Söz konusu mağara (bk. Resim 4) günümüzde askerî bölge sınırları içerisinde yer alır. Yapılan derleme çalışmasında kaydedilen sözlü anlatılar, mağara kültürünü içerir. Zira fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlara cevap verebilen mağara mitolojik, geleneksel ve dinî birçok anlatının/kıssanın içerisinde yer alır.

Korunaklı yapısı ile tarihin ilk çağlarında yaşam alanı olarak kullanılan mağara, bunun yanı sıra insanoğlunun ilk sanatsal faaliyetlerini somutlaştırdığı mekân olma özelliğine de sahiptir. Zamanla farklı mekânlarda yaşamaya başlayan insan, mağarayı bir saklama alanı/depo olarak kullanır. Daha çok dağların iç kısımlarına doğru oyuklar şeklinde olan mağaralar, gizemli yapıları ile metafizik düşüncülerin de önemli imgelerinden olur.

Mağara, özellikle menşe/türeyiş mitlerinin veya efsanelerinin mekânıdır ve yeniden doğuşu simgeler. Göktürlere ait bir türeyiş efsanesine göre Türklerin, Hazar Denizi'nin batı kıyılarında yaşadıkları zamanda komşuları tarafından sadece bir delikanlı sağ bırakılarak hepsi öldürülür. Yaralı haldeki genci dişi bir kurt bulur, onu besler ve iyileşmesi için bir mağaraya getirir. Mağaranın içerisinde yeşilliklerle dolu geniş bir yer bulan kurt, gençten hamile kalır ve on oğlan dünyaya getirir. Bunlardan biri *Asena/Aşina* adını alır ve Göktürk Devleti, bu boydan meydana gelir (Ögel, 1995: 20-21; Atsız, 2011: 67-68).

Türklerin menşei hakkındaki bir başka efsaneye göre de Türklerin ilk atası "Ay-Ata"dır ve bir mağarada meydana gelir (Ögel, 1995: 22). Mağara ona "ana" vazifesi

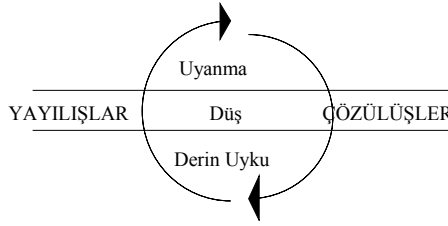
görür ve onu büyütür. “Ay-Ata”yı doğuran ana kimliği ile mağara, “ata-mağarası” olarak kabul görür. Büyük Hun Devleti’nde, Göktürklerde ve Kırgız Türklerinde de “kutsal ata mağarası” inancı bulunur. Senenin belirli zamanlarında bu mağara ziyaret edilerek büyük törenler tertip edilir. Bir Kırgız menşe efsanesine göre de Kırgızların ilk ataları “ata mağarası”nda bir inekle yaşar ve Kırgızlar, bu inek ve ilk atadan meydana gelirler (Ögel, 1995: 21-22). Anlatılardaki mağaraların ortak noktası, türeyiş bağlamında ana rahmi işlevi görmesidir. Zira mağara doğuran bir mekân olarak dişi cinsiyetini simgeler ve bu bakımdan ana rahmine benzer bir işleve sahiptir (Dorson, 1984: 35-36).

Saha araştırmasında derlenen (KK3) ve kaynaklarda da (Erdoğan, 2004: 20; Tanyu, 1967: 89) yer alan bir anlatı, Türklerin türeyiş efsanesindeki mağara metaforu ile ilişkilendirilebilir. Hüseyin Gazi Dağı’nın şehre bakan yüzünde bulunan Hüseyin Gazi Mağarası, savaş esnasında düşmanların saldırılarından kurtulmak için oraya gelen Hüseyin Gazi ve atını korur ve uzun bir süre onlara geniş ve ferah bir yaşam alanı olur. Türeyiş efsanesindeki genç gibi Hüseyin Gazi de, yaralıdır ve bu mağarada iyileşir. Anlatı, Hz. Muhammet’in *müşrik*lerden kaçarken Hira Mağarası’na sığınması ve benzer şekilde mağara tarafından korunması/saklanması durumu ile de benzerlik arz eder.

Battal Gazi Destanı’nda da Hüseyin Gazi’nin ava meraklı olması, bir gün peşinde olduğu geyiğin mağaraya girmesi ve onu takip eden Hüseyin Gazi’nin mağarada olağanüstülüklerle karşılaşması söz konusudur. Mağarada “Aşkar” adında hayranlık uyandıran bir atı, Âdem Peygamber’in iki bölük saçını, Davut Peygamber’in zırhını, İshak Peygamber’in zırlı örtüsünü ve Hazret-i Hamza’nın bütün silahlarını görür. Oğlu Battal Gazi’nin de dünyayı aydınlığa kavuşturacak bir yiğit olacağı haberi ile müjdelendir (Demir ve Erem, 2006: 137). Anlatıda Hüseyin Gazi’nin bulunduğu mağara, Malatya sınırları içerisinde; ancak Hüseyin Gazi’ye mucizevi bir mekân olması bakımından dikkati çeker. İlahî mesajlar, hediyeler, lütuflar/ihsanlar barındıran söz konusu mağara, gizil ve kutlu bilgilerin mekânına dönüşür (Köksal, 1984: 146).

Mağaranın *masivadan* (Allah’tan başka her şey) ayrılarak tinsel bir arınma, yenilenme ve yaratıcı ile hemhal olma mekânı olması peygamberlerden sonra Türk mutasavvıflarında da mağarayı ön plana çıkarır. Ahmet Yesevi’nin 63 yaşından (Hz. Muhammet’in ölüm yaşı) sonra yerin altında yaşamaya başladığı bilinir. Tasavvufta kişinin halvet hâlinde tefekkür ile meşgul olduğu, mağara veya benzeri bir yapı “çilehane” olarak da adlandırılır. Bu hâli ile mezarlardan farksız olan mağaralar, kişinin oradaki işaretleri görüp doğru biçimde kavraması ile “çilehane”den yenilenme ve huzur mekânına ve bu bağlamda yutan değil doğuran bir mekâna dönüşür (Çetindağ, 2007: 446). Zira mağaraların her zaman ışık alan ve aydınlığa açılan bir çıkışları/kapıları mevcuttur.

Mağara, uyku metaforu ile de ilgili olarak yenilenme/yeniden doğmayı imler. Her canlının gerçek deneyiminde olduğu gibi, yaşayan kozmos da uykuda enerjisini tazeler. Kozmogonik çevrim, varlığın üç düzlemi boyunca dolaşır ve evrenin tükenen enerjisinin tazelenmesini sağlar. İlk düzlem uyanma deneyimi, ikinci düzlem düş deneyimi ve üçüncü düzlem derin uyku deneyimidir. Birey, ilk düzlemde yaşamın öğretici deneyimleri ile tanışır, ikinci düzlemde öğrendiklerini sindirir, üçüncü düzlemde ise her şey bilinçsizce kalbin içindeki uzayda mutlak bir kaynak ve hedef olan iç denetleyicinin uzamında kavranır. Joseph Campbel (1999: 289, 295-296) kozmosun ve bireyin uykuda enerjisini tazelediği bu döngüyü, aşağıdaki (Şekil 2) gibi ifade eder:



Şekil 2: Kozmogonik çevrim

İnançları nedeni ile sığındıkları mağarada üzerleri toprak ile örtülerek ölüme terk edilen yedi gencin, uzun bir süre (300 yıl kadar) uyuduklarını ve mucizevi bir şekilde uyanarak hayatlarına devam ettiklerini içeren “Yedi Uyurlar” veya *Ashab-ı Kehf* olarak bilinen anlatı da kutsal mağara kültü ile ilişkilendirilebilir. Anlatıda mağara, koruyan, gözetken ve gizemli bir mekân olarak yedi gencin yeniden uyanmasının/doğmasının mekânıdır. Kuran-ı Kerim’de yedi gencin uyuduğu mağara “Kehf Mağarası” olarak yer alır (Kehf Suresi: 25) ve Anadolu coğrafyası da dâhil dünyanın birçok yerinde bu anlatı ile ilişkilendirilen kutsal mağaralar mevcuttur. Örneğin Türkiye’de Mersin/Tarsus’ta, Diyarbakır/Lice’de ve Kahramanmaraş/Afşin’de *Ashab-ı Kehf* adı ile bilinen ve söz konusu anlatı ile ilişkilendirilen mağaralar mevcuttur.

Mağaralar, kutsal kişiliklerin ruhlarının huzura erdiği, kendileri ve evren ile ilgili farkındalık geliştirdikleri ve ilahî mesajların mistik bir yolla iletildiği yerlerdir. Plathon’un mağara metaforu ile bu dünyanın niteliğini açıklaması ve Carl G. Jung’un (2012: 89) İslam mistisizmini de referans alarak ifade ettiği mağara arketipi, özellikle sıradan bireylikten kutsal kişiliğe evrilen birey için söz konusu dönüşümün yaşandığı mekândır. Bu bağlamda mağara, kişinin kendi benliğini bulmak için yaptığı yolculuğu temsil eder. Hüseyin Gazi’nin mağarada inzivaya çekildiği yönünde bir veri bulunmasa da yaşamının belirli kesimlerinde mağaranın ona gizlerin kilidini açan bir fonksiyon üstlendiği, onu koruduğu, beslediği ve gözettiği ifade edilebilir.

5. Türbenin Bugünkü Durumu

Hüseyin Gazi'nin kabrinin bulunduğu odanın giriş kapısındaki taş kitabe kırık durumdadır (Resim 5). Kitabenin sol tarafında asılı olan levha ise (Resim 6), Hüseyin Gazi'nin soy kütüğünü gösterir. Türbenin bahçesinde bir adet dilek ağacı bulunur. Zira Türk kültüründe kutsal kabul edilen kişilerin mezarları yanına ağaç dikilmesi geleneksel bir uygulamadır. Bu uygulama, neredeyse tüm dünya kültürlerinde kabul görür.

Ağaçların canlı olduklarına inanılmasının yanı sıra ağaçları, gözeten bir koruyucu iyenin varlığına (Frazer, 2004: 64) ve kut sahibi ağaçların, ölenin ruhunu, Tanrı katına ulaştırma kudretine sahip olduklarına inanılır. Kutsal ağaç, insan gözü ile görülemeyecek kadar yüksek tepesi ile Tanrı ile insan arasında Cennet'e giden yolda bir vasıta (Ergun, 2000: 23; Ergun, 2012: 372). Bu bağlamda hayat ağacı da "Tanrı'nın mekânı" olarak kabul edilir. Türk mitolojisine göre en güçlü hanlardan "Yö Kan", dünyanın merkezinde, yeryüzündeki bütün ağaçların en büyüğü olan çok yüksek çamın bulunduğu yerde oturur ve bu çamın ucu "Bay Ülgön"ün evine kadar ulaşır. Bu ağaç, "Yö Kan"ın, güç bakımından en yüksek tanrıya eş olduğunu gösterir (Radloff 2008, 22).

Oğuz Kağan Destanı'nda yer alan "[y]ine günlerden bir günü Oğuz Kağan ava gitti. Göl ortasında bir ağaç gördü. Bu ağacın oyuğunda bir kız vardı, yalnız oturuyordu" (Bayat, 2006: 273) ifadeleri ile aktarılan Oğuz'un ikinci eşi ile tanışma sahnesi, mitolojik bir simge işlevi görür. Ağaç oyuğundaki kız, Türk kozmogonisindeki evrenin temel unsuru olarak kabul edilen ağaç tasavvuru ile ilgilidir (Ercilasun, 1988: 15). Oğuz Han'ın ölen askerlerinden birisi ağaç kovuğunda bir çocuk dünyaya getirir ve adını "Kıpçak" koyarlar. Bu bağlamda, Uygurlar, ağaçtan türediklerine inanırlar (Ögel, 1995: 88). *Dede Korkut Kitabı*'nda da ağaçtan türeyiş motifi yer alır: Tepegöz, Basat'a kim olduğunu sorduğunda Basat, "[a]nam adın dir-ise aba ağaç" (Ergin, 2008: 214) şeklinde cevap verir.

Türk mitolojisinde yeryüzünü ve gökyüzünü birbirine bağlayan "demir ağaç", Altay Türk mitolojisinde "dünya" ve "gök ağacı" adı ile "Bay Ülgön"ün mekânı olarak yer alır. (Ögel, 1995: 88-90). Şamanizm de ağaçları kutsar ve şamanlar ile ağaçlar arasında ontolojik bir bağ vardır. Şamanlar, en yüksek dağın tepesine bir ağaç diker ve özenle bu ağacı korurlar. Zira ağaç kurduğunda kendilerinin de yaşamının son bulacağına inanırlar (Ögel, 1995: 97-108). Bu bakımdan türbelerin bahçesinde de ağaçlar bulunur ve ağaçların, türbeyi koruduğuna inanılır. Türbelerin bahçesinde bulunan ağaçlara -en sık kayın, köknar, çam, bay-terek ağaçları bulunur- çaput bağlanması ve birtakım dileklerin bu vesile ile kabul olacağına inanılması durumu da Türk mitolojisindeki "ağaç iyisi"ni memnun etme geleneğinden ileri gelir (İnan, 1998: 255-258).

Türbelerin bahçelerindeki ağaçlar, yaşça büyüktür ve bilgeliği temsil eder. Gökyüzünden aldıkları enerji ile topraktan aldıkları enerjiyi birleştirerek oksijeni üretmeleri bakımından ağaçlar, yaşamın idame ettiricisi olarak kabul görürler. Şaman ayinlerinde ve “dağ iyeleri”ne kurban adama törenlerinde ağaçlara beyaz, kara, mavi, kızıl gibi çeşitli renklerde ipek şeritler bağlanarak ritüeller gerçekleştirilir (İnan, 1986: 53-54; Ergun, 2012: 374- 388). Hüseyin Gazi Türbesi’nin bahçesindeki dilek ağacı ise yakılmıştır. Sadece gövdesi kalan ağaç Resim 7’de görülebilir. Bu eylem, ağaca çaput bağlama geleneğinin, sembolik bir imgelem olduğunu bilmeyen kişiler tarafından gerçekleştirilmiş olmalıdır. Oysa ağaç, sadece Türk mitolojisi, Gök Tanrı inancı, Şamanizm veya İslamiyet’e göre değil tüm geleneksel inanışlarda kutsandır ve hem fizik hem metafizik boyutu ile hayatın idame ettirilmesinde en somut katkısı olan unsurlar arasında gösterilir.

Hüseyin Gazi’nin kabri, beş metre büyüklüğündedir (bk. Resim 8). Mezarın üzerinde bulunan yeşil örtüler, ziyaretçiler tarafından kutsal kabul edilir. Kaynak kişinin (KK2) verdiği bilgilere göre, herhangi bir dileği için türbeye dua etmeye gelen ziyaretçiler, bu örtüleri üzerlerine örterek uyduklarında isteklerinin gerçekleşeceğine inanırlar. Özellikle türbe ziyaretinde çocuk dileğinde bulunup erkek çocuk sahibi olanlar, çocuklarına “Hüseyin Gazi” adını verirler.

Türbe, Alevi cemaatinin yanı sıra farklı inanışlara mensup kişiler tarafından da ziyaret edilir. Geçmişteki medrese hüviyetine bugün sahip olmayan türbedeki cemevi ise her pazar düzenlenen büyük cem toplantıları ile bir ritüel mekânı olmayı sürdürür. (Türbe içerisindeki cemevi için bk. Resim 9) Türbedeki aşevi ve Hüseyin Gazi Derneği vasıtası ile toplumsal birliktelik bağlamında sosyolojik bir işlev de gerçekleştirilir. Türbe sınırları içerisinde bulunan müze ise yağmalanmasından dolayı tarihî eserler bakımından fakirleşir. Müze içerisindeki kütüphanede Alevi-Bektaşî kültürü ile ilgili kitaplar yer alır ve Hüseyin Gazi Derneğinin himayesinde *Yol* isimli aylık bir dergi yayımlanır. Müzenin bugünkü durumu Resim 10, 11, 12 ve 13’te kayıtlı görsellerde görülebilir.

6. Sonuç

Hüseyin Gazi’nin tarihî kişiliği ve türbesini konu alan çalışmaların ve konuya ilişkin sözlü anlatıların ortak noktası, onun Anadolu’nun İslamlaşmasına öncülük eden kahraman kimliği yanında kutsal referanslarla örülü *veli* kimliğine de sahip olduğudur. Kerametler gösterdiğine inanılan Hüseyin Gazi’nin ismi birçok yerde yaşatılır ve mekânın kutsallığı onun üzerinden tanımlanmaya çalışılır. Ankara’daki Hüseyin Gazi Dağı, hem bünyesinde Hüseyin Gazi Türbesi’ni ve Hüseyin Gazi Mağarası’nı barındırması hem de tarih kaynaklarının Hüseyin Gazi’nin burada defnedildiğine dair ortak kanaati dolayısı ile ön plana çıkar ve bahsi geçen yer adlarının efsanevi menşei konusuna açıklık getirir.

Hüseyin Gazi hakkında basılı kaynaklarda kısıtlı bilgiler bulunurken sözlü kaynaklarda daha çeşitli ve kapsamlı bilgiler mevcuttur. Derlenen sözlü veriler içerisinde dağ, mağara ve su kültürleri dikkati çeker. Türbenin bulunduğu dağa Hüseyin Gazi adının verilmesi, dağ kültü ve dağ iyisi inancının sonucudur. Zira yeryüzünün en heybetli ve gökyüzüne en yakın yapılarından olan dağ, görkemli fiziki yapısı ile hemen hemen tüm inanç sistemlerinde saygınlık ve korku hissi uyandırır ve iptidai dönemlerden günümüze dek takdis edilegelir. Ayrıca dağ, Tanrı'nın veya kutsal kişilerin mekânı olması bakımından “yer-sular”dan “dağ iyisi” tarafından korunur. Dağ iyisi inancı, zamanla dağların en yüksek noktalarına gömülen kişilere aktarılır ve bu kişilerin dağları koruduğuna inanılır. Hüseyin Gazi de bu dünyadan ayrıldığında dağın -neredeyse- en yüksek noktasına gömülür ve bu uygulamanın diyalektik bir etkileşimle hem dağı hem Hüseyin Gazi'yi kutsadığı ifade edilebilir.

“Yer-su”yun Türkler için evrenin ruhunu daha özel anlamı ile vatanı işaret etmesi söz konusudur. Hüseyin Gazi de kahraman ve kutsal kişiliği ile mekânın fethedilerek yurda/vatana dönüştürülmesine madden ve manen öncülük etmesi bakımından “yer-sular” ile ilişkilendirilebilir. Nitekim dağ ve su, fiziki yaşam açısından önemi kadar metafizik yaşamı şekillendiren nitelikleri ile “yer-sular” ile ilişkilidir. Hüseyin Gazi'ye dair anlatılarda *zemzem* gibi suların yer alması da suyun saflık, temizlik, duruluk ve sağlatma nitelikleri ile Hüseyin Gazi'yi kutsadığı ve “yer-su” bağlamında ona yardım ettiği ifade edilebilir.

Hüseyin Gazi Mağarası, Hüseyin Gazi'yi saklayan/koruyan, besleyen ve iyileştiren özellikleri ile ön plana çıkar. Söz konusu nitelikleri ile bu mağara, Türklerin efsanevi türeyiş söylencelerinde “ata mağarası” olarak zikredilen mekân ile benzer işlevler görür. Hüseyin Gazi Mağarası, Hüseyin Gazi'ye ve atına zor zamanlarında yaşam alanı olur ve anlatıda yer alan kutsal su metaforu, kolektif bilinçaltına atıf yaparak olayın mucizevi boyutunu güçlendirir.

Hüseyin Gazi'nin bugün de yaşadığına, bir başka ifade ile manen ölmediğine ve insanlara yardım ettiğine inanılması, İslam mistisizmi ve Alevi-Bektaşî inancında önemli bir yer tutan Hızır kültürünü hatırlatır. Bu durum, Türk mitolojisindeki evreni koruyan iyi ruhlar/yer-su ruhları/iyeleri ve başta ulu şamanlar olmak üzere asla ölmeyen ve kendisinden yardım isteyenlerin yanında olan ulu/büyük ruhlar veya “ata ruhları” ile de ilişkilendirilebilir. Ayrıca Hüseyin Gazi'nin zamanla veya mekânla sınırlanamayacak bir *veli*/eren olduğuna inanıldığını gösterir.

Alevi-Bektaşî inancında birçok menkıbeye konu olan Hüseyin Gazi, *seyyid*, savaşçı, kahraman ve *veli* niteliklerine sahiptir. Ziyaret esnasında uygulanan folklor pratikleri, zamanla gelenekselleşerek Hüseyin Gazi vasıtası ile birtakım isteklerde

bulunmak yaygınlaşır. Türbenin ziyaretçileri, mekânı da takdis eden bir tutumla buradan toprak veya taş parçası (cöher) alarak yanlarında sakladıklarında bu nesne vasıtası ile kutsala dâhil olabileceklerini düşünürler. Bu bağlamda Hüseyin Gazi'ye atfedilen kutsallığın, onun *veli* kimliği üzerinden toprağa/mekâna aktarılmak istendiği ifade edilebilir. Ziyarete gelenlerin dağ, su ve mağara kültü içerikli anlatılar aktarması, geçmişten bugüne geleneksel inanışların yaşatılarak söz konusu mekânın kutsandığını ve bu kutsal mekânın hamisi olarak Hüseyin Gazi'nin ruhuna işaret edildiğini gösterir.

Kaynaklar

Sözlü Kaynaklar

<u>Numara</u>	<u>Soyad-Ad</u>	<u>Yaş</u>	<u>Eğitim</u>	<u>Adres</u>
KK1	ÖZ, Hüseyin (Türbedar)	63	Lisans	Küçük Esat/ANKARA
KK2	KAHRAMAN, Volkan	40	Lise	Mamak /ANKARA
KK3	KARA, Ayşe	45	İlkokul	Merkez/Sivas
KK4	GÜNDOĞDU, Ali	29	Lise	Çankaya/ANKARA

Yazılı Kaynaklar

- Akman, Eyüp. (2002). "Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler". *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*. 10 (1), 1-10.
- Aslanbay, Muhiddin. (1953). *Seyyid Battal Gazi'nin Hayatı ve Bazı Menkıbeleri*. Eskişehir.
- Assmann, Jan. (2015). *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atsız, Nihal. (2011). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, Fuzuli. (2006). *Oğuz Destan Dünyası*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- . (2007). *Türk Mitolojik Sistemi-Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Campbell, Joseph. (1999). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çetindağ, Gülde. (2007). "Türk Kültüründe Mağara Motifi". 38. ICANAS Uluslararası
- Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi 10-15 Eylül Ankara, *Bildiriler*. Cilt I, 443-455.
- Çobanoğlu, Özkul. (1993). "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü". *Türk Kültürü*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 361, 288-298.
- Demir, Nurettin ve ERDEM, M. Dursun. (2016). "Türk Kültüründe Destan ve Battal Gazi Destanı". *Turkish Studies*. Cilt I/I, 106-159.
- Dorson, Richard. (1984). *Günümüz Folklor Kuramları*. Çev. Nermin Ulutaş. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ekici, Metin. (2004). *Türk Dünyasında Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Eliade, Mircea. (2006). Şamanizm. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ercilasun, A. Bican. (1988). "Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Düşünceler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1986. Ankara.
- Erdoğan, Abdülkerim. (2004). *Unutulan Şehir Ankara*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2003). *Orhun Âbideleri*. Hisar Yayınları.
- . (2008). *İnceleme Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ergun, Metin. (2000). "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları". *Millî Folklor*. 47: 22-30.
- . (2013). "Türk İnanç Sistemine Göre Dede Korkut Hikâyelerinde Su Kültü". *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri, Saim Sakaoğlu Armağanı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 311-318.
- Ergun, Pervin. (2012). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Esin, Emel. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Evlıya Çelebi, (2006). *Seyahatname*. Haz. Robert Dankoff vd. Cilt 2. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fırlalı, E. Ruhi. (1994). *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik, Bektaşilik*. Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.
- Frazer, James G. (2004). *Altın Dal Dinin Ve Folklorun Kökleri*. Çev. Metin H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Hack. Roy Kenneth .(2016). *God in Greek Philosophy to The Time of Socrates*. New Jersey/ United States: Princeton University Press.
- Hasluck, F. W. (2006). *Bektaşilik Tedkikleri, Anadolu'nun Dini Tarih ve Etnografyasına Dair*. Çev. Rağıp Hulusi. İstanbul: Tetkikat Merkezi Neşriyatı.
- İnan, Abdülkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- . (1998). "Türk Boylarında Dağ, Ağaç (Orman) ve Pınar Kültü". *Makaleler ve İncelemeler*, Cilt 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 253-259.
- Jacob, Von Georg. (1912). "Sejjid Gazi", *Zeitschrift für Assyriologie und Verwvandte Gebiete*. Strasbourg.
- Jung, Carl Gustov. (2012). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kalafat. Yaşar. (1995). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kâtip Çelebi. (2008). *Kitâb-ı Cihnuma*. Ed. Bülent Özukan. İstanbul: Boyut Yayınları.
- Köksal, Hasan. (1984). *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. (2011). Haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Yaşar. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- (1993). “Dağ”, Eski Türklerde Dağ Kültü. Cilt 8. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 401-402.
- Oğuz, Öcal. (1998). “Mitolojimizde ve Ural Batır Destanında Başlangıçtaki Sonsuz Su”. *Milli Folklor*. S. 38, Ankara.
- Ögel, Bahattin. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- (1995). *Türk Mitolojisi I-II*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Öz, Gülağ. (1998). “Seyyit Hüseyin Gazi ve Türbesi Çevresinde Oluşan Kültürel Değerler”. *Birinci Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri*. Ankara: Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı, 395-405.
- Özdemir, Serdar Deniz. (2014). *Anadolu Masallarında Su ve Ateş*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ.
- Radloff, Wilhelm. (2008). *Türklük ve Şamanlık*. Çev. A. Temir vd. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Roux, J. Paul. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. Ankara: İşaret Yayınları.
- Schimmel, Annemarie. (1994). *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Şahin, Hanifi. (2016). “Seyyid Alizâde’nin *Hızırnâme*’si Bağlamında Alevi Düşüncesinde Hızır İnanıcı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 80, 30-50.
- Tanyu, Hikmet. (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- (1978). *Türklerin Dinî Tarihçesi*. Türk Kültür Yayınevi. İstanbul: Özdemir Yayınevi.

Ekler



Resim 1: Ankara Hüseyin Gazi Türbesi



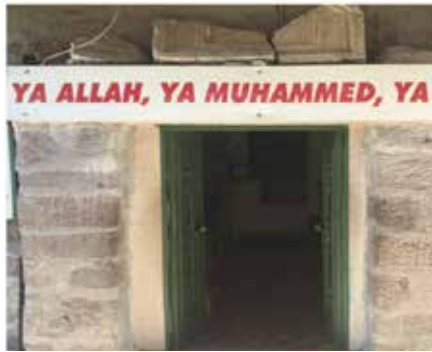
Resim 2: Türbe ve tekkenin tarihçesi



Resim 3: Türbenin 1950'li yıllardaki hali



Resim 4: Hüseyin Gazi Mağarası



Resim 5: Hüseyin Gazi'nin kabrinin girişinde yer alan kitabe



Resim 6: Hüseyin Gazi'nin soy kütüğü



Resim 7: Türbenin bahçesindeki dilek ağacı



Resim 8:Hüseyin Gazi'nin kabri



Resim 9: Türbe içerisindeki cemevi



Resim 10: Müzeden bazı eserler



Resim 11: Müzeden bazı eserler



Resim 12: Müzeden bazı eserler



Resim 13: Müzeden bazı eserler

KADININ TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİNİNİN TÜRK HALK NİNNİLERİNE YANSIMALARI*

Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET**

Öz

Halk edebiyatı türleri ile ilgili sınıflamalarda, genellikle, başlı başına bir tür olarak yer verilmeyen “ninni”, konu, ezgi ve şekil özellikleri açısından pek çok anonim manzumeyi içine alan “türkü” içerisinde değerlendirilmektedir. Her ninninin bir konusu, ezgisi ve dış yapı unsurları bulunmakla birlikte bu unsurlarla ilgili bir kararlılık ve kalıplaşmadan söz edilememesi, bu değerlendirmenin nedenidir. Ninniye ezgiden ve genelde kadından, özelde ise anneden bağımsız bir şekilde düşünmek mümkün değildir. Bir diğer ifadeyle, ninniye başlı başına bir tür hâline getiren, ninninin söyleniş yerlerinin yanı sıra, kadının ifade şekli, tercih ettiği konular ve ezgidir. Kadın, toplumsal yapıyı oluşturan temel taşlardan olduğu için ninninin konusu, ezgisi, icrası ve buna bağlı şekil özelliklerinin tespitinde, kadının toplumsal cinsiyet rollerinin yansımalarını görmek mümkündür. Dolayısıyla icracısıyla böylesine bütünlüğe ulaşmış ninnilerden hareketle, Türk aile ve toplum yapısının kadına attığı toplumsal cinsiyet rolü hakkında fikir yürütülebilir. Bu çalışmada, Türkiye’den derlenen ninni metinleri ve sözlü kaynaklardan elde edilen malzeme ışığında, kadının, Türk halk ninnilerine yansıyan toplumsal cinsiyet rolleri üzerinde durulmuştur. Toplum tarafından sosyal normlar bağlamında baskı ve kontrol altında tutulan kadının, yine toplum tarafından belirlenen makul sınırlar içerisinde, kendi cinsiyet rollerini ninnilerde ne şekilde ifade ettiğine değinilmiştir. Böylece ninnilerin, sadece annelerin çocuklarını sakinleştirmek ve uyutmak amacıyla söyledikleri ezgili manzumeler olmadığı, kadının duygu ve düşüncelerini aktarabildiği, bebeği ile duygusal yakınlık kurabildiği, bebeği sayesinde hayata olan bağının güçlenebildiği, bir diğer ifadeyle, toplumsal kimlik kazandığı sözlü edebiyat ürünleri olduğuna dikkat çekilmiştir. Ninnilere bu açıdan yaklaşmak, kanaatimizce, ninnilerin icracısı olan kadının toplumsal yaşamda geçirdiği değişimleri incelemek adına da faydalıdır.

Anahtar Kelimeler: Türk, ninni, kadın, toplumsal cinsiyet, rol, icra.

REFLECTIONS OF SOCIAL GENDER ROLES OF WOMEN TO TURKISH FOLK LULLABIES

Abstract

“The lullaby” that is not generally placed as a type in itself in classifications about kinds of folk literature is reviewed under the “ballad” contains many anonym poems in terms of subject, melody and shape characteristics. Every lullaby has a subject, melody and external structure factors although not to mention about a determination and become stereotyping about these factors is the reason for this consideration. It is not possible to think the lullaby without melody and woman in general, mother in private as well. In other words, the factors transform the lullaby is a type in itself are expression style of woman, subjects she preferred and melody besides singing places of the lullaby. It is possible to see the reflections of social gender roles of women for determining the shape characteristics, performing, melody and subject of lullaby inasmuch as the woman is one of the keystones of social structure. By this way, there could be expressed an opinion about the role is attributed to women by Turkish family

* Makalenin Geliş Tarihi: 19.12.2016, Kabul Tarihi: 13.02.2017

** Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir / Türkiye, abuyukokutan@hotmail.com.

and society structure with reference to the lullabies such integrated with it's performing. In this study, on social gender roles of women reflected in Turkish folk lullabies in the light of information obtained from verbal sources were highlighted and lullaby texts compiled from Turkey. In which ways women are pushed and controlled by society in terms of social norms were stated and their gender roles in lullabies within reasonable bounds. In this way, attracted notice for lullabies are not only the poems for calming the babies and putting them to sleep by their mothers but also verbal literature products provide women to express her feeling to the baby and set an emotional intimacy with him/her as well, strengthen her connection with life. It was briefly stated that the lullabies help women to gain a social identity. Approaching to lullabies by this respect is useful for viewing the changes of women in social life.

Keywords: Turkish, lullaby, woman, social gender, role, performance.

1. Giriş

Türk halk şiiri türleri üzerine yapılmış olan çalışmalara bakıldığında, ağırlıklı olarak, metin merkezli yaklaşıldığı, halk şiiri ürünlerinin biçim ve içerik açısından tasnif edildiği görülmektedir. Folklor metinlerinin, icra edildikleri bağlamlardaki iletişimsel özelliklerini göz ardı eden bu yaklaşım; türkü, ağıt, ninni gibi ezgili türlerin tam olarak tanımlarının yapılmasını, kendilerine has özelliklerinin belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Metni esas alarak tür tanımlamaları ve sınıflamaları yapan söz konusu yaklaşımlara, performansın folklor üzerindeki etkisinin eklenmesiyle farklı bir bakış açısı kazandırılmıştır (Ben Amos, 1976: X- XXXI). Her türün, icracı-dinleyici ilişkisinin yanı sıra icra edildiği toplumun özelliklerini de yansıtacağından hareketle, yapılacak olan değerlendirmelerde metinden ziyade canlı gösterim bağlamlarının göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekilmiştir (Abrahams, 1976: 193).

Sözlü geleneğin yaratıcısı ve icacısı olan halkın nazarında çoğu sözlü şiir “türkü” ya da “manı”dır. Konusu, ezgisi ve şekil özelliği ne olursa olsun pek çok anonim manzumeyi içine alabilen “türkü” terimi, “ninni”yi de içine alan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Nitekim Pertev Naili Boratav, “ağıt” ve “ninni”yi, “konularına göre türküler” başlığı altında “lirik türküler” içerisinde gösterirken (Boratav, 1988: 151), Nevzat Gözaydın, ninnileri “usullü türküler”, ağıtları “usulsüz türküler” içerine almaktadır (Gözaydın, 1989: 28-33). M. Öcal Oğuz, halk şiirinin “ezgi ve konu ağırlıklı türleri” içinde ağıtlar ve ninnilere de yer vermektedir (Oğuz, 2001: 11-21). Ninnileri, beşikte söylenen türküler olarak tanımlayan İlhan Başgöz de ninnileri, türkü çeşitleri içinde göstermektedir (Başgöz, 2008: 63-76). Ali Yakıcı, türkülerini konu bakımından sınıflandırırken tür olarak tanımlanan ninni ve ağıtları türküler içerisinde değerlendirmektedir (Yakıcı, 2007: 214) ¹.

Araştırmacılar tarafından tıpkı ağıt gibi “türkü” ana başlığı altında değerlendirilen, türkü ve ağıt türleri ile daha fazla ortak özelliklere sahip bir tür olarak kabul edilen ninni, söz konusu türlerden hangi özellikleri ile farklıdır? Bu soruya verilen farklı cevaplar bulunmakla birlikte, çoğunda ortak olan unsur, kadın ya da anne faktörü ile ezgidir. Örneğin; Ahmet Talat Onay, “Annelerimizin çocuklarını uyutmak için

söyledikleri türkülerdir ki, sabit şekli ve bir edebi kıymeti yoktur” (1996: 217) diyerek, ninninin anne ile olan ilişkisine dikkat çekmekte, ancak ninniye edebî açıdan önemsiz saymaktadır. Şükrü Elçin, “Annelerin süt emen çocuklarını uyutmak için ezgi ile söyledikleri manzum veya mensur sözlerdir” (1998: 271) şeklindeki tanımında, anne ve ezgi unsuruna değinmektedir. Cem Dilçin de, “Annenin çocuğunu kucığında, salıncakta ya da beşikte uyutmak için kendine özgü bir besteye söylediği basit sözlü türkülerdir” (2005: 290) diyerek hem ninniye basit türkü olarak ele almakta hem de anne ve anneye özgü ezgiden söz etmektedir. Amil Çelebioğlu, “En az iki-üç aylıktan üç-dört yaşına kadar annenin çocuğuna, onu kucığında, ayağında veya beşikte sallayarak daha çabuk ve kolay uyutmak yahut ağlamasını susturmak için hususi bir beste ile söylediği ve o andaki halet-i ruhiyesini yansıtır mahiyette, umumiyetle mani türünde bir dörtlükten meydana gelen bir çeşit türkülerdir” (1995: 9) şeklindeki kapsamlı tanımı da icracı, konu ve işlev temellidir.

Ninninin diğer türlerden farklı özelliklerinin ortaya konulması bakımından Vladimir Propp’un görüşleri önemlidir. Propp’a göre, müstakil türleri tasnif ederken temel alınması gereken özellikler; sabit ve kesin olmalıdır. Bir türün karakteri; şiiriyeti, uygulaması, icra tipi ve müzikle ilişkine göre belirlenmelidir (Propp, 1998: 120-128). Görüldüğü gibi, yapılan tür tasniflerinin olmazsa olmazı “mısra sayısı, ölçü, durak, kafiye unsurları”, Propp’un belirttiği özellikler arasında yer almamaktadır. Konu, ezgi ve icracının tavrı, türlerin belirlenmesini sağlayan temel faktörler olarak ele alınmaktadır (Oğuz, 2001: 18). Bunun yanı sıra çoğunlukla “ninni yavrum ninni”, “eee ee”, “hu hu huu” şeklindeki kalıp ifade ve sözler, ninni türünün önemli belirleyicilerindedir. İrcacının tavrı söz konusu olduğunda, yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere, ninni ve kadın/anne âdeta birlikte anılmaktadır. Nadir de olsa erkekler tarafından da icra edilmekle birlikte ninniler, kadının toplumsal cinsiyet rollerini açığa çıkarma işlevine sahiptir. Kadının geleceğe dair hayalleri, arzuları, dilekleri ve idealleri, dertleri, sevinçleri, şikâyetleri, sevgi ve ilgisi (Çelebioğlu, 1995: 20), toplumun kültürel yapısına dair pek çok unsur da ninnilerin bünyesinde yer almaktadır. Kadın/anne, kendine özgü bir tavır ve ezgi ile ninniye icra etmektedir. Temel amaç, annelerin, çocuklarını sakinleştirmesi ve uyutması olduğu için annenin o anki ruhsal durumuna uygun olan bir türkü, bir pop şarkısı ya da doğaçlama yoluyla söylenen sezgili özler dahi ninni olabilmektedir.

Tüm bunlardan hareketle, ninni türü değerlendirilirken, özellikle kadın, bebek, icra, bağlam ve iletişim anahtar kelimeleri üzerinde durulması gerektiğini düşünmekteyiz. Türkü, ağıt, mani gibi türlerle; ezgi, konu ve şekil özellikleri açısından benzerlik gösteren ninniye, ninni yapan kadındır. Kadın, yumuşak, sakinleştirici, gevşetici ve uyku getirici bir ezgi ile ninni yaratmakta ya da var olan bir ninniye icra etmektedir. Farklı bağlamlarda farklı içerikli ninniler icra edildiğine bakılırsa, Propp’un vurguladığı gibi, icracının tavrı ninni türünü belirleyen asıl unsurdur. Konu, ezgi ve yapı özellikleri, kadının yönlendirdiği ve kontrol altında

tuttuğu ikincil unsurlardır (Çek Cansız, 2010: 24). Bu durumda ninniler, kadının toplumsal cinsiyete bağlı statü ve rollerini içinde barındıran türlerdir. Kanaatimizce, sözlü ve yazılı kaynaklardan elde edilen veriler ışığında, kadının, ninnilere yansıyan toplumsal cinsiyet rollerini vurgulayan ifadeler üzerinde durmak yerinde olacaktır.

2. Ninnilerde Kadının Toplumsal Cinsiyet Rollerini Yansıtan İfadeler

Cinsiyet terimi, bir taraftan bireyin biyolojik anlamda dişi/*female* ya da er/*male* oluşunu ifade ederken, diğer taraftan toplumun bireye sunduğu roller bağlamında anlam kazanan kadın/*woman* ya da erkek/*man* oluşunu ifade eden iki terimdir (Vatandaş, 2007: 30). Söz konusu terimlerde anlam kazanan biyolojik cinsiyet; kadın ve erkek bedenindeki biyolojik farklılıklara işaret ederken, toplumsal cinsiyet; bir kültürün cinsiyete atfettiği görevler ve etkinlikleri gösterir (Kottak, 2002: 443). Bir diğer ifadeyle, toplumsal cinsiyet kavramı, biyolojik farklılıkları değil, kadın ve erkek olarak toplumun bizi nasıl gördüğü, algıladığı, düşündüğü ve bizden ne şekilde davranmamızı beklediği ile ilgili değerleri, beklentileri ve yargıları ifade eder (Günindi Ersöz, 2010: 169). Toplumda her sosyal statüye mutlaka bir rol tekabül eder (Nirun, 1994: 74). Türk halk ninnilerinin yaratıcı ya da icrası ağırlıklı olarak kadın olduğu için Türk toplumunun kadına atfettiği cinsiyet rollerini bilmek, kadının üstlendiği rollerle, ninnilerde dile getirdikleri arasındaki bağlantıyı kurabilmek adına önemlidir.

Tarihsel akış içinde her dönemin, genel karakteristik özelliklerini belirleyen koşullarla bağlantılı olarak, kadının sosyal statüsü, algılanışı ve rolleri de değişmektedir. Yazılı kaynaklarda belirtildiğine göre Türklerde evin ve devletin sahibi ve başı, babadır. *Dede Korkut Kitabı*'nda geçen, "atam anam evine dönsem" ifadesinde ev ile ocağın sahibi baba, ata daha önce anılmaktadır (Ergin, 1997: 187). İçinde, Türk halk ninnilerinin de üretildiği ve icra edildiği bu bakış açısı, toplumun geçirdiği kültür dairelerinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Zira eski Türklerde evin, yalnız kocaya ait olmayıp, karıyla kocanın ortak malı olduğu, bu nedenle aile ocağının ateşine yalnız "Od Ata" denilmeyip "Od Ana" da denilmekte olduğu belirtilmektedir (Gökalp, 1975: 147-149; Gökalp, 2007: 209). Türklerin milattan sonra sekizinci yüzyıllarda İslamiyet'i kabul etmeleriyle birlikte, İslamiyet dinî bir sistem olarak Türk toplum yapısı, değer yargıları, aile anlayışları gibi konularda önemli değişmelere neden olmuştur. Sosyal kurumlar, özellikle de aile kimliği geniş çapta İslami normların etkisi altına girmiştir. Yazarının kimliği bilinmeyen, yazıya geçirildiği dönem 15-16. yüzyıllar olarak tahmin edilen, araştırmacılar tarafından bir geçiş dönemi eseri olarak kabul edilen *Dede Korkut Kitabı*'nın giriş kısmında kadınlar, ev ve aile bağlamında dört grupta ele alınmaktadır (Ergin, 1997: 76). Buradan da anlaşıldığı üzere kadına, aile içinde bir kuruculuk ve devam ettiricilik görevi verilmekte ve bu doğrultuda kendisinden beklentiler içerisine girilmektedir.

Türk aile sisteminde kadın, kelimenin tam anlamıyla, yuvayı yapandır. Sahip olduğu annelik vasfı, kadını aile kurumunun temel taşı konumuna getirir (Yalçın, 2016: 83). Bebeğin dünyaya getirilmesinden başlamak üzere, onun temel bakımı, büyütülmesi, toplumun kültürel değerlerinin aktarılması, topluma uyum sağlaması şeklindeki birincil görevler kadınındır. Dolayısıyla kadın, bebekle en fazla zaman geçiren, ona en yakın olan, onu en iyi anlayan kişidir. Ninniler de bebeğin, annesinden duyduğu ilk ezgiler olduğu için uyutma işlevinin dışında birtakım işlevlere de sahiptir. Annenin rahatlatıcı, güven verici ve motive edici sesi eşliğinde icra edilen ninnilerle bebeğe; uslu durması, yürümesi, büyümesi, büyüyünce akıllı, yiğit, başarılı ve ahlaklı olması, saygın bir meslek sahibi olması gibi dua ve dilekler aktarılmaktadır. Toplumun inanışlarını ve değer yargılarını da bünyesinde barındıran bu aktarım, aynı zamanda bebeğin anadil öğreniminin hızlanması, dil becerisinin gelişmesi açısından da işlevseldir (Çıplak Coşkun, 2013: 504-508). Buna karşılık, anne açısından bakıldığında ninniler, kültürün oluşmasına, annenin duygu ve düşüncelerini aktarma yoluyla rahatlamasına, annenin bebeğini hissederek duygusal tatmin yaşamasına, annenin hayatla olan bağının güçlenmesine katkı sağlar (Uğurlu, 2012: 73).

Burada, kadının, ninnilere yansıyan toplumsal cinsiyet rollerine özgü ifadeler izah edilmeye çalışılacaktır. Sözlü ve yazılı kaynaklardan tespit edilen Türk halk ninnilerini, kadının toplumsal cinsiyet rolleri açısından, şu başlıklar altında değerlendirmek mümkündür:

1. Kadının geleneksel rollerini yansıtan ninniler
2. Kadının çocuğuyla ilgili hayallerini, beklentilerini yansıtan ninniler
3. Kadının çocuk sahibi olma sürecini yansıtan ninniler
4. Kadının yakın erkek akrabalarına bakış açısını yansıtan ninniler
5. Kadının yakın kadın akrabalarına bakış açısını yansıtan ninniler

2.1. Kadının Geleneksel Rollerini Yansıtan Ninniler

Gelenek ve göreneklerin canlı olarak yaşatıldığı, zamanın daha yavaşlatılmış olarak aktığı, henüz tam anlamıyla parasallaşmamış bir hayatın hüküm sürdüğü ortamın şekillendirdiği köy kadını ile insan ilişkilerinin daha mesafeli ve resmi olduğu kent kadınının ninni tercihleri arasında farkların olması doğaldır. Ne var ki Türk toplumu için kentleşmenin henüz yeni bir süreç olması ve kentte yaşayan kadınların bir ayağının köyde olması nedeniyle icra edilen ninnilerde geleneksel kadın rollerini yansıtan birtakım ifadelere rastlamak mümkündür.

Carol Delaney'in ifade ettiği gibi, dünyaya çocuk getirme olgusu, cinsellik ve cinsiyet kavramlarının yanı sıra, namus ve utanç, otorite ve itaat, zaman ve mekân, içerisi ve dışarı, açık ve kapalı kavramları ile de ilgilidir (Delaney, 2001: 51). Bu

açıdan bakıldığında, kız çocuklarına özgü ninnilerde, namus kavramının sıkça dile getirildiği dikkat çekmektedir. Kız çocuğu, evlenene kadar, hane içi ve yakın çevresinde kendisine sunulan yaşam alanı dışına çok fazla çıkmamalı, ailenin namusuna zarar verecek her türlü hareketten uzak durmalıdır. Anne, kızına söylemiş olduğu ninnilerde, erkeklere karşı daima mesafeli durmasını, kendini evleneceği kişiye saklamasını, babasının başını öne eğdirmemesini belirtmektedir.

Aşağıdaki ninniler bu değerlendirmeyi örnekleyici niteliktedir:

“Bekârın başında duman,
Her yiğide güvenme aman,
Güvenip gönül verdiklerin,
Seni almazsa hâlin yaman,
Ninni kızıma ninni,
Ninni canıma ninni” (KK-2).²

“Çayırarda bal kabak,
Açılır tabak tabak,
Kızım oğlanı görünce,
Seğirtme yalınayak,
Nenni kızım eee...
Nenni bebeğim eee” (KK-3).

Kadının en önemli görevlerinden biri olan ev içinde ve ev dışında namusunu koruması (Özünel, 2006: 37) gerekliliğinin yerine getirilemediği durumlarda karşılaşılabilecek sonuç da anne tarafından kızına aktarılmaktadır:

“Paytak paytak yürürsün,
Düşünde melekleri görürsün,
Al duvağınla eşikten çıkmazsan,
Düşmanı güldürürsün,
Babanın başını eğdirirsin,
Ninni kızım ninni
Ninni meleğim ninni” (KK-3).

Kız çocuğuna söylenen ninniler, kızı, toplum tarafından takdir edilen kadın kimliğine hazırlama işlevi ile de dikkat çekmektedir. Kız çocuğu, özellikle ev işleri ve düzeni konusunda annesini rol model olarak yetiştirilmelidir. Annesi gibi hamarat, titiz, düzenli ve evine bağlı olmalıdır. Bunun yanı sıra, anne ve babasının sözünden dışarı çıkmamalı, onları daima sevip saymalı, eşine sadık kalmalıdır:

“Aman kızım can kızım,
Bu sözüme kulak ver kızım,
Öğlene kadar yatandan,
Kapısının önünü kirli tutandan,
Anasını örnek almayandan,
Olma kızım ninni ninni,
Sözümü dinle kızım ninni” (KK-1).

“Benim kızım uyusun ninni,
Anasının sözünü dinlesin ninni,
Hiç eziyet etmesin ninni,
Babasını sevip saysın ninni,
Hayırsız olmasın ninni,
Anası gibi yâr olsun ninni,
Ninni bebeğim ninni” (KK-4).

Geleneksel toplum yapısında, evliliğin ifade ettiği en önemli şey, çocuk sahibi

olmaktır. Çocuklar anne ve babalarının toplumsallaşma süreçlerini tamamlar. Çocuksuz bir aile, eksik kabul edilir. Doğurma yetisi kadına atfedildiği için anne, tıpkı kendisi gibi, kızının da sağlıklı çocuklar dünyaya getirmesini, “anne” rolünü elde etmesini istemektedir. Bir diğer ifadeyle kadın, kızına toplumsal cinsiyet rolünü aktarıırken de örnek olmaktadır:

“Kavak gibi uzayasın,
Söğüt gibi dal yayasın,
Anne gibi döl dökesin,
Uyu yavrum uyu ninni!” (Çelebioğlu, 1995: 159).

Kadın, her ne kadar çocuk dünyaya getirerek doğurganlık vasfını ispatlamış olsa da özellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşan kesim için arzu edilen erkek çocuktur. Kadının fiziki gücünün bazı konulardaki yetersizliği, kızların bir gün evlenip gideceği, erkeklerin ise soyun devamını sağlayacağı, baba ocağını tütüreceği düşünülmektedir. Bu durum anne tarafından ninnilerde dile getirilmekte, eğer anne erkek çocuğa sahip değilse mağduriyetini kızıyla paylaşmaktadır:

“Susuz derede kavak bitmez,
Oğulsuz evde duman tütmez,
Oğulsuz evde duman tüterse,
Bil ki gelinden hayır gelmez,
Nenni yavrum nenni” (KK-3).
“Tütün diktim söküldü,
Yaprakları döküldü,
Eller oğlum dedikçe,
Benim boynum büküldü,
Eee eee eee...” (KK-6).

Örneklerde de görüldüğü üzere, toplumsal hayatın hemen her aşamasında önemli roller üstlenen kadın, başta içinde yer aldığı toplumun sosyal norm ve değerleri doğrultusunda çocuğun büyütülmesi olmak üzere, toplum tarafından kadına atfedilen cinsiyet rollerinin kazandırılmasında ninnileri aracı olarak kullanmaktadır. Doğduğu andan itibaren ninnileri dinleyen kız çocuğu, toplumun değer yargıları doğrultusundaki geleneksel rollerini içselleştirmektedir. Bu durumda ninniler, kız çocuklarına, toplumsal doku içindeki konumlarını öğretmek adına da işlevseldir.

2.2. Kadının Çocuğuyla İlgili Hayallerini, Beklentilerini Yansıtan Ninniler

Ninnilerde annenin kız ya da erkek çocuğu ile ilgili birtakım hayallerini, beklentilerini görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, kadının kamusal alanda da varlık göstermeye başladığı yakın zamanlarda, anneler, kızlarından iyi bir eğitim almalarını ve toplumda saygın bir rol üstlenmelerini beklemektedir. Eğitimli kadının, bilinçli ve sağlıklı bireyler yetiştireceği anlayışı ile kız çocuklarının eğitimi ve kendilerine atfedilen çalışan kadın rolü ninnilerde dile getirmektedirler:

“Acı biberleri dilerim,
Gözyaşlarımı silerim,
Ben okuyamadım kızım,
Oku da öğretmen ol,
Eee eee ee... “(KK-4).

“Armut dalda sallanır,
Yemiş ağaçta ballanır,
Küçük kızım dallanır,
Okuyup memur olur,
Ninni kızıma ninni” (KK-6).

Okuyup meslek sahibi olamayan, ekonomik açıdan eşine bağımlı olan kadın, kendi özlemini kızı üzerinden tatmin etmeye çalışmaktadır. Aynı durum erkek çocukları için de geçerlidir. Erkek çocuklarının iyi bir eğitim alıp devletin çeşitli kurumlarında meslek sahibi olarak rol almaları isteği ninnilerde dile getirilmektedir:

“Derelerin çakıl taşları,
Yavrumun kalem kaşları,
Oğlum büyüüp okuyacak,
Olacak Cumhurbaşkanı!
Nen, nen, nen, nen!” (Çelebioğlu, 1995: 168).

“Benim oğlum uyuyacak,
Uyuyup da büyüyecek,
Doktor diye tanınacak,
Ninni oğlum ninni” (KK-4).

Türk toplumunda, askerlik yapmak, hayatın önemli bir geçiş süreci olarak kabul edilmektedir. Askerlik görevini yerine getiren erkek, çocukluktan çıkmış, olgunlaşmış ve erkek meclislerinde yer almaya hak kazanmıştır. Erkek çocuğunun, toplum tarafından belirlenen, erkek cinsiyet rolüne uygun davranmasına dair istekler ninnilerde yer almaktadır:

“Gül ağacı budamışlar,
Gül goncası bitsin diye,
Analar oğlan beslemiş,
Asker olsun gitsin diye!
Ninni yavrum ninni!” (Çelebioğlu, 1995: 169).

“Uyusun da büyüsün,
Asker olsun yürüsün,
Düşmanları kürüsün,
Ninni oğluma ninni,
Ninni yavruma ninni” (KK-7).

Yukarıdaki ninni örneklerinde de görüldüğü üzere kadın, kız ya da erkek çocuğunun öğretmenlik, doktorluk, cumhurbaşkanlığı, askerlik gibi meslekleri tercih etmesini, yani devletin himayesine girmesini istemektedir. Bu tercihte, toplumsal değişim ve dönüşümün yanı sıra ekonomik ve siyasi etkenler de rol oynamaktadır. Makineye bağlı tarımın gelişimine paralel olarak hayvancılığın giderek azalması ve tarım sanayinin artmasıyla köylerin şehre bağlılığı artmış, dolayısıyla tarıma ve çiftçiliğe dayalı mesleklere eskisi kadar rağbet edilmemeye başlanmıştır. Bu nedenle anneler, çocuklarının “az ama sabit bir getirisi olan” meslekleri tercih etmelerini istemektedirler. Bu tercih, “devlet baba”nın gücünü arkasına alabilecek mesleklerin, ninnilerde yer almasına sebep olmuştur.

Meslek seçimi, annenin çocuğuyla ilgili beklentileri arasında olmakla birlikte, tamamı değildir. İçinde yaşanan toplum ve çevreye göre annenin beklentilerinin çeşitlendiği ninniler de bulunmaktadır. Başta da belirtildiği gibi köyde yaşayan

kadının, çocuğuyla ilgili hayalleri ve beklentileri ile kentte yaşayan kadının tercihleri arasında birtakım farkların olması son derece normaldir. Birçok ninni örneğinde, tarım hayatında iş gücüne duyulan ihtiyaç, erkek çocuğunun baba evinde kalması isteği gibi köy hayatının gereklilikleri doğrultusunda annenin çocuğundan istekleri göze çarpmaktadır:

“Ninni oğluma ninni,
Oğlum benim yürüdü,
Ak donunu sürüdü,
Haydi, büyü geç oğlum,
Tarlayı diken bürüdü” (KK-6).

“Oğlum oğlum al oğlum,
Ocağında kal oğlum,
Baban kalan kocadı,
İşe güce sal oğlum
Ninni oğlum ninni” (KK-3).

Örneklerini arttırabileceğimiz ninni metinlerinde görüldüğü üzere, anne, çocuğunun sahip olduğu biyolojik cinsiyeti göz önünde bulundurarak, toplum tarafından kabul görmüş birtakım değerler doğrultusunda, hem kendi ailesi hem de toplum için faydalı olabilecek beklentiler içindedir. Kişinin sahip olduğu meslek, toplum içinde onun kimliğini yansıtan en önemli unsurlardan olduğu için meslek seçimlerine dair idealler ninnilerde sıkça dile getirilmektedir. Tarım toplumu açısından bakıldığında, erkek çocuk, bir taraftan soyun devamı için önemli bir unsurken diğer taraftan babanın rolünü üstlenmeye adaydır. Bu nedenle kadın, icra ettiği ninnilerde erkek çocuğa atfedilen söz konusu cinsiyet rolünü dile getirir.

2.3. Kadının Çocuk Sahibi Olma Sürecini Yansıtan Ninniler

Evliliğin ardından dünyaya bir çocuk getirmek kadınların cinsiyet rollerinin önemli bir parçasıdır. Kadın ve erkeğin bu süreçteki rolleri, tohum ve tarla sözcükleriyle özdeşleştirilmektedir (Delaney, 2001: 49). Erkeğin tohum ektiği, kadının da tıpkı bir tarla gibi ekildiği düşünülmektedir. Geleneksel toplum yapısında, meni üretebilen her erkeğin çocuk yapabileceği inancıyla, evliliğin üzerinden birkaç yıl geçtiği halde çocuk sahibi olunamamışsa, toprak verimsiz ya da kısır olarak nitelendirilmektedir. Kadın için son derece onur kırıcı ve küçük düşürücü bu durum, ninnilerde de ifade bulmaktadır:

“Bal oldum pekmez oldum,
Tabağa akmaz oldum,
Evvel adamın kıymetlisiydim,
Şimdi beş para etmez oldum,
Nenni kuzuma nenni” (KK-4).

Dünyaya bir çocuk getirerek, aile içindeki yerini meşrulaştırmak, değerini arttırmak amacıyla kadın, halk hekimliği ve geleneksel sağaltma yöntemlerinin yanı sıra yatırlara, türbelere ziyaretlere gidip buralarda dua etme, kurban kesme, adak adama, hocalara ve büyücülere başvurma gibi dinsel-büyüsel nitelikte uygulamalara da başvurmaktadır. Çocuk sahibi olabilmek için evliyalardan duasını isteyen bir

annenin söylediği ninni şöyledir:

“Ulu Cami'nin kapısı,
Kargirdendir yapısı,
Evliyaların hepsi,
Dua eylen yavrum gele,
Uyu yavrum uyu!
Ninni yavrum ninni!” (Demir ve Demir, 2014: 450).

Söz konusu dua, inanış ve uygulamaların sonucunda dünyaya gelen çocuk için söylenen ninnilere de şu örneği vermek mümkündür:

“Ak taş diye belediğim,
Hak'tan dilek dilediğim,
Dülbentime doladığım,
Ninni yavrum ninni” (Demir ve Demir, 2014: 448).

Görüldüğü gibi kadın, dile getirdiği ninnilerle bir taraftan çocuğu ile dertleşip rahatlarırken diğer taraftan çocuk sahibi olmanın toplum nazarındaki önemi ve gerekliliği konusundaki bilgi ve tecrübelerini paylaşmaktadır. Bu bağlamda ninniler, kadının, anne rolünü üstlenme sürecinde karşılaştığı engel ve sıkıntılarla, bunların çözümü noktasında yerine getirilen inanış ve uygulamaların aktarılmasında işlevseldir.

2.4. Kadının Yakın Erkek Akrabalarına Bakış Açısını Yansıtan Ninniler

Ninniler, kız ve erkek çocuklarına toplumsal cinsiyet rollerini aktarmanın yanı sıra, kadının yakın çevresindeki erkek algısını da ortaya koymaktadır. Bir diğer ifadeyle ninniler, kadının olumlu ve olumsuz yönleriyle babaya, kaynataya, genelde erkek olgusuna bakış açısını yansıtmaya açısından da işlevseldir.

Kızın, içinde yetiştiği, “tanıdık” bir aileden, “başka”, “yabancı” bir aileye yolcuğu sadece kendisi için değil toplum için de bir kaostur. Mevcut düzen, uyum bozulmakta ve bu kaos ancak ilk çocuğun -özellikle erkek çocuk- doğumu ile tam olarak ortadan kalkmaktadır (Ergun, 2014: 62). Bu süreçte, geleneksel kültürde kadın, âdeta bir var olma mücadelesi vermektedir. Bozulan ritmin kadın üzerinde bıraktığı yıkıcı etki nedeniyle, ninnilerde erkek tarafından yakın erkek akrabalarından olumsuz olarak söz edilmektedir:

“Dandini dandini danası var,
Bir kötüce amcası var,
Yumaz başını taramaz saçını,
Yünlü yünlü ensesi var”
(Demir ve Demir, 2014: 311).

“Ocakta kor kalmadı,
Ananda fer kalmadı,
Geldi huysuz deden,
Merhameti kalmadı,
Ninni yavrum ninni” (KK-1).

Diğer taraftan kadın, içine doğduğu, belli bir uyumu, ritmi ve harmoniyi yakaladığı kendi ailesinden olan erkek yakınlarından övgü ile bahsetmektedir. Bu bağlamda, özellikle dayıya olan sevgi ve kendisine duyulan özlem sıkça dile getirilmektedir. Kadın, aynı ailede yetiştiği ve kan bağı taşıdığı erkek kardeşini, söz konusu kaos ortamında kendisine destek ve koruyucu olarak görmektedir. Delaney”in de aktardığı gibi erkek tarafından olmayan akrabalar sadece yardım, destek gibi genel görevleri yerine getirirler (Delaney, 2001: 223). Kadının eşi yanında olmadığı zamanlarda, toplumsal normlar tarafından da onaylanan, erkek kardeşi, yanında olacaktır. Böylece, “dışarıdan gelen”, “yabancı” duygusunun gerginliği bir nebze de olsa azalacaktır. Bu durum, aşağıdaki ninni örneklerinde dile getirilmektedir:

“Kara gözlü erkek kardeşim,
Her daim yolunu gözlerim,
Dayın yanımda olduğu an,
Biter bütün üzüntülerim,
Ninni yavrum ninni” (KK-2).

“Biner atın iyisine,
Çıkar yolun kıyısına,
Selam söylen dayısına,
Ninni yavrum sana ninni!”
Çelebioğlu, 1995: 228).

Ninnilere yansıyan baba figürüne bakıldığında baba, zamanının çoğunu dışarıda geçiren, ailenin ekonomik geçimini sağlamakla yükümlü, kimi zaman gurbete giden ve kendisine özlem duyulan bir kişidir:

“Yumurtayı sayarım,
Başucuma koyarım,
Baban aklıma gelince,
Gözyaşımı salarım,
Uyusun yavrum ninni” (KK-5).

“Uyur uykusu gelir,
Nenni yavrum nenni,
Akşam babası gelir,
Nenni yavrum nenni!”
(Çelebioğlu, 1995: 239).

Kadına daha çok ev içinde, erkeğe de ev dışında çalışarak ailenin düzenini ve geçimini sağlama rolü atfeden geleneksel toplum yapısının bu özelliği, ninnilere, çocuğa baba tarafından getirilecek hediyelerden söz edilmesi şeklinde yansımaktadır:

“Sepet sepet narım var,
Benim güzel oğlum var,
Babası şimdi gelir çarşıdan
Heybesinde şeker var,
Ninni yavrucağım ninni” (KK-4).

Bunun yanı sıra ninnilerde babadan, kendisine saygı duyulup hizmet edilen kişi olarak bahsedilmektedir. Özellikle geleneksel toplum yapısı açısından bakıldığında, babanın kararları sorgulanmadan kabul edilmektedir. Eş rolünü üstlenen kadının gözünde de baba, saygıya değer bir kişidir:

“Ninni ninni edasına,
Beyler inmiş odasına,
Sıvamış ak kollarını,
Kahve verir babasına!” (Çelebioğlu, 1995: 234).

Gücün ve otoritenin temsilcisi olarak ninnilere yansıyan baba, kimi zaman bebeğin sakinleştirilip uyutulması için tehdit unsuru olarak görülmektedir:

“Uyu oğlum can oğlum,
Kırmızı mercan oğlum,
Baban duyarsa öldürür,
Uyu afacan oğlum” (Kaya, 1999: 361).

Geleneksel toplum yapısında, kadının en büyük korkusu çocuk sahibi olamamaktır. Böylesi bir durumda, eşinin gözünde değerinin olmayacağına, eşinin evi terk edeceğine ya da başka bir kadın getireceğine dair korkular ninnilerde ifade bulunmaktadır. Bu korku ve endişeler, ninnilerde daha çok babanın sadakatsizliğinden, ilgisizliğinden, hayırsızlığından yakınmak şeklinde açığa çıkmaktadır:

“Al yazmam dalda kaldı,
Gözlerim yolda kaldı,
Baban hayırsız çıktı,
Gözlerim yaşlı kaldı,
Nenni yavrum nenni” (KK-3).

“Karanfilim kırk yaprak,
Kırkına vurdum dayak,
Babanın yavuklusu varmış,
Ben oldum oturak”
Eee yavrum eee...” (KK-6).

Kocasının, başka kadınlarla gönül eğlendirmesinden, çapkınlık yapmasından şikâyetçi olan kadının, kendi oğluna söylediği ninnilerde bu durumu olumlama, büyük bir tezat ve çelişkidir. Ataerkil aile yapısının izlerinin açıkça görüldüğü bu ninniler, kadının, erkeğin toplumca da belirlenmiş konumunu kabul etmesi sonucunda ortaya çıkmıştır (Çek Cansız, 2010, s. 58). Çünkü soy, erkek tarafından devam etmektedir. Kadını dölleyen yaratıcı gücün tohumu erkektedir (Delaney, 2001, s. 24). Aşağıdaki ninniler bu durumu örneklemektedir:

“Tencerem tam takır,
Oğlumun gözleri çakır,
O çakır gözlerine,
Çok kız döşek açar”
Ninni oğluma ninni” (KK-1).

“Oğlum, oğlum okşayasın,
Şamdan şeker taşıyasın,
Nerde bir güzel görsen,
Omuz başın kaşıyasın!”
(Çelebioğlu, 1995: 237).

Erkeklerin çapkınlıkları hakkında, anne, kız çocuğunu bilgilendirmekte, toplum ve aile içindeki konumuna zarar gelmemesi adına erkeklere temkinli yaklaşmasını tembihlemektedir. Geleneksel toplum yapısında kadın, evlenene kadar bekâretini korumalıdır. Evlilik hayatına bakire olarak adım atmak, kendisine erkek tarafının

gözünde saygınlık kazandıracaktır. Bu durumun ninnilere yansımaları şöyledir:

“Ninnisine ninnisine,
Bayıldım bürülcesine,
A kızım el oğluna aldanma,
Koklayınca geçiverir hevesi,
Eee ee eee...” (KK-6).

Yukarıdaki örnek, aynı zamanda kadının, toplum tarafından, çoğu zaman, aklıyla değil duygularıyla hareket ettiği şeklinde algılanmasının da bir göstergesidir. Kadın güzelliğine zaafı olan erkek, çeşitli akıl oyunları ile kadını kandırabilir. Kadın, iffetini koruması gerektiği konusunda annesi tarafından sürekli uyarılmalıdır. Kadın, evlenene kadar nasıl ki babanın çizdiği sınırlar içinde hareket ediyorsa, evlendikten sonra da eşinin belirlediği sınırlar çerçevesinde hareket etmelidir. Söz konusu sınırlar dâhilinde yaşanabilecek olumsuzluklara karşılık, kadından sabırlı olması beklenmekte, en ufak bir olumsuzlukta baba evine dönmemesi istenmektedir. Anne, kendi tecrübe ettiği bu süreci ninniler aracılığıyla kızına aktarmaktadır:

“Kızım kızım hoplasın,
Bahçede evcik oynasın,
Koca kakını görse de,
Yuvasından yozmasın!
Uyu kızım ninni,
Büyü kızım ninni”
(Çelebioğlu, 1995: 50).

“Benim kızım uyusun,
Büyüsün yuva kursun,
Ocağının başında dursun,
Dosta düşmana karşı,
Kocasının yanında olsun,
Ninni kızım ninni” (KK-3).

Görüldüğü üzere, annenin ninnilerde olumlu ve olumsuz özelliklerini dile getirdiği erkekler; eş, baba, kayınpeder, erkek kardeş gibi gerek kan bağı taşıdığı kendi ailesinden, gerekse sonradan dâhil olduğu ailenin erkekleridir. Söz konusu erkeklerin ortak özelliği, kadına en yakın kişiler olmalarıdır. Geleneksel toplum yapısında kadının, aileden olmayan erkeklerle fazla zaman geçirmesi hoş karşılanmamaktadır. Dolayısıyla kadının, kendi ailesinden ve kan bağına dayanan bir ilişkisi olan erkeklerle bir araya gelmesi, dertleşmesi toplumsal normlar tarafından da onaylanmaktadır. Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere bu kişilerin sayısı çok fazla değildir.

2.5. Kadının Yakın Kadın Akrabalarına Bakış Açısını Yansıtan Ninniler

Evlenip yeni bir aileye ve mekâna adım atan kadına, ailedeki mevcut düzenin ve bu düzen içindeki yerinin öğretilmesinden birinci derecede sorumlu olan kişi, kayıinvalidedir. Kadının, yeni aile ve soy tarafından gerçek anlamda tanınması her ne kadar ilk erkek çocuğun doğumuyla gerçekleşse de, kendisinden beklenen, eşinin ailesine karşı saygılı olması ve onlara uyum sağlamasıdır. Ev içi düzen ve otoritenin merkezinin, kendisinden yaşça büyük bir başka kadının olması ve o kadına tabi

olunması gerekliliği, anne üzerinde birtakım gerilimlere neden olmaktadır. Bir diğer ifadeyle, gelin ile kayınvalide arasında, özellikle evliliğin ilk yıllarında yaşanan/ yaşanabilecek olumsuzlukların altındaki asıl neden, gelinin, mevcut otoriteye karşı gösterdiği somut tepkinin bir ifadesidir. Bu otorite mücadelesinin gelin üzerindeki olumsuz etkileri kimi zaman gelin tarafından bertaraf edilebilirken çoğu zaman çatışmalara neden olmaktadır. Kadın, bebeğiyle baş başa kaldığı zamanlarda, bu durumu ninniler aracılığıyla dile getirmekte, böylece kısa süreliğine de olsa söz konusu çatışma ortamından uzaklaşmakta ve rahatlamaktadır. Bu bağlamda, babaanne, “domuz”, “muhannet” vb. şekilde olumsuz olarak ninnilerde yer almaktadır:

“Ninni oğlum hoppala,
Saçı düşsün mangala,
Yanağı ütülensin,
Domuz yüzlü kaynana,
Eee ee eee...” (KK-5).

“Yaralı göz aşağı hacet,
Kabul olsun bütün hacet,
Baban fena değil amma,
Kaynanam pek muhannet!”
(Çelebioğlu, 1995: 282).

Çocuğun doğumuna kadar anne, kız kardeş, kayınvalide ile sınırlı olan kadın akrabalık terimleri, çocuk dünyaya geldikten sonra çeşitlenmeye başlamakta; hala, teyze, yenge gibi akrabalar da kadının hayatına aktif olarak dâhil olmaktadır. Bunlar arasında, erkek tarafının temsilcileri olan hala ve yengeler de kadının hayatına birtakım kısıtlamalar getirebilmektedir. Anne, üzerinde oluşan bu gerilimi ninniler aracılığıyla bebeğiyle paylaşmaktadır. Dolayısıyla söz konusu paylaşımlar da olumsuz niteliktedir:

“Kar yağar ipek gibi,
Savrulur kepek gibi,
Senin yılan dilli halan,
Çemkirir köpek gibi,
Yavrum ninni ninni” (KK-1).

“Ninni ninni ninnisine,
Oğlum gitmiş yengesine,
Yengesi hoyrat imiş,
Soğan koymuş torbasına”
(Çelebioğlu, 1995: 281).

Kadın, her ne kadar akrabalarının ve toplumun nazarında farklı bir sosyal statü kazanmaya doğru baba evinin eşiğinden dışarı adım atmış olsa da, kendi ailesiyle bağı devam etmektedir. Erkek tarafının kadınları için kaosun temsilcisi olan gelin, kendi ailesinden hemcinsleri için yokluğu hissedilendir, özlenendir. Kan bağı taşıdığı ve özlem duyduğu başta annesi olmak üzere, kız kardeşlerini daima olumlu özellikleriyle ninnilerde dile getirmektedir:

“Hop deli hop deli,
Anneannesi güzel,
Babaannesi deli,
Annesi hanım gelin,
Babası beyler başı!
Ninni ela gözlüm ninni!”

“Bebeğim ceylan bakışlı,
Teyzesi kalem kaşlı,
Elinde kitap akıllı,
Nenni nenni bebeğim,
Nenni nenni meleşim” (KK-2).
(Çelebioğlu, 1995: 278).

Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, geleneksel yaşamda kadın, hemcinsleriyle özellikle de kayınvalidesiyle daha fazla zaman geçirmektedir. Bu süreçte kayınvalide, dâhil olduğu yeni aile ve düzen içindeki sosyal hiyerarşi prensiplerini geline öğretmek rolünü üstlenmektedir. Dışarıdan gelerek erkek tarafına katılan gelinden, mevcut düzeni sorgulamaktan çok olduğu gibi kabul etmesi beklenmektedir. Çatışmadan ziyade, kayınvalideye itaat etmesi ve saygılı davranması istenmektedir. Bu uyum sürecinin sorunsuzca atlatılmadığı durumlarda -ki çoğu zaman böyle- mutsuz olan kadın açısından ninniler, dertlerin paylaşıldığı ezgili sözlerdir. Aynı sorun, biraz daha hafifletilmiş de olsa, erkek tarafından diğer kadın akrabalarıyla da yaşanmaktadır. Bu süreçte kadının, en önemli desteği bebeğidir. Onu uyutmak amacıyla baş başa kaldığı zamanlarda içini bebeğine dökerek rahatlamaktadır. Onu sessizce dinleyen ve sırrını kimseyle paylaşmayacağına emin olunan kişi bebeğidir.

3. Sonuç

Kendine özgü kuralları ve değerleri olan bir kültür ortamına doğan kadın ve erkek için toplum, birbirinden farklı toplumsal cinsiyet rolleri öngörmektedir. İster geleneksel toplum yapısında ister modern olarak adlandırılan toplum yapısında olsun, çocuğu büyütme ve yetiştirme görevi kadına/anneye aittir. Anne çocuğu büyütürken yetişkin olduğunda kendisinden beklenen toplumsal cinsiyet rollerini aktarmakla sorumludur. Sözlü ve yazılı kaynaklardan elde edilen ninni metinlerine bu açıdan yaklaşıldığında, daha çok geleneksel toplum yapısı çerçevesinde yetişmiş kadınların cinsiyet algısı ön plana çıkmaktadır. Yapılan tasnifte de görüldüğü üzere kadın, ninnilerde özellikle kız ve erkek çocuklarını, ailesini, yakın çevresini ve kendisini anlatmaktadır. Bir diğer ifadeyle, tüm bu anlatımlarda, kadının gözünden, geleneksel toplum yapısındaki kadın ve erkek rolleri, baba, kayınvalide gibi otorite unsurlarına karşı alınan tavır, kadının gerek kendi ailesi gerekse erkek tarafının ailesi karşısında takındığı tavır dile getirilmektedir. Toplumsal cinsiyet rolü açısından değerlendirildiğinde, kadın; kamusal alanda aktif rol üstlenmeyen, itaatkâr, fedakâr, eşinin sözüne riayet eden, büyüklere tabi ve saygılı, duygularıyla hareket eden, hayal gücü kuvvetli bir portre çizerken, erkek; bilgi ve akılla özdeşleştirilmektedir. Kadın, kendisine atfedilen söz konusu rolleri öylesine benimsemiş ki ninnilerde dile getirmektedir.

Kadın, kız çocuğuna hitaben söylediği ninnilerde, geleneksel toplum yapısında söz hakkına sahip olabilmenin yolunun erkek çocuk dünyaya getirmek olduğunu ifade etmektedir. Erkek çocuk doğuran kadın, toplumda belli bir statü sahibi olacaktır. Erkek çocuğuna söylenen ninnilerde de, büyüdüğünde anneye, babaya sahip çıkması, yaşlılık dönemlerinde onları koruma altına alması beklentisi dile getirilmektedir. Bir diğer ifadeyle erkek çocuk, kadının, ev içi ve dışındaki otoritesi âdeta sigortasıdır. Bu bağlamda kadın, her ne kadar pasif ya da silik olarak görünse de, ninniler aracılığıyla toplumsal değerlerin aktarılmasında ve güçlendirilmesinde, yeni

nesin onlara uymasında aktif bir rol üstlenmektedir. Diğer taraftan kadın, toplumun erkeğe atfettiği konumu öylesine kabul etmiş ve benimsemiş ki oğluna söylediği ninnilerde kızlarla gelip geçici ilişkiler yaşamasını onaylamaktadır. Evlenmeye karar verdiği zaman da tercih edeceği kızın, soylu bir aileden gelmesine, güzel, becerikli, hamarat, sabırlı, tutumlu olmasına, “hanım hanımcık” davranmasına, yani toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranışlar sergilemesine özen göstermesini ifade etmektedir.

Toplumsal cinsiyet rolü açısından değerlendirildiğinde ninniler, kanaatimizce, toplum tarafından belirlenen makul sınırlar içerisinde, kadının tek başına iktidar gücünü ortaya koyan tek türdür. Geleneksel toplum yapısında, ninni söylemek kadına atfedilmiş bir roldür. Erkekler bebek bakımı ve ev işleriyle birinci derecede meşgul olmadıkları hatta evde çok fazla zaman geçirmedikleri için bebekle, anne kadar yakın iletişim kurma ihtiyaçları da ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla annelerin üstlendiği cinsiyet rollerinin sergilendiği bağlam, ninnileri şekillendirdiği için ninniler, kadınlarla birlikte anılmaktadır. Günlük hayatta kadının iletişim halinde olduğu kişiler ve bu kişilerin kadının dünyasında yarattığı sıkıntı, zorluk, üzüntü, kırgınlık, kızgınlık, gerilim, korku gibi duygu ve düşünce, ninniler aracılığıyla dile getirilmektedir. Diğer bir ifadeyle ninniler, toplum tarafından sosyal normlar bağlamında baskı ve kontrol altında tutulan anneye, bu baskı ve kontrol mekanizmasından kısmen de olsa kurtulma izni vermektedir. Anne ve bebeğin baş başa oldukları, kendilerine özel alanlarda icra edilen ninnilerle kadın, kendini ifade etme imkânı elde etmektedir.

Geleneksel toplum yapısında kadın/anne, her ne kadar ön planda aktif rol üstlenmese de aslında aktif rol üstlenen kişileri yetiştirendir, onların arkasındaki gizli güçtür. İcra edilen ninnilere bakıldığında, annenin, birtakım zekice ifadelerle, aile bireyleri arasındaki uyumu sağlamaya, onları bir arada tutmaya ve isteği doğrultusunda yönlendirmeye yönelik sözleri görülmektedir. Bunun yanı sıra kadın, erkeğin alacağı kararlarda, görünmez bir güç olarak, etkili olan kişidir. Yani kadın, zekâsı ve aklıyla eşini de yönlendiren merkezi bir güç konumundadır. Yeni dönemin şartları ve gerekleri doğrultusunda, söz konusu geleneksel kabuller ve yaşama tarzının bütün direnmelerine rağmen, toplumsal cinsiyete ilişkin algı, tutum ve rollerde değişiklikler meydana geldiği görülmektedir. Bu sürecin somut göstergelerinden birisi, kent hayatında kadının da erkeğin yanında yer alması ve açıkça karar mekanizmalarından biri haline gelmesi neticesinde, azınlık da olsa, erkeklerin de ninni söylemeleridir. Ancak erkekler, kadınlar gibi ninnilerin yaratıcısı değil aktarıcısı konumundadırlar.

Çocuğu uyutmanın dışında sahip olduğu söz konusu işlevler nedeniyle ninniler, teknoloji ve iletişim alanındaki gelişmelere paralel olarak, elektronik kültür ortamlarında da aktarılmaktadır. Kent toplumunda kadın, iş gücüne katılması ve

bebeği ile çok fazla zaman geçirememesi nedeniyle, ninni icrasında eskisi kadar aktif rol üstlenememektedir. Bu durumda, kimi zaman internette oluşturulan ninni siteleri devreye girmekte, kimi zaman da CD, radyo, televizyon gibi iletişim araçlarından dinlenen türkü, şarkı gibi ezgili sözler ninnilerde kullanılan kalıp ifadelerle birleştirilerek ninni niyetine bebeğe söylenmektedir. Her ne kadar kadının zekâsının ve yaratıcılığının yerini, elektronik kültür ortamındaki mevcut ezgili sözler almış olsa da, bu süreç, ninnilerin anne, bebek ve toplum açısından ihtiyacını göstermesi açısından önemlidir.

Bu noktada, birey ve toplumun sırtını dayadığı kadının, toplumsal cinsiyet rollerinin güzel bir yansımaya olan ninnilerin, doğru bir şekilde dinlenmesi, anlaşılması ve derlenmesi sorunu gündeme gelmektedir. Kanaatimizce ninniyi, ölçü, mısra sayısı, konu, ezgi gibi şekil ve tür özellikleri açısından birtakım kalıplara oturtmaya çalışmak yerine, kadın ve içinde yer aldığı toplum yapısı, temel gereksinimleri ve istekleri göz önünde tutularak değerlendirmek gerekmektedir. Bunun için de salt mevcut ninni metinlerinden yola çıkarak yorum yapmak yerine sahaya çıkıp nitelikli derlemeler yapmak gerekmektedir. Devlet, bu konuda üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmeli ve kendi doğal akışı içinde ninni derlemeleri yapabilmek adına araştırmacılara gerekli maddi desteği ve imkânları sağlamalıdır. Benzer şekilde, elektronik kültür ortamına aktarılan ninni metinlerinin Türk halk edebiyatı, Türk halk bilimi alanında uzman kişiler tarafından incelenmesi faydalı olacaktır. Kadının, kendisine atfedilen toplumsal cinsiyet rollerinden memnun kaldığı bir toplum, geleceğin sağlıklı bireylerinin yetişmesini sağlayacaktır.

Son Notlar

- i Genellikle birlikte anılan ninni, ağıt ve türkünün nasıl sınıflandırıldığına dair farklı görüşler için bk. Köprülü, 1999; İlaydın, 1997; Yardımcı, 1998.
- ii Çalışma içerisinde kaynak kişiler (KK-1, KK-2, KK-3 ...) şeklinde belirtilmiştir. Kişiler hakkındaki ayrıntılı bilgilere (adı, soyadı, doğum yeri ve tarihi, tahsili, mesleği, görüşme tarihi) makalenin sonunda yer verilmiştir.

Kaynaklar

1.Sözlü Kaynaklar

- KK-2: Hacer Ter, Balıkesir 1969, İlkokul mezunu, Ev Hanımı. (19.10.2016)
- KK-3: Fadime Özsayın, Erbaa/Tokat 1966, İlkokul mezunu, Ev Hanımı. (20.11.2016)
- KK-4: Şerife Atasever, Kurbağacık/Uzunyayla/Kayseri 1966, İlkokul mezunu, Ev Hanımı. (19.09.2016)
- KK-5: Kamile Dikmentepe, Karacaören/Fethiye/Muğla 1938, Okuma yazması yok, Ev Hanımı (23.10.2016)
- KK-6: Fadime Özsoy, Erbaa/Tokat 1940, Okuma yazması yok, Ev Hanımı (23.11.2016)

KK-7: Ayşe Gökçen, Menteşe/Kavaklıdere/Muğla 1965, İlkokul mezunu, Ev Hanımı. (25.10.2016)

2. Yazılı Kaynaklar

- Abrahams, Roger D. (1976). "The Complex Relations of Simple Forms". *Folklore Genres*, ed. Dan Ben-Amos, Austin: University of Texas Press, 193-214.
- Başgöz, İlhan. (2008). *Türkü*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Ben-Amos Dan. (1976). *Folklore Genres*. Austin, London: University of Texas Press.
- Boratav, Pertev Naili. (1988). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çek Cansız, Songül. (2010). "Ninnilerde Kadın Anlatıcının Sesi". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara.
- Çıplak Coşkun, Nilgün. (2013). "Türk Ninnilerine İşlevsel Yaklaşım". *Turkish Studies*, c. 8, s. 4, 499-513.
- Çelebioğlu, Amil. (1995). *Türk Ninniler Hazînesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Delaney, Carol. (2001). *Tohum ve Toprak*. Çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, Necati ve Fikriye Demir. (2014). *Türk Ninnileri*. Ankara: Edge Akademi Yayınları.
- Dilçin, Cem. (2005). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elçin, Şükrü. (1998). *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (1997). *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergun, Metin. (2014). "Düğün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri". *Milli Folklor*, 13 (101), 60-72.
- Gökalp, Ziya. (1975). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Türk Kültür Yayınevi.
- . (2007). *Türk Medeniyet Tarihi*. Ankara: Elips Kitap Yayınları.
- Gözaydın, Nevzat. (1989). "Anonim Halk Şiiri Üzerine". *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı III (Halk Şiiri)*, Haziran, 445-450.
- Günindi Ersöz, Aysel. (2010). "Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Kadına Yönelik Toplumsal Cinsiyet Rollerini". *Gazi Türkiyat*, S. 6, 167-181.
- İlaydın, Hikmet. (1997). *Türk Edebiyatında Nazım*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, Doğan. (1999). *Anonim Halk Şiiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kottak, Conrad Phillip. (2002). *Antropoloji -İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış-*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Nirun, Nihat. (1994). *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Oğuz, M. Öcal. (2001). *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Onay, Ahmet Talât. (1996). *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özünel, Evrim Ölçer. (2006). *Masal Mekânında Kadın Olmak*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Propp, Viladimir. (1998). "Folklor Türlerinin Tasnif Esasları". Çev. Metin Özarslan. *Milli Folklor*, c. 5, s. 38, 120-128.
- Uğurlu, Emine. (2012). "Türk Dünyasında Ninni". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Halkbilimi Bilim Dalı, Ankara.
- Vatandaş, Celalettin. (2007). "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı". *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, s. 35, 29-56.
- Yakıcı, Ali. (2007). *Halk Şiirinde Türkü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yalçın, Hatice. (2016). "Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, s. 79, 79-94.
- Yardımcı, Mehmet. (1998). *Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri*. Ankara: Ürün Yayınları.

TURGAY NAR'IN CAN ATEŞİNDE KANATLAR (MEVLÂNÂ) OYUNUNDA VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ*

Nurullah ULUTAŞ**

Öz

Temeli, “varlık” felsefesine dayanan vahdet-i vücûd düşüncesi, tasavvuf anlayışının önemli kavramlarından biridir. Mutasavvıflar, mutlak güzelliğe (hüsn-i mutlak) erişmek için varlıkta yok olmanın sırlarını ararlar. Tecelli veya fakr olarak da adlandırılan bu hali, Hacı Bektaş-ı Veli; Allah’tan başkasını istememe, O’ndan başkasına muhtaç olmama şeklinde tanımlar; “işte ihtiyaçsızlık olgunluğu budur” diyerek bu makamı yüceltir. Buna göre, kâinata gördüğümüz her şey Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Bunların gerçek varlıkları bulunmadığı için hakikatte var olan sadece Allah’tır. Nefsin mertebelerini aşarak fenâfillâh makamına erişen insan-ı kâmil, Hakk’ın aynasıdır. Allah, bütün isim ve sıfatları ile ona yansır.

Modern Türk Edebiyatının usta isimlerinden şair, yazar, tiyatrocu, senarist Turgay Nar, *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)* adlı eserinde evrensel değerleri savunan farklı kültürden insanları ortak bir felsefe ekseninde Mevlana aracılığıyla buluşturur. Yazarın bunu yaparken asıl amacı da “vahdet / birlik” fikrini ortaya koymaktır. Oyunun kurgusu, Mevlana’nın Şems’i arama macerasından Allah’a ulaşmasını semboller üzerinden vermeye dayanır. Bu çalışmanın eksenini oluşturan vahdet-i vücûd düşüncesi, “ene’l hakk” dediği için asılan, yakılan Hallac-ı Mansur’un sözleri üzerinden işlenir. Feridüddin Attar, Mevlânâ, Yunus Emre, Nesimi, Hacı Bektaş-ı Veli, Pir Sultan Abdal ve Kaygusuz Abdal onun bu düşüncesinden etkilenen isimlerden birkaçıdır.

Bu çalışmada, *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)* adlı oyununda Turgay Nar’ın vahdet-i vücûd düşüncesine yaklaşımı ve bu düşüncenin İslam dünyasındaki yankıları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vahdet-i vücûd, Turgay Nar, Mevlânâ, devir (seyr-i sülûk), Hacı Bektaş-ı Veli, Hallac-ı Mansûr, ene’l-hak, tiyatro.

PERCEPTION OF THE UNITY OF EXISTENCE IN TURGAY NAR’S PLAY TITLED CAN ATEŞİNDE KANATLAR (MEVLÂNÂ)

Abstract

Perception of the unity of existence, which is based on “ontology”, is one of the significant concepts of mysticism. Sufis search for the secrets of disappearing within the body of Existence with the purpose of reaching absolute beauty (husn-i mutlak). This way, called as fate or fakr, is defined by Hacı Bektaş-ı Veli as not to ask for anything but Allah, not to be in need of anyone but Allah; and he upholds this position as “this is the maturity of not being in need”. Accordingly, everything we see in the universe is just shadow of names and adjectives of Allah. Since they do not have real existence, the only truth

* Makalenin Geliş Tarihi: 27.11.2016; Kabul Tarihi: 02.02.2017.

**Doç. Dr., Bosna Hersek - Mostar, Cemal Biyediç Üniversitesi, İnsani Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nurullahulutas@gmail.com

is Allah. Perfect human being (insan-ı kâmil) who reaches fenafillah by passing through stages of self (nefs) is the mirror of Allah that reflects all names and adjectives upon that person.

One of the prominent names of Modern Turkish literature; poet, author, theatre play writer and scenarist Turgat Nar merges people having various global values ad cultures on a common philosophy ground via Mevlana in his theatre play titled *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)*. The main purpose of the author is to reveal the perception of "vahdet / unity". The plot of the play is based on Mevlana's search for Şems, which reaches Allah in the end, through symbols. The perception of unity of existence, which is the main axis of this play, is treated through the statements of Hallac-ı Mansur who was burned for having said "ene'l hak". Feridüddin Attar, Mevlânâ, Yunus Emre, Nesimi, Hacı Bektaş-ı Veli, Pir Sultan Abdal and Kaygusuz Abdal are only few who were inspired by this thought of Hallac-ı Mansur.

This study touches upon Turgay Nar's approach to perception of unity and existence in his play titled *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)* and repercussions of this perception in Islamic world.

Key Words: vahdet-i vücûd, Turgay Nar, Mevlânâ, devir (seyr-i sülûk), Hacı Bektaş-ı Veli, Hallac-ı Mansûr, ene'l-hak, theatre.

1. Giriş

Tasavvuf kültürü, Türklerin İslamiyeti seçmelerinin ardından tanıştıkları ve gerek dinsel hayatlarında gerekse sanat eserlerinde yoğun olarak başvurdukları bir felsefe olarak öne çıkar. Bu felsefenin, Türk – İslam sanat eserlerinin estetik boyutuna katkı yaptığı inkâr edilemez. Sanat eserlerinin metafizik bir derinlik kazanmasında, soyut ve sürreal bir imaj çizmesinde, varlıkların görünmeyen boyutlara sahip olduğu inancı, tasavvuf sayesinde sanatımızın bulunduğu değerlerdir. Tasavvufun başlangıç tarihini Hazreti Adem'in vahy – akıl sırrıyla ilişkilendirip ilk insanla başlatan mutasavvıflar vardır. Bu mutasavvıflar, meseleye böyle bakmanın vahdet-i vücud anlayışını Yunan mistisizmi veya Budizm'le ilişkilendiren anlayışı boşa çıkaracağı düşüncesindedirler (Yetkin, 1952:3). Gazali'ye göre ise tasavvuf, bir araç olarak ne bir son veya bir bilgi veya marifetin kaynağı ve ilkesi değildir; fakat o takip edilecek ve uygulanacak yöntemdir. O, bir taahhüt etme, yerine getirilmesi gerekli ilkelerin uygulanmasına verilen söz halidir. Tasavvufa dâhil olan herkes bir zühd hâli içindedir, fakat tasavvuf bu zühd hali de değildir; belki zühdden daha ilerdedir. Çünkü, zühd dünyadan vazgeçme halidir, tasavvuf ise Allah'tan başka her şeyden bağları koparmaktır, o şekilde ki, her şey yok olur, sadece Allah kalır, anlayışı tasavvufun özünü oluşturur (Altıntaş, 1981: 414). İslam'ın yayıldığı ilk yıllarda dini hayata getirdikleri mistik yorumlarla beraber ortaya çıkan zahit ve sufiler, kısa bir müddet sonra müstakil müesseselerini kurmuşlardır. Tasavvufi düşüncenin konuşulup tartışıldığı, incelenip yaşandığı, olgunlaştırılıp halka sunulduğu bir irfan merkezi olan tekkeler, zaman içinde yayıldığı geniş coğrafi alanda değişik isimlerle görevlerini sürdürmüşlerdir. Tekke atmosferinde yaşanan dinî vecd ve heyecan öncelikle Müslümanların manevî dünyalarını tatmin etmiştir. Bu ruhi hal kişiyi Allah aşkıyla birlikte güzel sanatların kucığına atmıştır. Şiir ve musikî tarihimizi tasavvuf tarihimizden ayrı düşünmememizin temelinde de bu gerçek vardır (Kara, 1987:78).

Tasavvufun Türk şiirine, geleneksel el sanatlarına, romanına etkileri, edebiyatımızın modernizmle buluşmasından sonra da devam edegelmektedir. Bu olgunun tiyatro sanatına da etkisi büyük olmuştur. Modern Türk Edebiyatının usta isimlerinden şair, yazar, tiyatrocı, senarist Turgay Nar; Tasavvuf felsefesini özellikle Mevlana, Yunus Emre, Hallac-ı Mansur, Feridüddin Attar, Cüneyd-i Bağdadi, Hacı Bektaş-ı Veli felsefeleri ekseninde eserlerine aktarır. Tasavvuf anlayışı, “aşk” kavramı ekseninde mutlak aşkı aramaya dayanan bir felsefedir. Bu bağlamda Fuad Köprülü’nün tanımıyla aşk; Allah’ın zâtına has bir sıfattır. Onun sırrı ve tecellinin sembolüdür. Âlemin var olma sebebidir. Aşk; sevmenin ne olduğunu öğreten, feragat ve fedakârlığın yollarını gösteren, gönülleri yanmaya alıştıran bir lütf, insanı her haliyle Hakk’a götüren bir yoldur. Nefsi dinin emrine boyun eğdirmek, dini nefis için vicdan kılmak aşk vasıtasıyla gerçekleşir. Yokluğun karanlığını giderecek, bizi mutlak güzelliğe ulaştıracak olan aşktır. Aşk yolu uzun, meşakatli, tehlikeli ve zordur. O makama ulaşan hiçlikten ve şerden kurtulur. Her şeyde mutlak güzelliği görür. Kendisindeki âdem unsuru yok olur, vücut unsuru asıl kaynağına erişir. Tasavvufta Hakk ile Hakk olmak, fenâ fillah, yani vücut-ı mutlakta yok olmak şeklinde tarif olunan hal budur (Köprülü, 1981: 310–311). vahdet-i vücûd (varlığın birliği) düşüncesine göre, var olan sâdece Allah’tır. Etrâfımızda var gibi gördüğümüz âlem, Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Ancak bu gölgeler hayâlî olup gerçek varlıkları bulunmadığı için hakikatte var olan sâdece Allah’tır. Allah’ın sıfatları Zât’ının aynıdır. Dolayısıyla Vücûd (varlık) Zât’a âit bir sıfat değil, Zât’ın aynıdır. İmâm-ı Rabbânî’ye göre, vahdet-i vücûd telakkisi sekr (mânevî sarhoşluk) ve aşırı muhabbetten doğmaktadır. Tasavvuf yolunda bu düşüncenin ortaya çıkması normal, hattâ güzeldir; ancak orada kalmayıp geçmek gerekir (Tosun, 2009: 181-192).

Yazar, *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)*¹ adlı tiyatro eserinde evrensel değerleri savunan farklı kültürlerden insanları ortak bir felsefe ekseninde Mevlana aracılığıyla buluşturur. İslam Tasavvufunda, “ene’l-hakk” dediği için asılan, yakılan ve bu yönüyle çarmlı gerilen Hz. İsa’yla aynı meşrebe sahip Hallac-ı Mansûr ve Seyyid Nesimi Mevlânâ’yla buluşturulur. Divane Derviş, Ömer Hayyam, Feridüddin Attar, Yunus Emre, Şirazlı Hafız, Zümrüdüanka, Ayetü’l Sema Kuşlar, Zerdüş, Hititli Yontucu ve 16. yüzyıl sonlarında okuma yazmayı kendi öğrenen, İncil, Kur’an gibi kutsal kitaplar dâhil olmak üzere pek çok eser okuyan değirmenci İtalyan köylüsü Menocchio ortak amaca giden yolda birleşir (Baş, 2008: 20). Yazar, oyun boyunca Mevlânâ’nın bir gül ağacının dibinde uyurken verdiği bir nefeslik an içinde yaptığı yolculuğu anlatmak ister. Bu aynı zamanda nefesin ney içinde yaptığı yolculukla da ilişkilendirilebilir. Üflendikten sonra ney’in yedi deliğinden geçerek dışarı çıkan nefes Mevlânâ’nın bilginin peşinde tükettiği ömrünün tamamını imler. Oyun, Şems’in simgesel olarak öldürülüp kuyuya atılmasıyla başlar. Mevlânâ onu bulmak için metaforik bir yolculuğa çıkar, yollara düşer. Mevlânâ, Şems’in öldürüldüğü kuyunun başına geldiğinde Tanrı’dan o kuyuyu bir ayrılıklar Ney’ine dönüştürmesini ve kendisini de o Ney’e üflemesini ister. Oyun, Mevlânâ’nın o Ney’de bir “nefes” olarak yolculuğu

üzerine gelişir; o yolculukta Simurg 'a ulaşmaya giden kuşlara karışır. Yazar, bu kuşlara “Ayetü'l Sema Kuşlar” adını vermiştir. O kuşlarla yedi ayrı vadiyi geçer. Bu ayrı yedi vadi, tasavvufun ön gördüğü “vahdet'i vücûd” düşüncesiyle “insan-ı kâmil” e giden aşamalarıdır. Mevlânâ yedi vadiyi aşıp yolun sonuna vardığında anlarız ki onun aradığı Şems değildir. Aşk ile tanımladığı onun aşkı değildir. Yolculuğu, bilgiye yapılan sonsuz yolculuk aşkı da, Allah'ın yarattığı, yüreğini kendi ışığını koyduğu insana olan aşkıdır ve bütün çaba Mutlak Hakikat'e ulaşmak içindir (Topcu, 2004: IV).

2. “Varlık” Deryasında “Hiçlik”e Karışmak

Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ) oyunu, Mevlana'nın *Mesnevi* adlı eserinin ilk 18 beyti eşliğinde, Cellâtlar, özenli davranarak Şems'i kuyunun başına getirirler. Defalarca denemelerine rağmen hançer Şems'in boynunu kesmez. Şems, tedirgin olan Cankıyıcı'ya göğsüne bastırıldığı rebabın yayını uzatır. Rebabın yayını elleri titreyerek alan Cankıyıcı, yayı Şems'in boynuna çeker. İnsan çılgına benzer acı bir rebâb sesi, geceyi yırtar. Kuyu da rebab çılgılığıyla birlikte kararır:

“Dinle!.. Ney, kopan bir gülün nefesiyle dile geldi, dinle! ...

Bak, ayrılıklardan söz ediyor, viran bağlarda yanık kanatlı bülbül seslerinden ...

Bu ayrılık başka ayrılık, diyor; bu şikâyet başka şikâyet ...

Ey güneşin rahminde büyüyen erguvan, ey dünya ışığına gözlerini açan ilk çığlık!

Bak, neyden sana bir söz ırmağı akıyor” (24-25)

Şiir bittiğinde uyku ile uyanıklık arasında Hallac-ı Mansur zuhur eder. Mevlânâ, Şems'i sayıklayarak uyanır ve Hallac'ı tanır. “Ene'l Hak” sözlerini tekrarlar. Ayet-ül Semâ Kuşlar da kalpten kopan nefeslerle bu sözlere eşlik ederler. Hallac-ı Mansur, Mevlânâ'ya bir emanet getirdiğini söyler:

“Sana emaneti getirdim... Sana hırkanı getirdim... Sana Seyyit Nesimî'nin yüzülen derisini getirdim; o değil miydi, bizden sonra, 'ene'l hak' dediği için derisi yüzülerek öldürülmüş olan? Bu, gelecekte sana gönderilen bir emanettir (28). Sonra iki dost arasında Şems, ölüm, aşk ve sabır ekseninde bir sohbet başlar. Mevlânâ, Şems'in ayrılığına çok üzülmüştür, Hallac-ı Mansur onu teselli etmeye çalışarak Şems'in yok olmadığını anlatır: “Can yüzünü yüzüme sürdü; cihan yüzünü yüzüme sürdü... Ay gamla sarhoş bir gecede Şems'in kanıyla yürüdü gitti... Bense yeryüzünü yitirdim, gökyüzünü yitirdim... Onun bıraktığı şarap eteğime döküldü. O gittikten beri elim tutmaz oldu, ağzımın yolunu yitirdi... Ey güzeller güzeli Hallac-ı Mansûr, sen 'ene'l hak' dediğin için yakıldın ve küllerinin atıldığı bir Dicle nehri var idi; Nesimî 'ene'l hak' dedi de derisi yüzüldü, onun derisini bir tevhid hırkası olarak getirdiğin bir Celâleddin buldun... Tebrizli Şems yok artık, o yok artık; ya benim küllerimi ne yapmalı?”

HALLAC-I MANSÛR — Kalbindeki bağçeye, kalbindeki bağçeye ey Celâleddin; kalbindeki bağçeye...” (28-29).

Hallac-ı Mansur, tasavvuf tarihimizde Mevlânâ, Attar, Cüneyd-i Bağdadi, Nesimi ile birlikte anılan ve inanç sistemini vahdet-i vücûd anlayışı üzerine bina etmiş bir şahsiyettir. Büyükbabası bir Zerdüşt olan Ebu'l Muğis el-Hüseyin bin Mansur el-Hallac'ın, 857 yılında İran'ın Tur kasabasında doğduğu söylenir. Tasavvuf eğitimi aldıktan sonra Huzistan'da vahdet-i vücud ekseninde konuşmalar yaptığı ve birçok taraftarla birlikte aynı oranda düşman edindiği de bilinmektedir. Halkı kıskırttığı gerekçesiyle kovulan Hallac, Horasan ve Bağdat'a gider. 400 kişiden oluşan müridiyle Hacca giden Hallac, Mekke'de büyüculükle suçlanır. Hindistan ve Türkistan'da felsefesini yaymaya çalışan Hallac: “Ey Müslümanlar, Beni Tanrı'dan kurtarınız. Tanrı benim kanımı size helâl etmiştir; beni öldürünüz” diye çağrıda bulunur. İdamı istenen Hallac'ın 'ene'l hak' (Ben Tanrıyım) dediği de söylenir. Tutuklanıp 9 yıl hapsedildikten sonra asılıp başı kesilir, bedeni yakılıp, Dicle nehrine atılır. Feridüddin Attar, Mevlânâ, Yunus Emre, Nesimi, Pir Sultan Abdal ve Kaygusuz Abdal onun felsefesinden etkilenen isimlerden sadece bazılarıdır (Hallac-ı Mansur, 2002: 8-12). Hakkında farklı rivayetlerin olduğu Hallac-ı Mansur'un dinî fikirlerini hayatı boyunca karşılaştığı farklı anlayışlarla oluşturduğu söylenir. Özellikle *Kitâbu't-Tevâsin* adlı eserinde bu felsefesinin bir kısmı görülebilir. Tüm peygamberlerin nûrunu Hz. Muhammed'den aldığını söyleyen ve yaratmayla ilgili, dinlerin oluşumuyla ilgili düşüncelerini de bu nûr-ı Muhammedi çerçevesinde açıklayan Hallac'a göre bu nur-ı Muhammedi ilk taayyündür. Zât'ın Zât'a tecelli etmesidir. Bütün varlıklar ondan zuhûr ettiğinden o aynı zamanda varlığın kaynağıdır. Eğer o olmasaydı hiçbir şey olmazdı (Çift, 2004: 143-144). Hallac-ı Mansur'un aşkı o kadar yoğun bir aşktır ki, âşık ve sevgili aşk denizinde kaybolmuştur. Eşrefoğlu Rumi'ye göre, Mansur'un aşk âleminde beşer oluşu onun mahvına sebep oldu. “Mansur, Lâ ilâhe illâllah demeyi o kadar çoğalttı ki bu zikirler vardı kalbe ve kalbden ruha yetiştirdi. Orada âsâr-ı üns hâsıl olup kalbinde muhabbet-i ilâhi vücûda geldi. Kendi ismini ve mâsivasını unuttu. Zikrullah ile aşka düştü. Aşk âlemi, sarhoşluk âlemidir. Mansur'un aşk âleminde beşer oluşu mahvına sebep oldu” (Eşrefoğlu Rumi, 1996: 398).

Hallac-ı Mansur'un tasavvuf algısı, Mutlak Hakikat'e duyulan aşkın etkisiyle tüm varlıkların kendi benliğini kaybederek Ona dönüşmesi ekseninde oluşur: “Aşkı tasavvuf tarihinde ilk defa ıstırap ve elem olarak tanımlayan Hallac-ı Mansur'a göre sevgi, ezeli bir sıfat ve yardımdır. Bu olmasaydı insan ne iman ne de Kur'an'ı tanyabilirdi. O, ilahi aşkı pervane ve mum ışığı metaforuyla anlatır. Ona göre pervane aşığı, mum ışığı hakikatin ilmini, sıcaklığı hakikatin hakikatini, alevin içine dalmaksa hakikatin hakkını sembolize etmektedir. Bir diğer deyişle pervanenin ışığı görmesi “ilmi'l- yakin”, ışığın hararetini hissetmesi kendisini ateşin içine atıp yanıp kül olması “Hakka'l-yakin”dir. Aşkın en son merhalesi olan bu hali anlayıp kavramak zordur. Hallac aşk kavramına ilk defa kanı karıştıran sûfidir. İlahi aşk yolunda

benliğinden geçip ‘ene’l hak’ dediği için idam edilirken elleri kesildiği zaman âşıkların rengi olduğu gerekçesiyle yüzünü kana bulamış, kollarına kan sürerek abdestini tamamladığını söylemiştir. “Bu ne biçim abdest?” diye sebebi sorulunca, “Aşk ile iki rekât namazın abdesti kanla alınmazsa sahih olmaz” cevabını vermiştir. Ona göre bu hareket, âştaki samimiyetin ve doğruluğun göstergesidir” (Bardakçı, 2005: 126–127). Hallâc’a göre bütün dinler esas itibarıyla birdir. Aynı hakikate değişik açılardan bakmaları dinlerdeki farklılığın kaynağını oluşturur. Dinlerin birliği esastır. Onun “Ben Hakk’ım sözü gerek dönemin mutasavvıfları gerekse daha sonraki mutasavvıflar tarafından büyük tartışmalara yol açar. Gazali, Fahreddin er- Râzi başta olmak üzere birçok tasavvuf erbabı bu açıklamaya çeşitli yorumlar getirir. Hallâc’ın konuyla ilgili tam ifadesi şöyledir: “Eğer Allah’ı tanımıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakk’ım, çünkü ebediyen Hak ile Hakkım” (Uludağ, 1997: 379). Mevlânâ’nın eserlerinin çoğunda Hallac-ı Mansur’un eserlerine atıf yaptığı görülür. Hallac’ın dizelerinden ve sözlerinden bazıları Rumi tarafından incelikle süslenir. Bu anlamda Hallac’ın Türk tasavvuf geleneği içinde önemli bir yeri vardır (Schimmel, 2001: 92).

Dinî, felsefî ve mitolojik telakkiler tarih boyunca insanı hayatının anlamı üzerinde düşünceler üretmeye itmiştir. İnsanın sadece fizikî varlığı dışında görünmeyen bir varlığı olduğu üzerinde de çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Ruh – Beden ilişkisi veya evrim konusunda büyük tartışmalar yaşanır. Gazali, Yunus Emre ve diğer mutasavvıflardan farklı olsa da bu konuda Mevlana’nın eserlerinde de devir öğretisiyle ortaya çıkan felsefî çıkarımlara rastlarız. Mevlânâ’nın eserlerinde sıklıkla işlediği insan, kendi ideal mahiyetini aldığı asıl kaynağa bir rüçû içindedir ve oradan ayrılışının ızdırabını çekmektedir. İnsanın bu âleme gelişini ve gayesini çeşitli motiflerle izaha çalışan Mevlânâ, hayat ve ölüm kavramlarına bir devir sistemi içinde anlam vermeye çalışır. Hayat, ancak bu devir içinde daha anlamlı olacaktır. Ona göre ideal insan, Tanrı usturlâbı olan, kendi ideal mahiyetini yine kendinde bulan kâinatın gaye sebebi, mikrokozmosmik varlık, insân-ı kâmilidir. İnsan, bu makama ancak manevî bir tekâmül süreci içinde ulaşabilir (Yakıt, 1987: 45-46). Oyunun başında Mesnevî’nin ilk 18 beytinden mülhem dizeler, bir anlamda Mevlânâ’nın tüm eserlerinin açılımı gibidir. Mevlânâ’nın felsefesini özetleyen bu dizelerle yazar, aynı zamanda eseri kurguladığı zemini okuyucuya hissettirir. Mevlânâ’nın düşünce felsefesinin hayatına etkisine baktığımızda onun başlangıçtan itibaren tasavvufî anlayışın her merhalesini san’at aracılığıyla aştığını görürüz. O, san’atı ahlâkî bir temizlenme yolu olarak kullanmış; insandan Allah’a ulaşılan bir vesile olarak algılamıştır. Ruh dünyasında yaşanan bu sıçramanın ilk aşamaları riyazat ve feragat devresidir ki Mevlana bu aşamaları, terk hali ile yaşar. Aileden, devletten, servetten vazgeçerek tüm kirlerden arınır. Onun bir müddet ailesini ve evini ihmal etmesi bu şekilde okunabilir. Daha sonra ilim ve duygulardan da arınarak tövbe ve istiğfarla vecd/istiğrak halini yaşar (Topçu, 2007: 240).

Oyunda Mevlânâ'nın Hallac-ı Mansur'la buluşması, "zaman kırılması"yla ilgili bir durumdur. Yazar, oyun boyunca bu tekniği kullanır. Oyun, baştan sona bir düş âlemi içinde gerçekleştiği için düşsel buluşmalar oyunun kurgulandığı bir zemin olarak öne çıkar.

İkinci sahnede Mevlânâ, Şems'in aşkıyla ayrılığa dair şiirsel sözler mırıldanırken yanında Divâne Derviş belirir. Mevlânâ'nın aşk ve Şems'le ilgili sorularını: "Ay aşk ! Ay Aşk! Şevkullah! Şevkullah!" şeklinde cevaplar. Mevlânâ, onun kim olduğunu ve kendisini nereden tanıdığını sorunca Divane Derviş, "[s]eni bekliyordum ey Celâleddin! Kim olduğuma gelince: Hiçlik bahçesinin toprağıyım ben... Bilir misin ki, o toprakta nice canlar uyur da, nice güller göverir o canların uykusundan Muhabbetullah... Muhabbetullah... Muhabbet-i Resûlullah... Üçler, yediler, kırklar, binler" (32) diye cevap verir. Mevlânâ Celâleddin ona da Şems'e duyduğu aşkı anlatır. Şems'in ölüp ölmediğini sorunca Divane Derviş, şu cevabı verir: "Ne önemi var ki... Öyle ya da böyle... Sen aradıkça ölür mü Şems-i Tebrizi? Ölümün ağzı açık bekleyen kabri, hayatın rahmi değil mi?" (32-33).

Turgay Nar, oyun boyunca yoldaş olarak seçtiği karakterlerle Mevlânâ'ya "tecelli" fikrini aşılama çalışır. Yazarın yoldaş olarak Mevlânâ'ya sıradan bir Derviş'i seçmesi bilinçli bir tercihtir. Tasavvuf geleneğinde Derviş; diğer adıyla Sûfi, bu yolculuğun ilk aşamasından itibaren yüreğindeki Hakk aşkıyla yola çıkan ve geriye kalan her şeyi elinin tersiyle iten kişidir. Gerçek faili tanıma düşüncesi, bizi Derviş/sûfinin varlık anlayışına götürür. Derviş / Sûfi ontolojik olarak, varlığın tekliğine müstenit bir anlayışa sahiptir; düalist değildir. Bu varlık, zaman ve mekândan münezze olan, mutlak kemal ve mutlak cemal sahibi olan Allah'tır. Birer görece (mümkün) varlık olan bu mükevvenat âlemi ve mevcudat, Mutlak Varlığın (zorunlu varlık) kemal ve cemalini temaşa etmek için bir süreliğine varlık üflediği şeylerdir. Derviş / Sûfi bu düşüncüyü *tecelli* kavramıyla ifade eder. Tecelli, kelime olarak; aşikâr olmak, açığa çıkmak, görünmek ve zuhur etmek gibi anlamlarda kullanılır (Kemikli, 2007a: 57). Descartes felsefesinde insan, ruh ve bedenden bileşik bir varlıktır. Bu bileşik varlık, sonlu töze karşılık gelir. Descartes sonlu tözü, ruh ve beden olarak ikiye ayırır. Descartes, ruhun özünün düşünmek, bedeninin ise yer kaplamak olduğunu söyler. Bu iki varlık alanı, özsel özellikleri ve bu özelliklerin amacı işleyişiyle, düalist felsefenin sonlu tözünü oluştururlar. Ruh ve beden arasındaki bu düalizm, sonsuz töz Tanrı ile sonlu tözlerin birleşimi olan insan için de söz konusudur. Buna göre düalizm, ruh ve beden özlerinden dolayı ayrı varlıklar olduklarının ispatlanması ve insanın, bunların birleşimi olarak tanımlanması için gereklidir (Aktaran Atış, 2012: 123).

Oyunda Divane Derviş, kendisini; "hiçlik bahçesinin toprağı" olarak tarif eder. "Hiçlik" algısı tasavvufun en önemli kavramlarından biridir. Mutasavvıflar, Mutlak Güzelliğe (Hüsn-i Mutlak) erişmek için Varlıkta yok olmanın sırlarını ararlar. Kaynak olarak Kur'an-ı Kerim'de Kassas Süresi 88. Ayette geçen: "sen Allah ile

beraber başka bir ilaha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır” (Kassas Süresi, 88. Ayet) bölümünü esas alan bu anlayış, “kesretten kurtulup vahdet’e ulaşma”yı esas amaç olarak belirler. Tasavvufta, bu hâl, “Hakk’ın seni senden gidermesi ve kendisiyle ihya etmesidir” şeklinde tarif edilen ve kulun beşerî varlığını unutmaması, Hakk’ın varlığında eriyip kaybolması olarak tarif edilir (Bakıncı, 2014: 18). Ayrıca, tecelli veya fakr olarak da adlandırılan bu hali Hacı Bektaş-ı Veli; Allah’tan başkasını istememe, O’ndan başkasına muhtaç olmama hali şeklinde tanımlar ve işte ihtiyaçsızlık olgunluğu budur” (Hacı Bektaş Veli, 2004: 28-29) diyerek bu makamı yüceltir.

Oyunda Divane Derviş’in tanımladığı hal, felsefede “var olmama, yokluk, hiçlik” olarak tanımlanır. Mevlânâ Celâleddin, kendisine yoldaş olan Derviş’ten kendisini Şems’e götürmesini ister. Divâne Derviş ise gitmemeleri gerektiği konusunda onu ikna etmeye çalışır:

“M. CELÂLEDDİN — Gidelim! ... Gidelim! ... (Sema dönmeye başlar...)

DİVÂNE DERVİŞ— Gece kuzgun kanadı gibi karanlık, yollar ihanet kervanlarıyla dolu ... Her taşın altında bir uğru yatmakta! ... Ölüm bir çöl çıngırağı gibi yılanların boynunda oyuncak! ... Gitmeyelim ey Celâleddin ... Halkın cehaleti, iktidarın ihaneti, Moğolların zülmeti...” (35)

Mevlânâ’nın isteğini “semâ” eşliğinde Divâne Derviş’e iletmesi, Turgay Nar’ın hem oyunun görselliğine katkıda bulunmak, hem sahneye bir hareket kazandırmak hem de metnin ana amacına uygun bir hareketlilik katmakla değerlendirilebilir. Çünkü semâ, özellikle mârifet ehli için vazgeçilmez bir ibâdet, ruhlara sükûn veren, mânevi hazza ulaştırıcı ve Allah’ın birliğini, “tevhid”i, dönerek onaylayan bir lâtifedir. Tasavvufî literatürde buna, “devir” adı verilir. “Devir kelimesi tasavvuf bilminde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, bazı tarikatlarda dervişlerin dönerek icrâ ettikleri zikir ve semâ’ı ifade etmektedir. İkincisi ise, tasavvuf felsefesinde ontolojik mâhiyet kazanarak bir nazariyeye isim olmaktadır. Nakşîlik ve Melâmîlik dışında kalan tasavvuf ekollerinde var olagelen dönerek yapılan zikir, daha çok devr kelimesiyle aynı kökten gelen devrân ve deverân kelimeleri ile ifade edilmektedir. Fakat tasavvuf felsefesinde kullanıldığı anlamda devir kelimesi varlıkların Hak’tan gelişini ve tekrâr ona dönüşünü açıklayan tasavvufî bir nazariyedir. Esâsen semâ ve devrân da Hak’tan gelip ve yine O’na gidişi sembolize eder. Tasavvuf şiirinde meleklerin arş, hacıların Kâbe ve gezegenlerin güneş etrafında dönmeleri de devrân mefhumuyla ifade edilir” (Kemikli, 2007a: 57). Devir, öğretisine göre; “âlem-i gayb’dan, ‘âlem-i şuhud’a inen varlık, önce cemâd (cansızlar), sonra nebât (bitkiler), sonra hayvan, en sonra da insan suretinde tecelli eder. Öyleyse insanın cesedi bu surete bürünmeden önce, ‘âlemde dağınık bir halde idi.’ Onlardan önce de, dört unsurdan (anasır-ı erba’â), toprak, hava, su ve ateşte ve dört tabiat (soğukluk, sıcaklık, yaşlık, kuruluk) idi. Bu dört unsur ve dört tabiat ise göklerin dönmelerinden meydana

gelmektedir. İnsan bütün bu evrelerden geçtikten, insan mertebesine yükseldikten sonra, ‘asıl hakikatinden haberdâr olmak ve aslına dönmek’ gereksinmesini duyar. Ondan sonra da derece derece yükselerek, Hakkâ ulaşır” (Yavuz, 1987: 108).

Oyunda Mevlânâ’nın kendinden geçer bir halde sürekli Şems’i sayıklaması ve her türlü tehlikeye meydan okuyarak ona gitmeyi istemesi tasavvufta “vecd” hali olarak tarif edilir. Vecd: “bir korku, üzüntü veya ahretle ilgili bir mananın kalbe tesadüf etmesi, üzüntü ve sevinç türünden kalbe bulunan her türlü duygu olarak anlaşılır. Teveccüd, vecdî bulma gayretidir. Vücut ise, vecd halinde yükselenlerin ulaştığı mertebedir. Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, tevaccüd başlangıç, vücut nihayettir. Vecd ise ikisi arasında bir vasıta. Vecd mertebesinden yükselen kul vücut mertebesine çıkar. Vücudun üç basamağı vardır: Birincisi ledünni ilmin vücudu, ikincisi Hakk’ın vücudu, üçüncüsü de beşeri varlığın Hakk’ın varlığında eriyip dağılmasıdır. Vücut makamında önce ledünni bilgi doğar. Ledünni ilim, Hakk’ın buyruğuna uymanın, samimi olarak kulluk etmenin, ilmi Hz. Peygamber’in mişkâtından almağa özen göstermenin ve ona gönülden itiat etmenin sonucu doğan bilgidir. Allah’ın kitabının gerçek manasını anlamak, diğer bir deyişle Hakk’tan vasıtasız olarak gelen bilginin kalbe doğması ledünni ilimdir. Sonra kul kendi varlık sıfatlarının bilincinden geçer. Onu Hakk’ın varlığı kaplar. Beşeri sıfatlardan silinmedikçe Hakk’ın vücuda görünmez. Hakikat sultanı görününce de beşerilik kalmaz. Kendisinden tamamen habersiz duruma gelen kul, dini kurallara aykırı davranışta bulunmaktan korunur. Kendisinin böyle hatadan korunmuş olması, vücudunun doğru olmasındandır” (Ateş, 1992: 486–487).

Oyunun bu bölümünde Şems’in aşkıyla derbeder olmuş Mevlânâ’yı teskin etmek Divâne Derviş’e düşer. O, toplumda yaşayan insanların kötü niyetli olduğunu ve onlara ihanet edebileceklerinden bahsederek gitmemeleri konusunda Mevlânâ’yı uyarır. Mevlânâ’nın gerçek hayatında da bu konuda sorunlar yaşandığı bilinen bir gerçektir. Yazar, Divâne Derviş’in ağzında bu olaylara telmihlerde bulunarak cahilleştirilmiş halkta linç kültürü olduğunu vurgular. Yazarın *Gizler Çarşısı* adlı oyununda da Cüce’nin linç edilme sahnesine yer verdiği burada hatırlanması gereken bir ayrıntıdır. Nar, “halkın cehaleti, iktidarın ihaneti, Moğolların zülmeti” ifadeleriyle bir anlamda yine politik eleştiri yapar.

Üçüncü Sahnede, M. Celâleddin ile Divâne Derviş, Tebrizli Şems’in öldürülüp atıldığı kuyunun basına gelirler. Kuyunun ağzını çevreleyen duvar el yazması kitaplara dönüşmüştür. Kuyunun ağzına geldiklerinde, Mevlânâ Celâleddin, yolun tükenip tükenmediğini sorar. Divâne Derviş, kuyunun artık onun yoldaşı ve sırdaşı olduğunu belirtir. Mevlânâ Celâleddin, eğer Şems’i görmeyecekse Allah’tan gözlerini almasını dileyince, Divâne Derviş ona sitem ederek gözlerin sadece Şems’i görmek için değil Allah’ın yeryüzündeki ayetlerini görmek için de yaratıldığını belirterek Mevlânâ Celâleddin’in ısrarlarına rağmen kaybolur. O sırada Ömer Hayyam, zuhur eder. Orada Hayyam ile sohbet ederler. Matematik terimleri üzerinden tasavvuf

konuşurlar. Sarhoşluğunun sebebini soran Mevlânâ'ya Ömer Hayyam, Şems'in düştüğü kuyunun suyuyla sarhoş olduğunu belirtir. İnsan'ın varlıkların en üstünü olduğunu ve mahzun olmamasını ve Şems'in ölmediğini dile getirir. Mevlânâ Celâleddin'in kendisini neden Şems'ten ayırdıkları sorusunu şöyle cevaplar: “Şu evrene, su dönüp duran sonsuzluğun çemberine bir bak... Sen yalnız başına bir noktaydın, Şems-i Tebrizi de kendi başına bir noktaydı... Ama iki nokta buluşunca... İşte o zaman, sonsuzluğa akan bir doğru, bir çizgi oluştu... Bir nokta bile olamayan insanlar, bunu nasıl anlasın ey Mevlâna? Yalnız geldik, yalnız gideceğiz. Sana şimdi biri çıksa da dese ki: “Şems-i Tebrizi yaşıyor.” İnanır mısın? “Öldü” deseler, inanır mısın? O bir bahane... Sen bahanenini bulmuşsun; ara arayabildiğin kadar... Yaşıyor, ya da öldü, ne farkeder?” (41). Hayyam'a göre Mevlânâ, kalp gözünü açmalıdır. Tasavvuf felsefesinin ana ilkelerinden “arama” eylemi oyun boyunca Şems sembolü ekseninde Mutlak Hakikat olan Allah'ı arama olarak devam eder. Bu sahnenin sonunda Mevlânâ'nın yolculuk serüveni, *Mesnevi*'de anlatılan “Ney”in öyküsüyle birleşir. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'de dile getirdiği kamışın, aslı vatanından koparılıp ney haline dönüşmesi serencâmında olduğu gibi, “insan da beden formuna dönüşmeden önce rûh olarak rûhlar âleminde diğer rûhlardan biriydi. Beden donu, bu birlikteliği çoğullaştırdı; beni, seni ve onu, bizi ve ötekini doğurdu.... Cân mirâcı insanın kendi kendine yönelmesidir. Sürgünü, gurbeti, zindânı, elemi ve kederi velhâsl dünyâyı dışarıda aramayan her şeyi mikro kozmozda, yani kendi içinde dürüldüğünün farkında olan şâir, böylece hürriyeti de kendi içinde aramaktadır. Bir bakıma, sevgiliye vuslat ve esaretten kurtuluş olan cân mirâcı, ölümdür.” (Kemikli, 2007b: 146–147). Mevlânâ'nın hemen tüm eserlerinde akla çok büyük değer vermekle birlikte Hakk'a ve Hakikat'e ulaşmada aşk vasıtasını öne çıkardığı görülür (Demirci, 1990: 159).

Dördüncü sahnede, Mevlânâ Celâleddin kuyunun ürperten ıssızlığına inmiştir. Yukarıda başladığı semâyı kuyunun dibinde sürdürür, tamamlar. Duvarlarından çürümüş ağaç köklerinin sarktığı kuyu kuş ve insan iskeletlerinin yığıldığı bir kemik mahzeni gibidir.

Mevlânâ Celâleddin, kuyunun dibine indiğinde Şems'i bulamaz. Kuyunun ağzında bekleyen Ömer Hayyam'a durumu anlatınca, O aramaktan başka çaresi olmadığını söyleyerek yokluğa karışır. Tam o sırada kuyunun duvarından Zümrüdüanka yüzü parçalanmış bir ayna halinde vücut bulur. Zümrüdüanka'ya kim ve ne olduğunu sorunca O da dile gelip sırrını söylemesi karşılığında Mevlânâ'ya sırrını verebileceğini belirtir. Konuşmaları şöyle devam eder: “Ey Muhammed Celâleddin! Sen sırrı bilmeden buralara kadar gelmezdin... Onu bir elinle tutarken, öbürüyle itiyorsun. Bunun adı aşk! Aşk, ey Mevlâna! Benim adım Zümrüdüanka... Kaf dağıdır benim yurdum.” (46)

Oyunda bahsedilen Mutlak Sır, Allah'tır. Mevlânâ, Allah aşkını arayışa devam ederken aslında o aşkı içinde aradığının farkında değildir. Zümrüdüanka bunu

vurgular. Mevlânâ, ona yeniden sorar: “Seni Kaf dağının burcundan bu kanlı kuyunun dibine indiren ne? Neden geldin ta oralardan buraya?”

ZÜMRÜDÜANKA — Şems-i Tebrizi’nin bir rebab sesine dönüşen çılgınlığını Kaf dağının burcunda duydum da etim titredi, kemiğim eridi... Kalkıp indim buralara kadar... Madem bu kanlı, ilençli yolda sen ışığı arayan bir pervanesin, sana bir hikâye anlatmak istiyorum” (46).

Zümrüdüanka, Cüneyd-i Bağdadî’nin oğlunun başının nasıl vurulduğunu ve onun nasıl sabırla bu olaya tahammül ettiğini anlatır. Aşk için bedel ödemek gerektiğini belirtir: “Sonra Cüneyd-i Bağdadî’ye haber gelir ki, ‘git de oğlunun kesik basını kaldır zülmün dizlerinden’... O temiz yüreğini alıp gitti şehrin kanlı meydanına... Oğlunun kesik başının yanında sessizce oturdu, sonra da çevresinde toplananlara dedi ki: ‘İşte, bunu görün de bu gece size anlatmak istediklerimi anlayın... Bu kanlı yolculukta ateşe sırlar kazanımı koydum... Görün ki, o kazanın kaynamasına böyle bir ateş gerekirmiş’

M. CELÂLEDDİN — Ey Allah’ım! Madem bu kuyuyu bir neye dönüştürdün, beni de içine bir nefes olarak üfledin, şimdi de bu kamyıktan çıkmamı nasip et... Allahım, neyin içi insan zülmünün pisliliğiyle tıkalı... Nasıl çıkayım buradan, nasıl çıkarayım, söyle nasıl?!.. Ya bana Tebrizli Şems’in ışığını göster, ya beni bu kuyunun kanlı bataklığında yok et!..

ZÜMRÜDÜANKA — Ey Muhammed Celâleddin, ey güzeller güzeli Mevlâna! Sus... Bu yol uzun bir yoldur... Tam yedi vadi geçeceksin... Şems-i Tebrizi’yi istedin de bu kuyuya indin... Bu kuyu ‘istek vadisi’dir... Birinci vadi... Bu vadede yüzlerce zorluk, binlerce bela vardır. Burada kanlara bulanırsın ama bulandıkça yüreğin her şeyden sıyrılıp çıkar, gittikçe arınırsın. Bu arınmadır ki sende isteği artırır. Işığı ister de ateşe doğru koşarsın, bir pervane gibi... Yeter ki sevgili kapısını açsın, artık ne küfür kalır, ne din... Çünkü o kapıda ne o vardır ne öbürü... Her vadiyi geçtikçe ışığa yaklaşıyorsun ateşe ulaştığında da kanatların yanacak ey Muhammed Celâleddin.” (47-48).

Tasavvufi terbiyeden geçmenin yolu nefsi terbiye etmekle başlar. Nefsi, azgın bir hayvana benzeten Gazali, insana verdiği zararlar çok fazla olduğunu söyleyerek bu zorlu düşmanı alt etmenin gerekliliğini belirtir (Gazali, 1968: 73). Oyunun bu bölümünde bahsedilen vadiler tasavvufta, nefsi emmare, nefsi levvame, nefsi mülhime, nefsi mutmainne, nefsi radiyye, nefsi marziyye, nefsi kâmile olarak adlandırılan nefis mertebeleridir. Tüm bu mertebeleri geçtikten sonra sâlik, insan-ı kâmil makamına erişir. Bu makama erişmenin ilk şartı, tüm bu makamları aşarak, dünyevi ve beşeri olandan soyutlanmadır: “eğer bâtinî insan zihnini ‘soylu ve yüce’ bir şeye açmayı arzularsa, nefis bütün güçlerini hislerden koparır ve onları münhasıran deruni tefekkür nesnesinde yoğunlaştırır. Böyle bir halde Bâtinî insan,

düzeni bozulmuş bir insanın anlamında değil, ama ilahi şeyler üzerine tefekkürün ‘vecd’inde olan anlamında tamamıyla ‘hissiz’dir. Bu deruni tefekkür nesnesi, Eckhart tarafından, ‘bilişsel bir temsil ya da imgesiz bir biliş’ diye betimlenir” (Demirhan, 2004: 185).

Oyunda, “kuyu” formuyla “ney”in şekilsel formu bu bölümde uyuşur. Metinde geçen ve Mevlânâ’nın “Tanrı’nın nefesi gibi kuyuya üflenmek” istemesinde yazarın metaforik bir anlatımı yakaladığını hatırlatmak gerekir. İslâm mistikleri arasında farklı görüşler olsa da konuyla ilgili üç anlayışın öne çıktığı söylenebilir: “a) Vahdet-i vücûd ismiyle tanınmakta olan tasavvufî ve integral metafiziği tesis edenler ki bunların en başında Muhyiddin-i Arabî bulunur. b) İlimle imanı ayırt etmek ve ikincisini amelî aklın eczası olarak almak sûretiyle tasavvufu bir ‘ahlâk sistemi’ hâline getirenler ki bunların da başında Gazâlî’yi görüyoruz. c) Vahdetin eşyada ‘tecelli’si ve ‘ilâhî aşk’ telâkkileriyle tasavvufu yüksek bir estetik cereyan hâline getirenler ki bunların başında Mevlânâ Celâlüddin-i Rûmî ve Mahmûd Şebusterî’yi görüyoruz” (Çelebi, 2006: 63). Oyun boyunca “tecelli” fikrinin değişik boyutlarda işlendiğini görebiliriz.

3. Ayna, Mağma ve İnsanlık Kimyasının Ortak Buluşma Noktası: Vahdet

Beşinci sahnede, M. Celâleddin, Zümrüdüanka’nın verdiği gülün dikeniyile kuyuyu kazarak yerkürenin çekirdeğine —arzun merkezine— inmiştir; artık mağmanın içindedir. Âyet-ül Semâ Kuşlar, Mutlak Hakikat’i aramak için yollara düşen kuşlar arasından Simurg’u“otuz kuş”u imlemektedir. Bunların arasında gökmavisi (ya da laciverd) bir ipek kaftan giymiş Feridüddin Attar’ı görürüz. Feridüddin Attar, Mevlânâ’ya babası Bahaeddin Veled’i hatırlatarak daha çocukken kendisini gördüğünü söyler. Mevlânâ, onun eteğine kapanmak istese de bir anda kaybolan Attar, başka bir yerde belirir. Şems’e olan aşkından bahseden Mevlânâ’ya, Attar, kuşların hikmetinden bahseder: “M. CELÂLEDDİN — Bu aynada ne kendi yüzüm var, ne de o güneşler güneşinin... Bir sırlar aynasıyla kuşatıldım ey Feridüddin-i Attar...”

FERİDÜDDİN ATTAR: Ey oğul, bu mağmanın sırrını çözebilir misin? Bu ayrılıktan kalbin yas bürünmüşse elbette ağlamak sana yakışır. Bu arayış neden, ne istiyorsun?... Sana bu kuşların yolculuğundaki hikmeti anlatayım. Ama önce beni iyi dinle... İnsan çıktığı yolculukta öyle çatalı yollarla karşılaşır ki hangisine kanat açacağını şaşırır kalır. Çünkü insanın sonsuzluk sırrına ancak birlik içinde varılır. Nice insan gördüm ki, bedeninden örtüyü atıp ben özgürüm diye dolanıp durdu da ruhunu kendi eliyle köle pazarına nasıl çıkardığını anlayamadı...” (51-52).

Oyunun bu bölümünde, Mevlânâ’nın Attar’la buluştuğu magma, insanlığın kimyasının ortak buluşma noktasıdır. Yazar, tüm ırkların, inançların çeşitliliğinin kaynaştığı hücre çekirdeğine bu metaforla gönderme yapar. Magma, her türlü

kimyanın bir potada eridiği yerdir: Demir, bakır, altın, gümüş, bronz, çelik ... Bu da her türlü düşüncenin, dinin, ideolojinin, ırkın ve farklılığın bir ekseninde bulunduğu yerdir. Tüm bilgilerin atom çekirdeğinde buluşması gibi ... Metinde dikkat çeken ikinci önemli nokta Mevlânâ'nın: "Bu aynada ne kendi yüzüm var, ne de o güneşler güneşinin ... Bir sırlar aynasıyla kuşatıldım ey Feridüddin-i Attar" (S1-S2) şeklindeki sözleridir. Oyun boyunca birkaç yerde de geçen "ayna metaforu", tasavvufta çeşitli anlamlar içermektedir. Buna göre: "a) Hakkın vücudu bir aynadır. Buradan yine Hakkın vücudu görülür. b) Âlemin aynasında Hak tecelli eder. c) İnsanı Kâmil de bir aynadır, oradan Hak görülür" (Çelebi, 2003a: 29). Buradan hareketle, mutasavvıflar, insân-ı kâmil'i, Hakk'ın aynası olarak görür. Onlara göre, Allah bütün isim ve sıfatları ile oraya yansır. Zirâ insân-ı kâmilin zâtı Hakk'ın zâtı âyinesidir ve anın zâtı üzerine vech-i küllî-i icmal ile mütecellîdir. Ve anıyla zâhirdir. Ve ilmi dahi Hakk'ın ilmi âyinesidir. Belki zâtı Hakk'ın zâtıdır. Vücûdu Hakk'ın vücûdudur ve ilmi Hakk'ın ilmidir (Kemikli, 2007a: 137, 142). Metnin içeriğiyle paralellik arz etmesi bağlamında "Molla Câmi'nin" şu rubâisi de dikkat çekicidir: "Sen aynalara yüzünün parlıtısını verirsin; hiç kimse içinde senin yüzün olmayan bir ayna görmemiştir. / Hayır, hayır... Sen lutfedip bütün aynalara girersin de yüzün görünmez" (Çelebi, 2003a: 29). Asaf Halet Çelebi, *Eşrefoğlu Divanı* adlı eserinin sözlük bölümünde "ayna"nın tasavvufi boyutunu şöyle açıklar: "Tasavvufta her şey zıddı ile kaim olduğu için Vücûd-ı Mutlak'ın zıddı olan âdem-i mutlak bir ayna olarak düşünülür. Âdem-i mutlak müstakil bir mevcudiyete sahip olmayıp aynada görülen bir hayal gibidir. Aynada akseden eşya bir gölgeden ibarettir. Allah bir an tecelli etmemeği murâd etse bütün mümkinât ve mezâhir ortadan kalkar. Nitekim Allah insanı bir ayna olarak yaratmış. Onda zâtının güzelliğini seyreder" (Çelebi, 2003b: 188).

Buluşma sonrası, Attar ve Mevlânâ arasındaki sohbet Tanrı, dünya ve vahdet ekseninde devam eder: "Bir gün, dünyanın bütün kuşları bir araya gelirler ve yıkılan dirliklerinin, bozulan birliklerinin nasıl yeniden toparlanabileceğini düşünürler. Sonunda, başlarında inanacakları, güvencikleri bir padişah olmadığından böyle başboş kaldıkları hükmüne varırlar... Peki, bu padişah kim olacaktır, nasıl ve nerede bulacaklardır onu? ... Her kuş bir yol önerir. Sonunda içlerinden Hüthüt kuşu der ki: "Ey kuşlar! Bilirsiniz, ben gönlü perişan bir kuşum ... Yaratılış sırlarını sizden daha iyi bilirim... Hazreti Süleyman'la oturup dilleştim, söyleştim nice zaman. Ben o padişahın yerini biliyorum. Eğer ona ulaşırsanız, içinizdeki o iflah etmez yıldıran kurtulur, bozgundan, talandan eteğinizi kurtarırsınız. Ama şu var ki, ben yalnız başıma ona varmayı göze alamam. Eğer sizler bana yoldaş olursanız onun kapısına yüz sürebiliriz. 'Kaf dağının burcunda oturur... Aslında o, bizim ezeli padişahımızdır... Ona ulaşmak için o uzun yolda canımızdan olmayı göze almak gerekir. İstiyorsanız karar verin, düşelim yollara; ben hazırım' dedi. Hüthüt. Kimi kuşlar yolculuğu göze aldı, Hüthüte yoldaş oldu, kimi kuşlar karşı çıktı, kimileriye oradan sessizce uzaklaştı" (53).

Yaşadığı dönemde Sultanü'l-Ulema (Âlimlerin Sultanı) olarak tanınmış ve halk üzerinde önemli bir etkiye sahip Muhammed Bahaeddin Veled, Aleaeddin Muhammed Tökiş'le anlaşamayınca ülkesini terk ederek Nişabur'a yerleşir. Nişabur'da onları karşılayan Feridüddin Attar, *Esrarnâme* adlı kitabını o zaman daha bir çocuk olan Celaleddin'e hediye eder. Mevlânâ da hayatı boyunca *Esrarnâme*'yi yanında taşır ve Mesnevi'de bu eserden alıntılar yaparak, Attar'dan sık sık bahseder. Attar, Mevlânâ'da ki cevheri ilk keşfeden insandır. Bu yüzden Mevlânâ'ya karşı ayrı bir ilgisi vardır. Oyunda en zor anlarda ortaya çıkıp, Mevlânâ'nın hâmisî gibi davranmaktadır. Mevlânâ, bu kişiye büyük bir saygı duyar. Attar'ı çocuk denecek yaştaiken görmüştür... Attar, Mevlânâ ile ilk karşılaştığında, ikircikte olan bu yolcu, kaderi ile yüzleştirir. Ayrıca Mevlânâ, aynı kaderi paylaşacağı Ayetü'l Semâ Kuşlar ile de Attar sayesinde tanışır ve Attar, onun kuşlar ile kader birliği yapmasını sağlayarak onların öyküsüne Mevlânâ'yı da katar (Topcu, 2004: 103).

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmasak da Feridüddin Attâr'ın iyi bir eğitim aldığı eserlerinden anlaşılmaktadır. İlk tasavvufî terbiyeyi babasının şeyhi Kutbeddin Haydar ve Necmeddin-i Bağdadî'den aldığına dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır (Küçük, 2013: 49). Tasavvufa ilgisi bu alanda birçok eser yazmasını sağlar. O, geniş bir düşünce dünyasına, zengin bir bilgi hazinesine, kıymetli müşahedeye, işlek bir zekâyâ, güçlü bir muhakemeye ve edebi bir dile sahiptir. Mevlânâ, 'Hallac'ın ruhu Attar'da tecelli etmiştir' derken onun tasavvuf anlayışının özüne değinir. Sünnî mutasavvıfların eserlerine almaktan çekindikleri şâhiyelere yer vermesi, resmî ve geleneksel tasavvuf anlayışını yıkması, vahdetü'l-vücut anlayışını savunması sonraki dönemde Mevlânâ ve Sultan Veled'e de yansacaktır. Sultan Veled'in *İbtidônâme*'sinde: 'neye baktımsa Allah'ı gördüm' veya 'kendisinde Allah'ı görmediğim hiçbir şey görmedim' fikri Attar'da da mevcuttur. Attar, tasavvufun temeli kabul edilen tarikat, hakikat ve marifet merhalelerini talep, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve fenadan ibaret yedi aşamaya çıkarır. Sonuncu makam olarak gördüğü ve Tevhid'den ibaret Fenafillâh mertebesine ermek için bir mürşid-i kâmil terbiyesini şart koşar (Aşkar, 2012, 9).

Bu pencereden bakıldığında Feridüddin Attar, sadece *Esrarnâme* eseriyle değil tüm eserleriyle Mevlânâ'yı etkiler. Mevlânâ'nın Mesnevi'yi yazmasında da en büyük ilham kaynağı olan Attar'ın eserleri onun birçok hikâyesine kaynaklık oluşturur. Nitekim Mesnevi'nin ilk onsekiz beytinde görülen "şikâyetçi ney", Attar'ın *Cevherü'z-Zat* isimli eserinde de mevcuttur. Fakat Mevlânâ'nın üslubundaki; coşkunluk, lirizm, heyecan, tasavvufî düşüncesindeki; derinlik İlahi Aşk'ta ulaştığı zirve çok daha yoğundur (Ayan, 1990: 199). Turgay Nar, "mistik ve sembolik öğelerle örülmüş özgün" oyunları, ritüeli ve "mistik sembolik dili farklı bir söyleyişle" işlemesi yönüyle Türk tiyatro yazarlığına katkıda bulunan bir yazardır. Bu doğrultuda, yazması "çok güç ve dikkat isteyen ve sahnelenmesi yönüyle risklere açık" oyunları öne çıkan bir yazardır. Seyircisinin de belli bir kültürel seviyeye sahip olması gerektiğini

kabul etmesi anlaşılma kaygısını giderir. Nar, Oyun boyunca şiirsel anlatımı yitirmeden dili tüm boyutlarıyla kullanan bir yazardır (Saruhan, (2007). Erişim Tarihi: 20.11.2016). Oyunun yan teması olarak “hümanizm” öne çıkar. Hatta ana tema ile sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Mevlânâ'nın yaşamı göz önünde tutulduğunda bu tema çok daha öne çıkabilir. Demek ki gerektiğinde hümanizm ana tema olarak da sahneye çıkarılabilir. Yazar oyunda “birlik” kavramının altını özellikle çizer ki bu da önemli bir anlamsal yaklaşımdır. Mevlânâ'nın tüm insanları birliğe davet etmesinin yanı sıra, vahdet-i vücûd anlayışının da işlenmesi tasavvufun öngördüğü bir yaklaşımdır (Topcu, 2004: 105).

Vahdet-i vücûd anlayışı tarih boyunca din bilginleri arasında tartışılan bir konu olagelmıştır. Bu fikri benimseyen sûfilerin fenâ makamına erişme esnasındaki söylemleri, birçok yanlış anlaşılmaya sebep olmuştur. Hallac-ı Mansûr'un 'ene'l hak' sözü Cüneyd-i Bağdadî'nin: “Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur.”sözüyle paralellik gösterir. İkisinin de söylediği aslında aynıdır. Bu söylemlerde ifade edilmek istenen; Önce ekmele-i mahlûkat olan insanda Hakk'ı görmek, O'nun kudret ü azametini düşünmek gerekir. olarak söylenebilir (Bakıncı, 2014: 18).

4. Menocchio'nun Dost Meclisi veya Erenleri Buluşturan Değirmen

Sekizinci Sahne, Menocchio'nun değirmeninde geçer. Menocchio, sevimli, akıllı, inatçı, aydınlık yüzlü bir ihtiyardır. Onaltıncı yüzyıl sonlarının bir İtalyan köylüsüdür... Değirmen, eski bir Anadolu su değirmenidir. Menocchio, buğday çuvallarının üzerine serdiği kitaplarını karıştırırken bir taraftan da çalışan değirmeni idare etmeye çabalamaktadır. Kafasına göre 'ilmin derinlikleri'ne dalmış, okuduklarından yorumlar yapmaya çalışmaktadır. Mevlânâ Celaleddin değirmenin kapısına geldiğinde Menocchio, Kur'an-ı Kerim'den ayetler okumaktadır. Dinlediklerinden ve değirmen taşlarının sesinden etkilenerek semâ'a durur. Menocchio da misafirin semâ dönerken söylediklerinden etkilenir. Kendini Mevlânâ'ya şöyle tanıtır: “Benim adım Domenico Scandella... Herkes bana Menocchio der. Zamanım hep burada geçer, su gördüğün un çuvallarının arasında ... Ha, bir de, arada sırada, yani birkaç günde bir alıp götürürler beni... Kiliseyle başım dert... (Birden toparlanı; konuyu değiştirmek ister)

M. CELÂLEDDİN — Korkma, benden bir kötülük gelmez sana ...

MENOCCHIO — Tanrı, o yüce tanrı kutsal ruhu herkese verdi ... Bu papazlar, bu beni sorguya çekenler yalan konuşuyorlar. Tanrı kutsal ruhu Hristiyanlara da, Türklere de, Yahudilere de hatta sapkınlara bile eşit şekilde verdi. Onun gözünde hepsinin değeri aynıdır, hepsinin ruhu aynı kurtuluş yolunu aramalıdır... Bir daha karşılarna çıkarıldığımda onlara şunu söyleyeceğim: “Siz papazlar ve keşişler ve siz kilise yargıçları, tanrıdan daha mı çok şey biliyorsunuz? ... O, Yahudilere basit bir cevap vermişti: “Tanrıyı ve komşularınızı sevin’ Tanrının yüceliğine inanıyorum ve komşularımı seviyorum ve iyi bir insan olmak istiyorum... Azizlere sonsuz saygı

duyuyorum ... Ama zamanla her şeyi değiştirdiler, bir yığın papazlar, keşişler, sahte din adamları türedi ... Herkes kendi çıkarları için hikâyeler uydurdu, yalanlar söyledi ve gerçekleri örtbas ettiler... Daha dün matematikçi Giordano Bruno'yı yaktılar... Bütün bu kilise kanunlarının, emirlerinin altında ticaret olduğuna inanıyorum” (70-73).

İkili sohbet ederken içeriye sırtında bir çuval buğdayla Yunus Emre girer. Dışarıda yağmur yağmasına rağmen ıslanmamıştır. Menocchio'nun sedirin üstünde duran kitapları çekerek kendisine oturacak yer göstermesine rağmen Yunus Emre, kapının eşiğine oturur. Menocchio, onun buğdayını değirmene verir. Tam o sırada içeri telaşla bir adam girer. Kendisini Nakkaş olarak tanıtan bu adam derhal değirmenin durdurulmasını ister. Sebebi de kırk yıldan beri Allah'ın adını nakşettiği bir buğday tanesinin karıncalar tarafından Yunus Emre'nin buğdayları arasına karıştırılmasıdır. Değirmenci, kontrol ettiğinde buğdayların una dönüştüğünü görür. Öfkelenen Nakkaş, Yunus'tan ısrarla kırk yıl emek harçayarak nakşettiği buğdayını isteyince sabırla olanları gözlemleyen Mevlânâ söze karışır:

“Sen boşuna kırk yıl göz nûru dökmüşsün... Şu an çamura batmış bir eşekten farkın kalmadı ... Kuyruğunun altına diken batmış eşek gibisin, diken çıkartmaya ne elin yeter, ne aklın ... Sen ne sanıyorsun? Yunus'un avucundaki o unda az mı emek var? O bir avuç unda toprağın hakkı var, şu değirmen taşlarının emeği, hakkı var, değirmen taşlarını çeviren suyun, o suyun aktığı bendlerin, o ırmağın, o ırmağın aktığı dağların, o dağlara düşen yağmurun, kurdun kuşun, börtü böceğin, bulutun, göğün emeği var... Senin kırk yıllık emeğin bunların yanında nedir ki? Gönül kırmayı bırak da gel otur yanımıza, birlik olalım ... Sen sanıyor musun ki Allah adını yazdığın buğday tanesi un olup karıştı da o unun içinde Allah'ın ismi kayboldu” (77).

Yunus Emre de sohbe bir şiirle destek verir:

“Dost esriği bir deliyim
Âşıklar bilir ben neyim
Devşirip de ikiliğim
Birliğe yetmeye geldim” (78).

Nakkaş, tüm bu söylenenler karşısında mahcup bir şekilde dışarı çıkar. Mevlânâ ve Yunus da helalleşerek Menocchio'dan ayrılırlar.

Oyunun belki de en can alıcı sahnesi Menocchio'nun değirmeninde geçen sahnedir. Gerek oyunun ana teması olan “vahdet / birlik” sahnesinin ele alınması gerekse yan temalar olarak arayış, aşk, ayrılık, emek ... gibi kavramlar, sembolik değerler ve inanç sistemleri ekseninde bu sahnede sorgulanır. Yazar'ın Doğulu tasavvufi anlayışı, Batılı bir bilge bir değirmencinin mekânında gerçekleştirilmesi, farklı görünen inançların aslında tek bir Hakikat'e hizmet ettiğini vurgulamaya yöneliktir. Oyunun genelinde insanın sonsuzluk sınırına ancak birlik içinde varılacağı

düşünülür. Arzın merkezine ulaşan Mevlânâ, bu magma çanağında kâinatın kimyasının, binlerce varlığın özünün aynı ateşten hamura dönüştüğünü görür. Bu kimyadan nasıl ayrışacağını sorar. Oysa her şey, en aykırı şeyler bile birleşmiş, aynı şeye dönüşmüştür. Mevlânâ bile hem yanardağdır hem yola çıkan kuştur; hem yol hem yolcudur; hem hakikat ırmağıdır hem de ona ulaşmak isteyendir. Hem ışık hem pervanedir. Farklı inançlara sahip olsalar da Zerdüş, Yontucu, Menocchio gibi kişiler de aynı özü, aynı değerleri savunmakta ve birliğe çağrı yapmaktadırlar. Kırk yıldır Allah adını bir buğday tanesine işleyen Nakkaş, buğdayını Yunus'un buğdayından ayırtırmaya çalışır, ama bu buğdaylar değirmende öğütülüp birlik unu olmuştur. Artık sedirin başı da kapının eşiği de birdir. Zira Yunus, ikiliği birliğe dönüştürmek için uğraşır. Mevlânâ Nakkaşa'ya dolayısıyla tüm insanlığa birlik olmayı önerir. Çünkü kâinata hiçbir şey yok olmaz, her şey dönüp aslına varır. Yunus'la kanat kanada yürüyüp yola düşen Mevlânâ, aralarında ayrılık gayrılık olmadığını “Ben benim, sen de bensin” sözleriyle dile getirir. Mevlânâ, köylü Menocchio'ya “hangi kitaptan olursan ol, sen İsa'yla Hallac'la aynı meşreptensin” diyerek yine evrenselliğe ve birliğe dayalı vurguyu yapar. (Baş, 2008: 24). “İnsan, ruh, akıl ve sevgi üçgenidir” ifadeleri, Mevlânâ'nın yaşam felsefesini oluşturur. Ona göre, Allah'ın insana en büyük lütfu olan akla, hoşgörüyü, birlik ve beraberlik düşüncesini ihsan eden sevgi ve aşktır (Çelebi, 1990: 26).

Aslında oyunun ana karakterleri, Mevlânâ, Şems, Hallac-ı Mansur, Feridüddin Attar, Yunus Emre, Hafız-ı Şirazi ve Nesimi'nin dâhil oldukları Tasavvuf düşüncesi varlığı bir bütün olarak gören anlayıştır. Tabiatta gördüğümüz her şey Mutlak Hakikat'in tecellisinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda ikilik ortadan kalkar, yaratan ile yaratılan birleşmiş olur (Levend, 1984: 34).

Yazarın farklı düşünceleri, Menocchio'nun değirmeninde buluşturması, bilmeye çabalamaktan başka hiçbir niyeti olmayan bu Avrupalının evinde, “Birlik, çalışmak ve emek” gibi insani değerleri konuşturmaya yöneliktir. Menocchio; Turgay Nar'ın, Carlo Ginzburg'un *The Cheese and the Worms Peynir ve Kurtlar* (Ginzburg, 1992) adlı eserinin ana karakterinden esinlenerek oyuna dâhil ettiği ve gerçekliği olan bir kişidir. 16. yüzyılda İtalya'da Bruno yakıldıktan sonra kiliseye yönelik eleştirileriyle öne çıkan ve savunmalarıyla kilise yargıçlarını sürekli özeleştiriye yönelten; fakat tüm bu haklı eleştirilerine rağmen ölüm cezasına çarptırılan biridir.

Bu sahne Mevlânâ'nın, bilgiyi nasıl kullandığını da göstermeye dönük bir sahnedir. Yunus'un buğdayına karışan Allah'ın adını yazdığı taneyi bulmak konusunda ısrarlı olan ve bu ısrarını küstahlığa vardırarak kadar ileri giden Nakkaş'a Mevlânâ, buğdayın una dönüşünceye kadar geçirdiği aşamayı anlatır. Hiçbir emeğin yok olmayacağını vurgulayarak ona ağır sözler söyler. Bu bölümde, Mevlânâ'nın bir karakter özelliği de ortaya çıkar. Yüreğindeki tanrısal ışığı karartanlara karşı sert davranmaktan çekinmeyen Mevlânâ, bu davranışıyla; “İnsanın ve doğanın emeğine

saygısı olmayanın, aslında Tanrı'ya da saygısı yoktur”demek istemektedir (Topcu, 2004: 106-107).

Turgay Nar'ın farklı karakterdeki insanları bir araya getirerek Nakkaş'a; Yunus ve Mevlânâ'ya, bir buğday tanesi yüzünden saygısızlık yaptırarak kadar ileri gitmesine izin vermesi, Coleridge'in tiyatro ile ilgili ünlü kavramının –“ inançsızlığın bile isteye askıya alınması”- ardında da karşıtların eşzamanlı olarak algılanması formülleştirilmesiyle ilgili bir durumdur. Yazar, hem dramın ilerlemesine katkıda bulunmak, insana ait tutkuları Nakkaş'a söyleterek, bir anlamda seyircinin de sabrını taşımak ister. Bu tür sahneler, tiyatro yazarlarının seyircinin de katkısını beklediği yerlerdir (Carlson, 2007: 231).

Onuncu sahnede Mevlânâ, Şirazlı Hafız'la karşılaşır. İkili arasında karşılıklı şiirler ve sözlerle “aşk” ve şarap ekseninde bir sohbet başlar:

“M. CELÂLEDDİN — Artık yolculuk bitmek istiyor... Ben ise belki de yeni bir yolculuğa çıkacağım... Neyin içinde bir nefes gibi sürdüm geldim de buralara kadar, hâlâ Tebrizli Şems'den bir iz bulamadım... Oysa nefes neyden çıkmak üzere... O yok... Hâlâ yok...

Ş. HÂFİZ

Dünyada aşktan başka şey aramadığımdan
Hüznün de vuslatın da benim için birdir artık
Düzeni yok varlığımın senin aşkın olmadan,
Sen ister kavuşmak iste, ister hicran” (86).

Hafız, yedi vadiyi geçtiği halde Şems'i bulamayan Mevlânâ'ya aradığı aşkın kalbinde olduğunu söyler. Yolun sonuna yaklaşan Mevlânâ, sevenle sevilen arasında zardan bir gömlek kaldığı için yolculuğuna devam etmeye kararlıdır. Işığa kavuştuktan sonra zaten insanın kanatlara ihtiyacı olmayacağını söyleyen Şirazlı Hafız, insanı kurtaracak tek şeyin “aşk” olduğunu vurgulamak ister. Turgay Nar, Brechtçi bir üslupla sahne içinde atılan düğümü, yine aynı sahnede çözümlenmektedir. Seyirci fazlaca merak içinde kalmadan düğümlerin sonuçları açıklanmaktadır. Bu nedenle çoğu düğüm yeri, adeta sıradanlaşıp düğüm olmaktan çıkmaktadır. Tüm bunlara karşılık, Oyunun asal çatışmasına yönelik düğüm, oyunun sonuna kadar merak içinde ve başarı ile getirilir ve finalde çözüme kavuşturulur. Her bölüm kendi içinde düğümler yaratıp çözdüğüne ve bunların hepsi asal çatışmaya hizmet ettiğine göre, kriz ve doruk noktayı da bu çatışmanın üzerinde aramak gerekmektedir. Mevlânâ'nın yazgısı ile yaptığı çatışmada kriz, Kimsesizler Mezarlığı sahnesindedir. Mevlâna Şems'i kimin, nasıl ve neden öldürüldüğünü öğrenmiştir. Seyirci bu anda oldukça büyük çelişki yaşamaya başlar. Eğer bu yolculuk yalnızca Şems içinse, oyun burada bitmelidir. Ancak seyirci, çok geçmeden bu oyunun gerçek yönelimini anlar. Bu kez Mevlânâ'nın yolu nereye kadar sürecektir? Oyun adeta Şirazlı Hafız'ın bahçesinde

yeniden başlar. Tüm bu çelişkileri ve soruları oyun boyunca en derin yaşatan sahne, kuşkusuz ki Cankıyıcı'nın itiraflarının olduğunu sahneler. Dolayısıyla ile eserin "kriz" noktası burasıdır (Topcu, 2004: 116).

Hafız, oyunun bu bölümünde, Mevlânâ'nın dizeleriyle onu karşılar. Bir gönül adamı kimliğiyle öne çıkan Hâfız, tam bir Doğuludur. Teknik olarak oyunun hızını kestiği düşünülse de işlevsel olarak oyunun en önemli noktasında yer alır. Mevlânâ'nın geldiği son noktada yeni son noktada yeni bir karar vermesi gerekmektedir. Şems'in neden ve nasıl öldürüldüğünü öğrenmiştir. Artık yola devam edip etmemek ona bağlıdır. Hafız, "...ya bu güllerle kal..." demektir. Çünkü bahçeden çıktıktan sonra, yolculuğun bir başka boyutu başlayacaktır. Mevlânâ için bu yolculuğun anlamı Şems'in cismane vücuduna ulaşmak değildir. Öyle olsa idi, o bahçede kalmak isteyebilirdi. Ancak Şems, "bilgelik" demektir. Mevlânâ'nın testisi henüz dolmamıştır. Bu yüzden yola devam edecektir. Hâfız sahnesi, Mevlânâ'nın yolculuğunun bir dönüm anı olarak işlevsel anlamda metinde önemli bir sahnedir (Topcu, 2004: 108-9).

Onbirinci sahnede, Mevlânâ yeniden Feridüddin Attar'la karşılaşır. Attar, insanlar arası süren savaş ve Simurg hikâyesi ekseninde her şeyin aslına rücu ettiğine atıf yapar: "Ey nice zamandır dönüp duran çark. Dünya denen bu değirmen neden insan kanıyla dönmeye? Ey dünya, bizleri kanımızı içmek için mi beslersin? Senin bu kan içiciliğinden kimsenin haberi yok... Suyun rengi bulunduğu kabın rengidir... Onlar Simurg'a ulaştılar bu kanlı, zorlu yolun sonunda... Simurg'un yüzündeki perdeyi "Ya Hazreti Aşk! Ya Hazreti Aşk!" diyerek pençeleyip yırttılar... Simurg'un cemâline vardılar... Gördüler ki, Simurg, bir ayna olarak karşılarında durmakta, onlara bakmakta... Onlar da o aynaya baktılar... O aynada kendi yüzlerini gördüler... Ve kuşlar o zaman anladılar ki Hakk'a ulaşmak kendine ulaşmaktır; kendine ulaşmak ise aşka ulaşmaktır" (89-90).

On ikinci sahnede tükenmiş halde, Şems'in ayrılığına ağlayan Mevlânâ'nın yoldaşı Seyyid Nesimi'dir:

"SEYYİD NESİMÎ — Tanrım, neden anlayamayacağı kadar kusursuz bir dünya verdin insana? Ey Celâleddin, denize, suya dön... Balıklar yüzünü denize çevirmiş, oraya dönmüşler. O nasıl varıp geldiyse, ben de öyle... Sana emaneti getirdim... Sana 'ene'l hak' dediği için yakılıp külleri Dicle'ye atılan Hallac-ı Mansur'un küllerini getirdim... Emanetin budur. Şimdi de ben sana onun Dicle'de 'ene'l hak' diye bağırın küllerini getirdim. Al, yüzünü bu küllerle yıka" (92, 94).

İlk sahnede Nesimi'nin derisiyle Mevlânâ'ya görünen Hallac'ın yerini son sahnede Nesimi almıştır. Hallac'ın hediye ettiği Nesimi'nin derisi yerine hediye olarak bu kez Hallac'ın külleri Mevlânâ'ya sunulur. Mevlânâ artık ölmek üzeredir. Şems-i Tebrizi, Seyyid Nesimi'nin suretiyle oturmaktadır: "Ey Tebrizli Şems!

Madem ölümünle çekip de gittin, neden bunca oyunu oynadın bana? Sensizliğin acısını bine çıkardın.

ŞEMS-İ TEBRİZÎ— Şu gördüğün evren bizi bize, bizden doğuran bir rahimdir. Orada ışıklanır, orada ete kemiğe bürünüp vücut buluruz, oradan doğar, oraya düşeriz, orada açarız dünya ışığına gözlerimizi ve orada filiz verir, dal budak salarız... Ve bir yolculuk ki sürükler bizi eteğimizden bir başlangıca, oradan da bir başka bitişe... Öldürülüp atıldığım kuyuya gelişini gördüm... Ölümü kaldırdım aramızdan... Sen beni aramaya başladığın yolculuk boyunca hep senin yanında yürüdüm” (95).

Tasavvufi birçok eserin omurgasını oluşturan vahdet-i vücud felsefesi veya seyr-i sülûk oyununun son aşamasında devrini tamamlar. Mevlânâ, Şems’in aşkıyla oyun boyunca dolaşır, fakat anlar ki asıl aradığı o değildir. Gerçek aşkına kavuştuğu anda da pervane-mum ilişkisinde olduğu gibi kanatları yanar ve yok olur. Kurguya dayalı eserlerin hemen tümünde yazar, ana karakterini “maceraya çağrı” bağlamında mitolojik bir yolculuğa çıkarır. Yol boyunca yaşanan olaylar ve görülen haller, sınavlardan sonra kahraman yolculuğunu tamamlar (Campbell, 2010: 56, 113). Turgay Nar da oyunun başından itibaren Şems imgesi ekseninde Mevlânâ’yı çeşitli mekânlar ve zamanlarda çeşitli kültürlerden simgesel karakterlerle buluşturur. Modernist sanat eğilimlerinden olan bu teknikle yazar; imge, sembol, düşler, bilinçaltına yönelerek sezgiler ve epifanik anlarla hakikatin bulunmasını sağlar.

Oyunun sonunda anlarınız ki gerçek aradığı Şems, değil Mutlak Hakikat’tir. Nesimi, Mevlânâ’ya: “Sana ‘ene’l hak’ dediği için yakılıp külleri Dicle’ye atılan Hallac-ı Mansur’un küllerini getirdim” derken, asıl emanetin ne olduğunu da aşikâr etmiş olur. Hallac-ı Mansur’un, ‘ene’l hak’ sözüyle anlatmak istediği neyse Nesimi’nin, Cüneyd-i Bağdadi’nin, Attar’ın ve Mevlânâ’nın anlatmak istediği de odur. Bu söylemlerde ifade edilmek istenen; “Önce ekme-i mahlûkat olan insanda Hakk’ı görmek, O’nun kudret ü azametini düşünmek gerekir.” olarak söylenebilir (Bakıncı, 2014: 18). Naz makamı adı da verilen ve Fenâ’nın son makamında erişilen aşamada, nefsin tüm mertebelerini geçen kul ile Allah arasında tüm perdelerin kalkmasıyla erişilen sevgi buluşması Fenafillâh olarak okunabilir: “Kulun Allah’ı sevmesi beşeri sevgiden, yani kulun kulu veya bir şeyi sevmesinden farklıdır. Allah’ı seven kişi, ona yakınlık halinde iken yokluk içindedir. Allah’ın kuluna olan sevgisi ise, kuluna hayır ve rahmetle muamele edip bolca nimet vermesidir. Mâsivâullaha iltifat etmekten sırrının ilgisini keserek yüce hallere ve makamlara ulaştırmasıdır” (Uludağ, 1993: 534). İbn Arabî, sūfinin vecd anında benliğinden sıyrılıp, fâni olmakla beraber Allah olamayacağını, hulûl ve ittihadın söz konusu bile edilemeyeceğini belirterek İbn Meserri ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Ona göre tasavvufî aşkın son hedefi âşıkla mâşuğun aslı birliğinin idrâkidir. Sūfiler buna cezbe ismini vermektedir ki bu anda sûret ve hulûl yoktur (Ulutaş, 2008/2:477).

Birinci Sahne’de olduğu gibi 12. Sahne’de de Mevlânâ, “bir gül yaprağının hüznüne” yaslanmıştır. Bu sırada Seyyid Nesîmî ona, Hallac’ın küllerini emanet olarak getirir. Külleri uzattığı anda onun ellerindeki Şems yazısını görür ve onun Şems olduğunu anlar. Son Sahne’de Mevlânâ ölmek üzeredir. Nesîmî görünümünde olan Şems ise yanındadır. Şems, kuyuya atıldığından beri farklı kılıklara bürünerek onun yolculuğuna ve acısına eşlik etmiştir. Artık Şems Mevlânâ, Mevlânâ da Şems’tir (Baş, 2008: 23-24). Gerçekte ölüm anı ile eş tutulabilecek bu sahne, oyunun “doruk noktasıdır”. Bu anda oyunun sonu belli olmuştur. Yeni bir düğüm atılmaz. Sadece oyun finale bağlanır. Dramatik bir eser olarak oyunu mercek altına aldığımızda eser, her yönü ile insanın dehlizlerine kadar inmeye çabalayan bir oyundur. İnsanın soyut düşünme yeteneğini kazandıktan sonra sorduğu bir soruya cevap arayan, yaşamı kavramaya çabalayanları konu alan bir oyundur (Topcu, 2004: 116).

5. Sonuç

Sanat ve edebiyat ürünlerinin asıl kaynaklarından birini oluşturan tasavvuf olgusu; mistik bir öğreti olması ve “görünen dünyanın ötesinde görünmeyenin şuuru” (Sunar, 1966:4) şeklinde tarif edilebilir. Düşünürlerin: “vasitasız”; “içten doğma” bir duygunun, benliğin dünyanın ruhu, mutlak denilen kendisinden daha büyük bir şeyle birleşmesi halinin belirlediği bir iç durumdur. İnsan ruhunun, yaradılışın temel ilkesiyle samimî ve aracısız birleşmesi, kutsal ruhun vasitasız olarak anlaşılması demektir” (Sérouva, 1967: 8), şeklinde de tanımladığı mistik düşünceler, kültürümüzde “tasavvuf” olgusuyla varlık alanı bulur. Başlangıçta şiir ve düşünce hayatının önemli bir kavramı olan bu anlayış, zamanla, güzel sanatların hemen bütün türlerinde ana tema veya fon olarak kullanılmıştır.

Cumhuriyet Dönemi sonrası tiyatroya da yansıyan bu anlayışı, edebiyatımızda en ustaca kullanan yazarlardan biri de Turgay Nar’dır. O, özellikle Yunus Emre, Mevlânâ, Hallac-ı Mansur, Attar’la başlayıp Hacı Bektaş-ı Veli, Kaygusuz Abdal’la devam eden kültürün sahip olduğu değerleri; mitolojik, felsefi, imgesel ve şiirsel bir dille sahneye taşıyarak özgün bir tavır sergiler. *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)* adlı eserinde, Mevlânâ Celâleddin’i, yakaza halinde gördüğü düşsel bir yolculuğa çıkararak onu birbirinden farklı düşünce ve din temsilcileriyle buluşturarak, insanlığın müşterek yanını aktarmaya çalışır. Daha çok yaşadıkları dönemde geleneksel kurallara karşı gelen ve bu yüzden toplumsal yaptırımlara maruz kalan Şems, Hallac-ı Mansûr, Seyyid Nesimi, Divane Derviş, Ömer Hayyam, Feridüddin Attar, Yunus Emre, Şirazlı Hafız, Zümrüdüanka, Ayetü’l Sema Kuşlar, Zerdüş, Hititli Yontucu ve Menocchio’yu Mevlânâ’yla buluşturur. Yazarın ustalığı bu bağlamda da seyircinin beklentilerini aşar. Tasavvuf’un ana ilkesi fenafillâh’a erişmek için Nefsin yedi mertebesini aşma yolculuğu, Mevleviliğin en önemli müzik aleti Ney’in boğum sayısı ve nefesin yolculuğuyla paralel bir şekilde ilerler. Yazar, eserini kurgularken Mevlânâ’nın Mesnevisinde uyguladığı yöntemi takip eder ve yolculuğu bu doğrultuda ilerletmeye özen gösterir. Mevlânâ, Şems’i aradığını zannederken Hakk’a ulaşır.

Bu yolculuk sonunda yazar, Mevlana'nın düşünce dünyasını yansıtan "tecelli" fikri üzerinde de durmaya çalışır. Buna göre, kâinattaki tüm varlıklar, mutlak Hakikat'in bir yansımasıdır. Gerçek hakikat dışında görünen her şey bir gölgeden ibarettir. Yazar, değişik sahnelerde semboller ve mitolojik hadiseler üzerinden vahdet/birlik anlayışını vurgular. Vahdet anlayışı, tasavvufi manada "fenâ" kavramı ile ilgili bir husustur. Bu kavramla Hallac'ın görüşleri öne çıkarılsa da bu konuda farklı tartışmaların olduğunu söylemek gerekir. İslam tasavvufunda, İbn Arabi, Eba Yezid el-Bistami, Cüneyd el-Bağdadi, Ebu Meyden Mağribi'nin Hallac'ın görüşleriyle örtüşen ve ayrılan fikirleri bulunur (Demirtaş, 2014: 11). "Fena'nın en son noktasında bazı sûfilerin 'şathiyе' denilen dini açıdan tartışmalı sözler söylediği görülür. Hallac-ı Mansur'un 'ene'l hakk', Beyazid Bistami'nin 'Cübbemin altında Allah'tan başka bir şey yok', Yunus Emre'nin 'Çıktım erik dalına onda yedim üzümü' sözleri bu şathiyelere örnektir. Bu sözler bir çok sûfi tarafından yorumlanarak söyleyenleri aklanmaya çalışmıştır. Ancak fena anlayışının bazı dönemlerde dini esasları zorlayacak bir tarzda yorumlanması zahir ulemasının yanı sıra mutedil sûfilerin de tepkisini çekmiş ve onların bu sözlere ve sahiplerine karşı tavır almalarına sebep olmuştur" (Bardakçı, 2005: 137). Konuya belki de en farklı yaklaşımlardan biri olan İbn Arabî, sûfinin vecd anında benliğinden sıyrılıp, fânî olmakla beraber Allah olamayacağını, hulûl ve ittihadın söz konusu bile edilemeyeceğini belirterek İbn Meserre ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Ona göre tasavvufî aşkın son hedefi âşıkla mâsuğun aslı birliğinin idrâkidir. Sûfiler buna cezbe ismini vermektedir ki bu anda sûret ve hulûl yoktur (Ulutaş, 2008: 476). Vahdet-i vücûd terimini ilk defa Sadeddin Konevi'nin kullandığı söylene de bu kavrama ilk kapsamlı tanımı getiren Abdürrezzâk el - Kâşânî'dir. Ona göre: 'Vahdet-i vücûd varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır.' Bu tanım, vahdet-i vücûdun varlığı zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayıran filozofların görüşlerine karşı ortaya çıkan bir varlık düşüncesi olduğunu gösterir. Kelamcılar ve filozoflar arasında yıllarca süren Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi teorisiyle ilgili görüşler, yaratılış düşüncesiyle ilgili tartışmaları da beraberinde getirir (Demirli, 2012: 431).

Turgay Nar, Mevlânâ ve Şems ekseninde oyununda birçok tasavvufî konuyu ele almaya çalışır. Mistik yönelimler ve mitoloji alanındaki kültürel birikimini semboller vasıtasıyla karakterlere ve olaylara yansıtır. Bu yolla seyirciyi ve okuyucuyu mistik bir âlemin içine doğru yolculuğa çıkarır. Farklı dinlerin ortak bir amacı hedeflediğini öne çıkararak edebiyatımızda Fikret'le başlayan geleneğe dâhil olur. İnsanlar arasında asıl olanın müşterek iyilik noktalarında buluşmak olduğunu Yunus Emre vasıtasıyla ortaya koyar. İnsan sevgisi, Allah aşkının bir yansımasıdır. Mevlana ve Yunus'un şiişel ifadeleriyle yazar bunu vurgulamaya çalışır. Yazarın şairliği, eserin şiişel bir dille kurgulanmasına imkân tanır. Metin içi göndermeler, *intertextuality* (metinlerarasılık) yöntemiyle gerek kendi şiişerlerinden gerekse Batılı şairlerin şiişerlerinden örnekleri oyuna serpiştirir. Mesnevi, eserin temel kaynağıdır. Mevlânâ'nın felsefî görüşlerini şiişerler ve hikmetli sözlerle oyun boyunca okuyucuya benimsetmeye çalışan yazar,

sevgi dilinin insanlar arasındaki tüm anlaşmazlıklara çare olacağı inancındadır. Nar, eserde zaman zaman politik eleştiriler ve insanlar arası çatışmalara simgesel anlamda yer verse de bu eserin kurgusunu çok etkilemez ve okuyucuyu rahatsız etmez. Yazar, oyun boyunca Mevlânâ'nın Şems'i arama macerasına okuyucuyu /seyirciyi de dâhil eder. Oyunun sonunda ulaşılan aşk, mutlak güzelliğin kendisidir.

Sonnotlar:

Turgay Nar, *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)*, (2004 - Türkiye Yazarlar Birliği Yılın Tiyatro Yazarı Ödülü) Bu oyun, ilk kez 2000 yılında Konya Devlet Tiyatrosu'nda, daha sonra 2004 yılında da İstanbul Şehir Tiyatroları'nda sahnelenmiş olup İstanbul Tiyatro Festivali'ne alınmıştır.

Kaynaklar

- Akgül, Tülay Yıldız. (2013/1). “Bertolt Brecht: Toplumsal Olan Değiştirilip Dönüştürülebilir. (Social is the One That Can be Changed and Transformed)”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*. S.35: • ISSN: 1300-1523, s. 19-20.
- Altıntaş, Hayrani. (1981).“Tasavvuf”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: XXIV. 414.
- Aşkar, Mustafa. (2012). “Feridüddin-i Attâr'ın Tasavvuf Anlayışı”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*. Sayı: 13, Bişkek.
- Ateş, Süleyman. (1992). *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. s. 486–487.
- Atış, Naciye. (2012). “Descartes Felsefesinde Bilgelik”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. Sayı: 14. s. 123.
- Ayan, Gönül. (1990). “Attâr, Esrarnâme'si ve Mevlana”. Selçuk Üniversitesi II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi. Konya, 3-5 Mayıs 1990. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, s. 185 - 199.
- Bakınç, Bilgin. (2014). “Asaf Halet Çelebi'nin Şiirinin Kaynakları”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı. İstanbul.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. (2005). *Sosyo Kültürel Hayatta Tasavvuf*. İstanbul: Rağbet Yayınları. s.137.
- Baş, Selma. (2008). “Birlik Denizinde Kaybolmanın Zamanı: *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)*”. *Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*. Journal of Atatürk Culture Center. Sayı: 50. s.20.
- Blackham, H.J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Campbell, Joseph. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Carlson, Marvin. (2007). *Tiyatro Teorileri (Yunanlılardan Bugüne Tarihsel ve Eleştirel Bir İnceleme)*. Çev: Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım. Ankara: De Ki Yayınları.
- Çelebi, Asaf Hâlet. (2003a). *Seçme Rubâiler*. Ankara: Hece Yayınları.
- . (2003b). *Eşrefoğlu Divanı*, (Lûgatçe). Ankara: Hece Yayınları.
- . (2006). *Mevlânâ ve Mevlevîlik*. Ankara: Hece Yayınları.

- Çelebi, Celâleddin B. (1990).“Hz. Mevlânâ’da Düşünce ve Akıl”. *Selçuk Üniversitesi, 2. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler/ 12-13 Aralık 1989)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi. s. 21-35.
- Çift, Salih. (2004). “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 13, Sayı:1, s. 143-144.
- Demirci, Mehmet. (1990).“Mesnevi’de Akıl –Aşk Karşılaştırılması”. *Selçuk Üniversitesi, 2. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler/ 12-13 Aralık 1989)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi. 1990. s. 150-168.
- Demirhan, Ahmet. (2004). *Heidegger ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Demirli, Ekrem. (2012).“Vahdet-i Vücûd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 431.
- Demirtaş, Ahmet Tunç. (2004). “İbn Arabî’de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Eşrefoğlu Rumi. (1996). *Müzekkin-Nüfus*. İstanbul: Merve Yayınları.
- Feridüddin Attar. (1985). *Tezkiretü’l-Evliyâ (Giriş Bölümü)*. Çev: Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim Kültür Yayınları.
- Ginzburg, Carlo. (1992). *The Cheese and the Worms*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Hacı Bektaş Veli. (2004). *Makalat’ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniye*. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayınları. Ankara, 2004.
- Hallac-ı Mansur, (2002). *Tavasın “Enel Hak”*. Çev: Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba Yayınları.
- Hucviri. (1338). *Keşfu’l – Mahcûb*. Tahran,
- İmam-ı Gazzali. (1968). *Abidler Yolu*. İstanbul: Yaylacık Matbaası. s. 73.
- Kara, Mustafa. “Bursa Tekkeleri ve Tasavvufî Hayat Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 2. Cilt: 2. Yıl: 2. s. 78.
- Kassas Süresi, 88. Ayet, *Kuran-ı Kerim Meali*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, (<http://mushaf.diyaret.gov.tr/>). Erişim Tarihi: 04.11.2016.
- Kemikli, Bilal. (2007a). *Sûfi Aşk ve Ölüm*. İstanbul: Sütun Yayınları.
- . (2007b). “Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dâir Risâle”. *Dost İlimden Gelen Ses*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Köprülü, Fuad. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Küçük, Serhat. (2013). “Feridüddin Attâr’ın Hayatı ve Eserleri”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi (Journal of History Culture and ArtResearch)*. Vol:2, No:1, March, DOI: 10,7596/taksad.v2i1.49.
- Levend, Ağah Sırrı. (1984). *Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt – 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. s. 34.
- Nar, Turgay. (2006). *Can Ateşinde Kanatlar (Mevlânâ)*. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

- Saruhan, Emeti. (2007).“Yunus’un Dil Rengiyle Divane Ağaç”. www.yenisafak.com.tr.
- Schimmel, Annemarie. (2001). *İslam’ın Mistik Boyutları*. Çev: Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. s. 92.
- Sérouva, Henri. (1967). *Mistisizm Gizemcilik Tasavvuf*. Çev: Nihal Önül. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sunar, Cavit. (1966). *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Topcu. Ömer Naci. (2004). “Turgay Nar’ın *Can Ateşinde Kanatlar* İsimli Oyununun Dramaturgi ve Reji Çalışması”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sahne Sanatları Ana Bilim Dalı Rejisörlük Bilim Dalı, Konya.
- Topçu, Nureddin. “Tasavvufun Merhaleleri ve Mevlana”. *Türk İslam Medeniyeti, Akademik Araştırmalar Dergisi*. Mevlânâ Özel Sayısı. 2007/3.. s. 240.
- Tosun, Necdet. (2009). “İmam-ı Rabbani’ye göre, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnu’l – Arabî Özel Sayısı-2)*. Yıl:10, Sayı:23, s. 181-192.
- Uludağ, Süleyman. (1993). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- (1997). “Hallâc-ı Mansûr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c.15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 379.
- Ulutaş, Nurullah. (2008). “Asaf Halet’in Şiirlerinde Tasavvufi Tema”, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı: 2. DOI: 1302-2423, s. 495.
- Yakıt, İsmail. (1987).“Mevlâna’ya Göre Hayatın Evrimi”. *Selçuk Üniversitesi, 2. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler/ 3-5 Mayıs 1986)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi. s. 45-46.
- Yavuz, Hilmi. (1987). “Â. Hâlet Çelebi’nin, “Semâ-ı Mevlânâ” şiirini Yeniden Okuma Denemesi”. *Yazın Üzerine*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Yetkin, Saffet Kemalüddin. (1952). “Tasavvuf ve İstılahları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. s. 3.